

# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

## A TARTALOMBÓL

Gondolatok az Eucharisztikus  
Világkongresszusról

\* \* \*

Arám és Izráel Dávid uralkodásának idején

\* \* \*

A babonás exorcizmus napjainkban

\* \* \*

Az Énekek éneke zenetörténeti áttekintése

\* \* \*

A vallási türelem kezdetei délkeleten,  
nyugaton és északon

\* \* \*

60 éves az Európai Egyházak  
Konferenciája

\* \* \*

Tallóztatás teológus szemmel



ÚJ FOLYAM (LXIII)

2020

1

# THEOLOGIAI SZEMLE

2020. 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: Cartoletti Norbert  
Dr. Csepregi András  
Dr. Fekete Károly  
Dr. Kodácsy Tamás  
Dr. Korányi András  
Háló Gyula  
Szentirmai Róbert  
Szuhánszky T. Gábor  
T. Németh László

## 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 forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

## A főszerkesztő jegyzete

### Az Eucharisztikus Világkongresszussal

már a megelőző lapszámunk is reflektíve foglalkozott egy teológiai konferencia kapcsán. Bizonyára ezeknek a reflexióknak lesz folytatása, de talán egy primér tűnődés sem hiábavaló a korábban megjelent „tartalmak” ismeretében.

Úgy gondolom, hogy egy olyan ökumenikus teológiai szakfolyóirat számára, amely egyrészt alapvetően protestáns karakterű, másrészt, amelybe rendszeresen írnak római katolikusok, görög- katolikus és ortodox szerzők, továbbá, amelyet e hitvallások papjai is viszonylag nagy számban olvasnak, nem közömbösek a következő és ezekhez hasonló kérdések: csak a római szentmiseáldozatban részesülők eseménye ez a kongresszus? Csak azoké, akik a transzszubsztanciáció titkát „értik” és vallják? Csak azok, akiket a római egyház meghív az oltárához? Vagy azok számára is van spirituális, élmény-gazdag üzenete, ígérete és ajándéka, akik nem tartoznak a Vatikán közösségéhez, de odatartoznak Jézus Krisztushoz. *Sokan vagyunk, akiknek tudomásul kell vennünk a római intézmény exkluzív/szelektív meghívását az oltárhoz, amely azonban nem csökkenti Jézus Krisztus inkluzív meghívásának örömteli érvényét a királyi lakomára.*

Továbbá Krisztus áldozatának áldásában való részvétel, illetve ennek az áldozatnak a tisztelete vagy/és imádata a kezdetektől fogva csak az egyik fontos eleme a világkongresszusoknak. A másik, nem kevésbé fontos motívációja a francia szekularizáció a 19. században, később pedig a globális mindenkori szekularizáció. 1881-ben Lille-ben tartották az első nemzetközi kongresszust a megelőző évek nem zökkenőmentes nemzeti kongresszusai után, de az első 7-et Franciaországban. A 8.-at rendezték Jeruzsálemben (sic), az oszmán birodalomban. Ez egy világos jelzés, hogy a primér liturgikus, szakrális motíváció mellett mindig jelen volt a spirituális, missziós, társadalmi, kulturális és demonstratív elem is. Erdő Péter bíboros summás megnyilatkozása harmonizál ezzel a történelmi tapasztalással: „... bemutatkozás a világ előtt és nemcsak a világegyház, hanem a civil világ előtt is”.

Tehát a Kongresszusnak lesz üzenete az egész „világhoz” és különösen az egész magyar társadalomhoz, így a nem római katolikus magyar keresztény közösséghez is. A dühöngőkről, gúnyolódókról, gyűlölködőkről és gyalázkodókról nem szólok. De arról mind egyénileg mind közösségekben bizonyára megfogom néhány gondolat és elhangzik néhány szó, hogy *Krisztus egyházának nem római hívei nem értetnek bele a fenti idézet szerint a „világegyház”-ba, s így a kongresszus a krisztusi egység „sebére” is rámutat. De talán legalább ennyire lehetőséget biztosít ez esemény a krisztusi testvériség spirituális, missziós, közösségi, morális, kulturális és hazafias megélésére. Minél őszintébben fogadjuk ezt a dialektikus tény, annál őszintébben élhetjük meg a kongresszus összefüggésében is azt, ami összeköt, ami közös, és ami egyetemesen üdvös.*

Így remélhetjük, hogy a Szentlélek munkája révén a krisztusi egységben növekedni tud Krisztus magyar népe a bizonyágtételek, imádságok, kulturális és karitatív programok során és nem a „még nem teljesen” fájdalma, hanem a „már sokkal jobban, mint korábban” reményteljes öröme lesz a Kongresszus hagyatéka.

S már ezen az úton járunk, hiszen, amíg például a Theologiai Szemle 1938-as számainak egyetlen szava sincs az akkori világkongresszusról, addig a debreceni Both Antal Alapítvány konferenciát is rendezett e tárgykörben, s a nyitó áhítatában ezt hallottuk: „Bármiről is fogunk ma hallani felekezeteink látásmódjának elvi-teológiai álláspontjáról, ezt nem feledhetjük el: Ha az úrvacsora-eucharisztia nem fordít Krisztushoz és a másik emberhez, akkor hiábavaló a mi hitünk, prédikálásunk és teologizálásunk.” (Fekete Károly) Ezt megelőzően egy római katolikus tudományos konferencián (Esztergom 2018) az evangélikus és református úrvacsorátant ismertethették Szebik Imre evangélikus és Fekete Károly református püspökök, teológusok. Az Evangélikus Egyház pedig az Úrvacsora Évének nyilvánította 2020-at ígéretes ökumenikus programokkal és evangélikus gyülekezeti hangsúlyokkal. Legyünk jó reménységgel.

Bóna Zoltán

## Kik az igazán boldogok?

*Amikor ezt mondta, a sokaságból egy asszony hangosan így szólt hozzá: Boldog az anyaméh, amely téged hordozott, és boldog az emlő, amely téged táplált! Erre ő így felelt: De még boldogabbak azok, akik hallgatják az Isten beszédét, és megtartják. (Lk 11,27–28)*

Jézus meggyógyított egy némát, és kiűzött belőle egy gonosz lelket. A körülötte ólálkodó kritikusok persze azonnal rásütöttek, hogy ördögi praktikák segítségével hajtotta végre ezt az ördögűzést. Jézus azonban önellentmondásnak nevezi a feltételezésüket: az ember nem gyógyít megsebzéssel sebet, nem ad mérget a mérgezettnek, nem teszi ki a napfényre azt, akinek leégett a bőre. Példaként egy erős emberről beszél, aki bevette magát egy erődítménybe, és amíg nem jön valaki, aki nála is erősebb, aki képes kiűzni az erődítményéből, az az erős ember magától biztosan nem fogja elhagyni a szállását. Logikus, hogy ha egy ország önmagával csatázik, akkor az vereségre van ítélve a külső nehézségekkel szemben.

Tanításán ámultak a hallgatók, és ekkor kiáltott közbe egy lelkes asszony. Kicsit furcsán, keletiesen fogalmazott, de mindannyian értjük, mire gondolt: Milyen fantasztikus lehet egy ilyen hatalmas és bölcs tanító, a Messiás anyjának lenni! Bengel jól jellemezte az asszony közbekiáltását: „Jót mondott, de úgy beszélt, ahogy az asszonyok szoktak.” A saját élményvilágán, a gyermekszületésén és a gyermeknevelésén keresztül próbálta megragadni, hogy kicsoda Jézus, és hogyan is lehetne hozzá kapcsolódni. De jó lenne, ha nekem is ilyen gyermekem lenne!

A közbeszólásban Jézus meghallja a halvány keserűséget: anyjának, Máriának a szerepe már foglalt. Ez az asszony már nem lehet a második Mária, neki már soha nem lehet ilyen nagyszerű, Istentől kapott gyermeke. És ezzel egyszersmind mintha lenne a szavaiban valami csendes lemondás is. Ő már lemondott a maga boldogságáról. Jézus nem mondja azt, hogy az asszony téved! Elismeri az asszony törekvését arra, hogy boldog legyen, és hogy ezt a boldogságot a Jézushoz kapcsolódástól remélné. Ugyanakkor szükségszerűen korrigálja (*menun*) is ezt a vágyat. Felmutatja a helyes utat, ahol elérhető a kapcsolódás. Máriából csak egy van, ez igaz. De a helyes Mária-tisztelet egyébként sem arról szól, hogy ő Jézus vér szerinti anyja, hanem arról, hogy ő a hívők anyja, tulajdonképpen az első hívő ember az Újszövetségben. A még szinte gyermek Mária elhitte Isten követének azt, hogy fia lesz apa nélkül, és hogy a fia „velünk az Isten” lesz. A boldogsághoz tehát nem a Jézussal való rokonságon át vezetett az útja, hanem a Jézusba vetett hiten át. És ez a hit ma is nyitva áll mindenki előtt, aki hallgatja az Isten beszédét, és megtartja azt.

Ilyen egyszerű Jézus szerint: Aki közelebb akar kerülni hozzá, aki kapcsolatba szeretne kerülni vele, az kerüljön közelebb Isten igéjéhez. Mert aki ismeri az igét, az ismeri Jézust és ismerni fogja Istent is. Ezek így összetartoznak.

Nem kell valamilyen elérhetetlen vágyat dédelgetnünk ahhoz, hogy boldognak és áldottak mondhassuk magunkat. Sajnos a közösségi média és a reklámok korában, nem csak a gyermekeink, de mi magunk is ki vagyunk téve ennek a szükségképpen frusztrációt hozó gondolkodásnak. Azt gondoljuk, hogy a boldogság elérhetetlen, mert ahhoz olyan szép család kellene, mint

az szomszédnak van. Lehetnénk boldogok, ha jobban házasodtunk volna: „Bárcsak a Hufnágel Pistihez mentem volna feleségül!” Élhetnénk harmonikusan is, de ahhoz olyan helyekre kellene járnunk nyaralni, mint a facebook-ismerőseink.

Jézus szerint az igazi boldogság nem valaminek az elérése által lesz a miénk. Nem kell, hogy valami transzcendens csoda történjen az életünkben, amitől minden egyszeriben a helyére billen: elérjük a boldogságot, és megtapasztaljuk Isten áldását. Egy dologra van csak szükségünk: nyitott fülekre és nyitott szívekre. Mert Isten beszél hozzánk. Az ő igéje szól ma is, most is. Hív arra, hogy kövesd őt, hogy befogadd. A vágy, amit érzel, hogy jó lenne Jézushoz tartozni, az jó vágy. Helyes és Istentől való. De nem jól próbálsz elérni. Vedd az igét, és olvasd! Menj el a gyülekezetbe, és hallgass meg, mi Isten akarata. Őrizd meg a szívedben, és ne engedd, hogy a világ kísértése és az élet gondjai megfojtsák a szívedben. Állhatatosság kell az ige meghallásához és megőrzéséhez. Egy pillanatig, egy-két napig, egy hétig, még egy-két évig is sokan fellelkesednek Jézus követésére. De csak azok tapasztalhatják meg az igazi boldogságot, az igazi áldást, akik mindvégig kitaranak.

Milyen nagyszerű, hogy van Bibliánk, és olvashatjuk, meghallgathatjuk hangzó Biblián, CD-n, interneten. Eljárhatunk a gyülekezetbe, és hallgathatjuk az ígéhirdetést. Megérthetjük, hogy az nekünk szól, és a mi életünkhöz ad igazi tanítást és vezetést. Magyarországon szinte minden háztartásban van Biblia. A kérdés az, hogy a könyvespolcokon, jobb esetben az éjjeli szekrényeken tartjuk, vagy kézbe is vesszük? Nem az „elérhetőség” a probléma, hanem az, hogy nem hallgatunk Isten igéjére, és nem tartjuk meg azt. Sok százezer és millió embernek az lehetne az első lépés az áldás és a boldogság felé vezető úton, hogy leveszik a polcra a nagymama megsárgult Bibliáját, leporolják, és beleolvasnak. Vagy – ha már elsárgult és olvashatatlan, akkor, Uram bocsá! – vegyenek maguknak egy újat, amely szépen olvasható és jól érthető, mai magyar nyelven mondja el, hogy mi az Isten akarata az életünkkel. De mindig könnyebb kifogásokat keresni. A bibliatársulati munkában mindennapi tapasztalatom, hogy az emberek élete döntő fordulatot vesz azáltal, hogy egyszerűen elolvassák, meghallgatják Isten igéjét a saját anyanyelvükön, és megértik, hogy az róluk, az ő életükről szól. Mi azonban sokszor inkább olyanok vagyunk, mint Jakab levelében a bolond ember: beletekintünk a szabadság tőkéletes törvényébe, mint egy tükörbe, aztán elfordulunk, és megynünk a magunk dolgára, mintha nem is láttunk, nem is olvastunk volna semmit, ami ránk vonatkozik. Úgy viselkedünk, mintha nem is ülnének ott az istentiszteleteken hétről hétre, és nem hallanának arról, hogyan kell helyesen élni, hogyan kell egymással viselkedni. Ne csak hallgassuk, de halljuk is meg! Ne csak meghalljuk, de tartsuk is meg a szívünkben állhatatosan, amit Isten üzen nekünk!

Pecsuk Ottó

---

# TANÍTS MINKET, URUNK!\*

---

## Arám és Izráel Dávid uralkodásának idején

---

A Dávid király Hadadezerrel vívott harcairól szóló elbeszélések (2Sám 8,3–8; 10,6–19) megkerülhetetlen forrásai a korai (Kr. e. 9. század előtti) arám királyságok – mint Bét-Rehób, Cóbá vagy Damaszkusz – történetének, hiszen nem csak Izráelhez fűződő viszonyukról, hanem politikai berendezkedésükről és kapcsolatrendszerükről is képet kaphatunk. Jelen írás arra a kérdésre keresi a választ, hogy az említett ószövetségi szakaszok valóban Dávid korának politikai-területi viszonyait tükrözik-e, vagy pedig a deuteronomista szerkesztő – akarva, akaratlanul – későbbi korok eseményeit vetítette vissza Dávid uralkodásának idejére.

The deuteronomistic narratives of King David's battles with the Hadadezer (2 Samuel 8,3–8; 10,6–19) is essential for studying the history of the early Aramean kingdoms (before the 9th century BC), such as Beth-Rehob, Coba, or Damascus, since we can get a picture not only of their relationship with Israel but also of their political structure and connections. This study seeks to answer the question of whether these Old Testament passages truly reflect the political-territorial context of the period of David's reign, or the deuteronomist editor – intentionally or unintentionally – projected later events back to the early tenth century BC.

---

A Pentateuchos első könyvében, a Genézisben összesen 10 ún. *tóledót*-formula<sup>1</sup> található, mely a kutatók szerint egy lényeges szerkesztő eleme a műnek.<sup>2</sup> A תולדת 'nemzedékei (akik nemzve lettek), leszármazottai, nemzetségtáblája' főnév a לָדָר 'szülni; hímnemű alany esetén = létrehozni, nemzeni, apává lenni' igéből származik,<sup>3</sup> és olyan adatokra és körülményekre utal, melyek megismerhetővé teszik azt, hogy az alany hová, ill. mivé fejlődött.<sup>4</sup> Ez a szándék jelenik meg az 1Móz 10. fejezetében, az ún. Népek Táblájában (1Móz 10,1–32, a továbbiakban Tábla), ahol a bibliai szöveg Nőe fiaitól, Sémától, Hámától és Jáfettől összesen 70 személy- és földrajzi név által képviselt ókori közel-keleti népet eredeztet, köztük az egyaránt sémita hébereket (1Móz 10,24) és arámokat (1Móz 10,22–23).<sup>5</sup>

Figyelmem középpontjában az utóbbi népcsoport áll, mindezt azzal a szándékkal, hogy az arámok Izráelhez fűződő viszonyát vizsgáljam a Tábla szemüvegén keresztül. Más szóval, arra keresem a választ, hogy milyen kapcsolatot sejtet az 1Móz 10 jelenlegi formája (lásd következő fejezet) Izráel és az arámok között.

### 1. A Tábla forrásai és a kánonban elfoglalt helye

Mielőtt rátérnék a fent megfogalmazott kérdés körjárására, fordítsuk figyelmünket a Tábla előállítására és a könyvön belüli elhelyezkedésére.

Jóllehet a szakasz keletkezését homály borítja,<sup>6</sup> a kutatók többsége egyetért abban, hogy a fejezet kánoni formája az eredetileg különálló Papi-irat (a továbbiakban P) előtti / Jahvista mű (a továbbiakban J) és P szövegeiből összeállított és gondosan megszerkesztett irodalmi egység.<sup>7</sup> Mindazonáltal a források viszonylag jól elkülöníthetők

egymástól: az ősbib J az 8–19.21.25–30 verseket,<sup>8</sup> míg a korábbi P az 1–7.20.22–23.31–32 verseket foglalja magában.<sup>9</sup> A legtöbb kutató egyetért abban is, hogy a genealógia alapját főképp az ismétlődő elemeket tartalmazó P adja, s a J szövegek utólag, főleg a megfelelő pontokon narratív elemeikkel gazdagítják azt (pontosabban, lásd a 8–19 meglehetősen hosszú szakaszát).<sup>10</sup> Nem két, egymással párhuzamos leírásról van tehát szó, hanem két, egymást kiegészítő, összefüggő mondanivalójú, zárt irodalmi egységről. Ezt jól jelzik a fejezet 1. és 32. versei, melyek mintegy tartalmi és formai keretet adnak a Táblának.<sup>11</sup>

A felirat (1Móz 10,1) azonban nem csupán egy új, különálló szakaszt vezet be, hanem egyrészt visszacsatol az előző fejezetre,<sup>12</sup> hiszen a Tábla a Nőének és fiainak tett ígéret (lásd 1Móz 9,1.18.28) beteljesedését húzza alá,<sup>13</sup> másrészt pedig előrevetíti a következő verseket,<sup>14</sup> azaz a népek elkülönülésének történetét (lásd 1Móz 11,1–9).<sup>15</sup> Emellett az a tény, hogy a fejezet két ítéletes elbeszélés (Özönvíz és Babel tornya) között helyezkedik el, szintén arra utal, hogy tudatos szerkesztői munkával van dolgunk, hiszen ez tölti ki a két esemény közt tátongó űrt.<sup>16</sup> Megállapítható tehát, hogy a 10. fejezet – jóllehet önálló szakaszként is megállná a helyét – szerves része az Őstörténet (1Móz 1–11) ma is előttünk álló szövegének.

### 2. A Tábla felépítése és tartalma

A genealógia kánoni formája egy meglehetősen egyszerű és átlátható struktúrát követ. A fejezet keretes szerkezetét adó felirat (1Móz 10,1) és záró megjegyzés

---

\* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.



(1Móz 10,32) egy hármastagolású listát fog közre.<sup>17</sup> A részeket minden esetben egy-egy bevezető formula nyitja meg és zárja be.<sup>18</sup> Mindegyik szakasz Nőé egy fiának leszármazottait tartalmazza,<sup>19</sup> mégpedig azzal a szándékkal, hogy bemutassa azt, hogy miként népesült be általuk újra a föld az özönvíz után. Jáfetnek összesen 14 leszármazottját, 7 fiát, és ezek közül kettőnek az unokáját sorolja fel (1Móz 10,2–5). Hámnak összesen 30 utódját, 4 fiát és ezek közül háromnak az unokáját, illetve azok déd- és ükunokáit nevezi meg (1Móz 10,6–20). Sém esetében pedig 5 fiú, ezek közül kettőnek az unokája, illetve azok déd- és ükunokái, összesen 26 név jelenik meg (1Móz 10,21–30). Ez utóbbi listán található Arám és négy fia, Úc (עֵרִי), Húl (חִוִּי), Geter (גֵּתֵר) és Mas (מָש).<sup>20</sup>

A Táblán szereplő 70 név<sup>20</sup> azonban nem személyeket, hanem – az ókori világ felfogásának megfelelően – a tőlük, mint névadó ősoktól eredeztetett népeket képvisel,<sup>21</sup> mégpedig nem ősatyjuk születésének sorrendjében,<sup>22</sup> hanem – első ránézésre – területi-földrajzi szempontok alapján, égtáj szerint csoportosítva.<sup>23</sup> A 70-es szám valószínűleg a teljesség szimbólumaként jelenik itt meg.<sup>24</sup> Eszerint a J és a P által ismert világ egésze hajdanán egy családhoz tartoztak (1Móz 10,32), és az emberiség – Isten áldásának (lásd 1Móz 9,1) beteljesedéseként végbemenő – elszaporodása különböző népcsoportok létrejöttét eredményezte. A Jáfet, Hám és Sém fémjelezte hármastagolás azonban messze nem jelenti a népek differenciálódásának végét. Minden egyes szakasz azzal zárul, hogy az adott népcsoport széttöredezése tovább folytatódik, mégpedig antropológiai, nyelvi, politikai és földrajzi mintákat követve (lásd 1Móz 10,5.20.31).<sup>25</sup> A Tábla tehát – jelenlegi kanonikus helyén, a záradékoknak köszönhetően, a szerkesztő szándéka szerint – az emberiség megsokasodásának és elterjedésének folyamatáról csupán egy kezdeti szakaszt tár elénk, mely az Özönvíz tragédiájából indul ki, és Babel tornyának eseményei felé vezet.

### 3. A Tábla célja és üzenete

A 10. fejezet műfaját rögtön az első versben maga a szöveg határozza meg.<sup>26</sup> Eszerint egy *tóledót*-tal, azaz egy genealógiával van dolgunk.<sup>27</sup>

Az ószövetségi genealógiákban a népek csoportosítása terén két típust különböztethetjük meg: származás szerinti (lineáris) és szövetség szerinti (szegmentált).<sup>28</sup> Míg előbbi csupán egy származási vonalat említ, mégpedig azzal a céllal, hogy visszavezesse a leszármazottakat egy közös őshöz, addig az utóbbi szegmentáltan több vonalat sorakoztat fel, mégpedig többféle lehetséges céllal, így szociális, politikai vagy vallási.<sup>29</sup> Persze az utóbbi esetben sem lehet kizárni a tényleges rokoni kapcsolatokat, mindenestre a hangsúly nem ezen, hanem az ezeken alapuló jó szomszédi, illetve szövetségi viszonyokon van.

A Táblát vizsgálva a szövetség szerinti genealógia mintája rajzolódik ki előttünk. A különböző népek felsorakoztatásának és csoportosításának oka nem elsősorban etnikai vagy nyelvi, hanem sokkal inkább politikai és területi.<sup>30</sup> Ezért a kora világát meglehetősen jól ismerő szerkesztő

politikai, illetve – ahogyan később látni fogjuk – teológiai szemmel vizsgálja a környező népeket, és bár a teljesség igényével lép fel (lásd 1Móz 10,1.32), a felsorolása térben és időben is behatárolt.<sup>31</sup> Azaz, nem az etnikumok számbavételét célzó tudományos igényű, holisztikus leírásról van benne szó, hanem csupán azon népcsoportokról, melyekhez Izráelnek történelme során a Tábla keletkezéséig meghatározó köze volt.<sup>32</sup> Más szóval, a felsorolásban az „Izráel számára létező” népekről olvasunk, mégpedig J és P szemüvegén keresztül. Így módon a 70 nevet tartalmazó fejezet Izráel külpolitikai kapcsolatrendszerének történetét írja le, mégpedig az ókor jellegzetes nyelvezetén.

A ׀ 'fiú' szó többes constructusa összesen 14-szer fordul elő a fejezetben. A szó alap estében az egy apától vagy ősától való származást, s ezáltal vér szerinti rokonságot fejez ki.<sup>33</sup> Az ókori irodalomban – és így az ószövetségi iratokban – azonban olykor előfordult, hogy a családi kapcsolatokra használt kifejezések átvitt értelemben politikai-földrajzi kapcsolatokat jelöltek (lásd 2Kir 16,7).<sup>34</sup> Ez esetben az apa volt az erősebb fél, a fiú pedig az alárendelt, ahogy az ׀ 'testvér' a szövetséges (lásd 1Móz 10,21), a ׀ 'lány' pedig a peremterület vagy külváros jelölésére volt használatos a politikai/közgazdasági szaknyelvben.<sup>35</sup> Így módon a ׀ formula nem csak származást, hanem egy politikai kapcsolatot, alárendeltséget és függőséget is leírhat.<sup>36</sup>

Amennyiben helyt adunk a ׀ és a ׀ szavak másodlagos értelmezésének, úgy a listán szereplő nevek pozíciója és csoportosításának terjedelme még inkább felértékelődik. Jáfet leszármazottait például elsőként említi a szöveg, ugyanakkor a záróformulán kívül csupán 3 verset szán neki. A kutatók egy része ezt a két adatot azzal magyarázza, hogy a szerző, és egyben Izráel számára ezek a népek voltak legkevésbé meghatározóak.<sup>37</sup> Ezt egyfelől a távoli, északi és nyugati térség ismeretének hiányából fakadó rövidezséggel, valamint a 'mindig a felsorolásban utoljára említett elem a legfontosabb', az ószövetségi irodalomban is kimutatható retorikai/kommunikációs alapelvvel támasztják alá.<sup>38</sup> Ez utóbbi elképzelés lehet a magyarázat a feliratban szereplő – és ott egyfajta szerkesztői kapcsolatként szolgáló (lásd 1Móz 5,32; 6,10; 9,18)<sup>39</sup> – sorrend (Sém, Hám, Jáfet) felcserélődésére (Jáfet, Hám, Sém) P-nél.<sup>40</sup> Akárhogy is, az a tény, hogy a Tábla Sém – egészen pontosan az ő egyik leszármazottja, Héber egyik fiának – utódaival zárul, arra enged következtetni, hogy a listán egyfajta tudatos differenciálódás figyelhető meg a népek között, mégpedig a kevésbé fontostól a fontosabb irányába.<sup>41</sup>

Mindazonáltal helytelen lenne azt állítani, hogy bármelyik nép is központi szerepet kap a Táblán belül. Épp ellenkezőleg. Izráel említésének hiánya felhívja a figyelmet arra, hogy itt nem egy nép, hanem a népek, és azok egymáshoz fűződő viszonya áll a genealógia középpontjában.<sup>42</sup> A népek e páratlan ábrázolását a jelenlegi kontextusában áthatja a szerkesztőnek az egész őstörténeten végighúzó azon hitbeli meggyőződése és tanítása, hogy semmi, így az Izráelt körbe vevő népek sem véletlenül jöttek létre, hanem Isten akaratából.<sup>43</sup> Izráel Istene volt az,

aki az Özönvíz után megáldotta Nóét (lásd 1Móz 9,1), és ugyancsak az ÚR volt az, aki a népek fejlődésének és szétágazásának folyamatában ezt az áldását beteljesítette (lásd 1Móz 9,19; 10,32). Ezért minden népre igaz az, hogy létében Isten szándéka – áldása vagy átka – mutatkozik meg. Ez a teológiai látásmód adja a jelenlegi Tábla alapját. Ezért lehetséges az, hogy a megtapasztalt különbözőségek és feszültségek ellenére a szerkesztő képes azt az üzenetet megfogalmazni, hogy végső soron minden nép egy nagy családba tartozik.<sup>44</sup>

A Tábla tehát két kérdésre ad feleletet.<sup>45</sup> Egyfelől arra a felvetésre, hogy honnan származnak a népek, azt a teológiai választ adja, hogy Isten akaratának megfelelően egy közös őstől, Nóétól, akiben Isten szövetséget kötött az egész emberi nemzettel. Másfelől választ ad a népek egymáshoz fűződő kapcsolatának kérdésére is azzal, hogy politikai-területi, illetve teológiai alapon Sém, Hám és Jáfet ágrajzába csoportosítja őket. A továbbiakban e nézőpontok fényében vizsgálom meg Arám helyét és teológiai értékelését.

#### 4. Arám a Népek Táblájában

Az אַרָם 'arám' szó 2-szer fordul elő a Táblában (lásd 1Móz 10,22.23), és mindkétszer Sém (שֵׁם) legidősebb fiát jelöli. Arámnak négy testvére volt: Élám (עֵלָם), Assúr (אַשּׁוּר), Arpaksad (אַרְפַּכְשָׁד), Lúd (לֹוד), valamint ugyancsak négy fia, Úc (עֵיץ), Húl (חֹול), Geter (גֵּתֵר) és Mas (מַשׁ).

Mindezen információk fényében három kérdést kell megválaszolnunk. Először is, milyen értelemben tekinthető Arám sémitának? Másodsor, mit kell tudnunk Arám testvéreiről és egymáshoz fűződő viszonyukról? És végül, kikre ismerhetünk rá Arám fiainak személynévén?

##### 4.1. A sémita Arám

Amint fentebb láttuk, az Arámra vonatkozó szakaszból az ősbib J réteghez tartoznak a 10,21.25–30 versek, míg a Papi irat a 10,22–23.31 verseket foglalja magában.

A J szerint Sém csak Hébernek és az ő fiainak az ősatya (lásd 1Móz 10,21.25–30). E mögött a J azon szemlélete áll, miszerint az ÚR Sémnek az Istene volt (lásd 1Móz 9,25–27).<sup>46</sup> Más szóval, azok a népek, amelyek nem az Urat félték, nem lehettek a megáldott vérvonal leszármazottai. Ennek a kritériumnak pedig csak Izráel népe felelt meg. Így teológiailag Arám nem sémita abban az értelemben, hogy nem tekinthető a Nőé által adott áldás örökösének. Ez lehet az egyik oka annak, hogy ez a forrásmű nem említi meg Arámot (vö. 1Krón 1). A másik magyarázat az lehet, hogy J eredetileg nem tudott Arámról, ahogyan – a forrásból szintén kimaradó – Arpaksadról sem.

A P ezzel szemben említi Arámot (és Arpaksadot) mint Sém fiát, és ennél fogva sémitát (lásd 1Móz 10,22). Mivel P legfőbb célja az volt, hogy az általa ismert népeket – Isten akaratának érvényre jutását kiemelve – egy közös őshöz kösse, ezért nem meglepő, hogy az Izráeltől főképp keletre eső népeket képviselő ősök felsorolásánál az arámok névadó őse (és annak fiai is) helyet kap. Nincs

kivétel, ez a nép is egy az Isten áldása nyomán kifejlődött népek között. Teológiai szemszögből tehát érthető, hogy P miért nem említi meg Hébert, s ezzel miért nem tesz különbséget például Arpaksad és Arám között. Ám az is elképzelhető, hogy P eredetileg nem tudott Héberrelől.

Ha azt vesszük alapul, hogy az ismétlődő elemeket és rövid felsorolásokat tartalmazó P-t J szövegével egészítették ki, akkor a két forrás nemzetségtáblája között a 24. vers – mint harmonizáló szerkesztői kiegészítés – lehet a kapocs.<sup>47</sup> A J és a P megközelítése ugyanis, ahogy azt fentebb láthattuk, másként tekint a népekre, így Arámra is: előbbi Héberre fókuszálva teljesen kihagyja azt, míg utóbbi Isten terveként értelmezi létét. Azzal, hogy a 24. vers Hébert (azaz a későbbi Izráelt) Arpaksad utódjának, és ezzel együtt Arám rokonának nevezi, összehangolja a két nézőpontot. Hiszen együtt olvasva érvényre jut benne P holisztikus teológiája, ugyanakkor érződik rajta J látásmódja is, melynek középpontjában Héber áll. Arám tehát úgy tekinthető sémitának, hogy közben csak részben élvezheti ennek áldását. Más szóval, a Tábla kanonikus szövegét vizsgálva Arám egyszerre áll Isten áldásának határán belül (lásd P) és azon kívül (lásd J).

##### 4.2. Arám és a „testvérei”

A P szövege szerint Élám, Assúr, Arpaksad, Lúd és Arám egyaránt Sém fiai, és így „testvérek” voltak.<sup>48</sup> Élám (עֵלָם), Babilon közvetlen keleti szomszédja és ellensége, a Perzsa-öböl északi, északkeleti oldalán helyezkedett el,<sup>49</sup> és az ún. *armenoid* népek közé tartozott.<sup>50</sup> Az élami nyelvet nehéz beazonosítani, de feltehetően nem sémi.<sup>51</sup> Mindenesetre már a Kr. e. 3. évezred végétől éltek sémiták Élámban, és a Kr. e. 2. évezred közepétől az élami nyelvet az akkád-sémi fokozatosan felváltotta.<sup>52</sup> Élám besorolása a sémiták közé tehát területi és nyelvi szempontból is érthető, jóllehet eredetét tekintve nem egy sémi népről van szó. Assúr (אַשּׁוּר) általánosságban jelölheti az asszír népet, azok istenét<sup>53</sup>, fővárosát, valamint a birodalmát, illetve annak központi területét, melyet északon hegyek, nyugaton a Tigris, keleten pedig a Záb-folyó határoltak.<sup>54</sup> Nyelve az akkád egyik dialektusa volt, tehát sémi.<sup>55</sup> Besorolása Sém fiai közé mind területi-politikai, mind pedig nyelvi-kulturális megközelítésből érthető. Arpaksad (אַרְפַּכְשָׁד) beazonosítását illetően sajnos csak feltételezésekbe bocsátkozhatunk.<sup>56</sup> Maga a szó nem sémi eredetű, hanem valószínűleg hurri. Az első része (*Arrapha*) a mai Kirkuk (mai Észak-Irak) területére utalhat, míg a második része (*kád*) a káldeusok területét jelölheti.<sup>57</sup> Így a szó utalhat Babilonra, viszont Babel (בָּבֶל) már szerepel a szintén P-hez tartozó 1Móz 10,10-ben, így ez az azonosítás erősen kérdéses.<sup>58</sup> Lúd (לֹוד) lokalizálása szintén nehézkes. Utalhat az indo-európai, tehát nem sémita *ludok*ra, akik Kis-Ázsiában éltek, és akiket az Asszírok *ludduk*ként ismertek.<sup>59</sup> Egy másik lehetőség, hogy a szó a *ludbukok*at jelöli, akik a felső Tigris folyásán éltek.<sup>60</sup> Ugyanakkor az 1Móz 10,13-ban szereplő lúdiak (לֹודִים) hámiták, és a szöveg Egyiptomhoz köti őket.<sup>61</sup> Valószínűleg P két hasonló nevű csoportot is ismert, és az egyiket sémitának kezelte, míg a másikat nem.<sup>62</sup> Mindazonáltal még az sem zárható ki, hogy a két népnek köze volt egy-

máshoz.<sup>63</sup> Ami a nyelvüket illeti, pontos beazonosítás híján erre vonatkozóan sincs információnk. Arám (אֲרָם) a leginkább szétterjedt sémi népet, az arámokat reprezentálja.<sup>64</sup> Szinte lehetetlen őket egyetlen területre leszűkíteni, hiszen elhelyezkedésük nyugat–kelet irányban az Eufrátesz mindkét oldalán, észak–dél irányban pedig a Torosz-hegyvonulattól egészen a Szír-sivatagig terjedt. A térségben meghatározó szerepet a Kr. e. 10. századtól a Kr. e. 7–8. századig töltötték be. A számos dialektust tartalmazó arámi nyelv a nyugat-sémi nyelvcsaládba tartozott.<sup>65</sup>



Sém fiainak elhelyezkedése

P szemszögéből az 5 „testvér” által képviselt népek szorosabb rokoni kapcsolatban álltak egymással, mint másokkal. Ennek alapja – ahogyan azt fentebb láthattuk – minden bizonnyal a területi-politikai, valamint a nyelvi-kulturális összetartozás elismerése volt, melynek részleteit a genealógia, természetéből kifolyólag nem hivatott kifejteni.<sup>66</sup> A „testvérek” között felállított sorrend nem kronológiai, hanem feltételezhetően geográfiai, mégpedig kelet–nyugat irányú.<sup>67</sup> Ebben az esetben Arpaksadot és Lúdot valahol Asszíria és az arámok közötti területen kell elhelyeznünk.

### 4.3. Arám és a „fiak”

Sém fiainak felsorolását követően P egyedül Arám fiait említi meg külön, melynek pontos oka ismeretlen.<sup>68</sup> Úcot az Ószövetség gyakran Arámmal (lásd 1Móz 10,23; 22,21; 1Krón 1,17), vagy pedig Edómmal hozza összefüggésbe (lásd 1Móz 36,28; 1Krón 1,42; JSir 4,21).<sup>69</sup> Elsősorban azonban Jób hazájaként ismerjük (lásd Jób 1,1), amely feltehetően Palesztinától kelet, délkelet irányba feküdt, valahol a Szír-sivatag észak-nyugati határán, földművelésre és állattenyésztésre alkalmas területen (vö. Jób 1,1.3.14.15.17).<sup>70</sup> Egy másik lehetséges lokalizáció lehet északnyugati Mezopotámia (vö. 1Móz 22,21).<sup>71</sup> Persze az sem egyértelmű, hogy vajon a különböző bibliai szövegek ugyanarra a régióra vagy népre utalnak-e, mindazonáltal az arámi kötődés valószínűnek tűnik, hiszen P Úcot egy arámi területnek, vagy törzsnek tekinti. *Hútról* sajnos rendkívül kevés ismeretünk van, azon túl, hogy

sémíta besorolást kap, illetve Arámhoz tartozik.<sup>72</sup> Talán a Galileai tengertől északra, a Golán-fennsíkon, a Libanon lábához tehető.<sup>73</sup> *Geter* azonosítása szinte lehetetlen feladat elé állítja a kutatókat, hiszen a szó csak 2-szer fordul elő a Bibliában, és mindkétszer genealógiában.<sup>74</sup> Mivel azonban *Getert* mindkét esetben az arámokhoz köti a szöveg, így feltehetően egy arámi városról van szó.<sup>75</sup> Ennél pontosabb meghatározás források hiányában nem lehetséges. Arám utolsó fia Mas,<sup>76</sup> melynek lokalizálását illetően sincs konszenzus.<sup>77</sup> Általában két területhez kötik: egyrészt az Észak-Mezopotámia és a Torosz-hegyvonulat déli lábának határán fekvő Masius (vagy Izala) hegyvidékhez,<sup>78</sup> másrészt a Libanon–Antilibanon vonulatokhoz.<sup>79</sup> Egy biztos, P a *Mas* által jelölt területet, és/vagy annak népességét az arámokhoz kötötte.

Láthatjuk tehát, hogy Arám fiainak földrajzi beazonosítása kapcsán csupán találgatásokra hagyatkozhatunk a források hiánya miatt. Mindenesetre az kitűnik a 23. versből, hogy P-nek volt ismerete az arámok különböző területeiről, városairól és tudatában volt (hajdani) politikai széttagoltságuknak.

Feltűnő viszont, hogy ez a nemzetségtábla egyik, általunk az Ószövetségből vagy a Biblián kívüli forrásból ismert arám területet vagy várost sem említi, Arám fiainak az ezekkel való azonosítása pedig lehetetlen, és a P által nyilván nem is szándékolt. Ennek valószínűleg az az oka, hogy P felsorolása egy nagyon korai időszakot tükröz.<sup>80</sup>

## 5. Összefoglalás

Jóllehet a Tábla végső, kanonikus változata nem emeli ki egyetlen nevet sem a felsorolásból, mindazonáltal számos értékes információt kapunk az arámokat illetően. Ezek közül talán a leglényegesebb az, hogy a szerkesztő Arámot és Izraél őseit egy leszármazási ágba sorolja, mindketten sémiták. Ennek hátterében a teológiai látásmódon túl a területi-politikai közelség, valamint a nyelvi összetartozás tudata állhat.

Ugyanakkor a sémiták között Arám külön vonalat képvisel, mint a héberek őse, ami egyfajta differenciálódást jelez. A kontextust figyelembe véve ez a különbségtétel Isten áldásának kiteljesedésében nyerhet teológiai értelmet: míg a sémita Arám leszármazottairól többé nem esik szó, addig a szintén sémita Arpaksad leszármazottairól igen (1Móz 11,10–26), sőt, utódjának történetéről szól az Ószövetség. Mindez a Táblában csak annyiban érzékelhető, hogy Arpaksad utódai részletesebben, és később kerülnek megemlítésre, hangsúlyossá téve ezzel e vonal fontosságát.

A 23. versben szereplő „fiak” pontos beazonosítása számos – máig tisztázatlan – kérdést vet fel, ugyanakkor megemlítésük jól szemlélteti, hogy a szerző kellő ismerettel rendelkezett az arámok kiterjedését és kapcsolatrendszerét illetően. Mindez feltehetően a közvetlen földrajzi és politikai kapcsolatnak tudható be, melynek köszönhetően Arám a Táblán szereplő nevek közül a legközelebb áll az arpaksadi vonalhoz.

Repelik Gábor



## BIBLIOGRÁFIA

- AXSKIÖLD, C. J.: *Aram As the Enemy Friend: The Ideological Role of Aram in the Composition of Genesis – 2 Kings*, (Coneiectanea Biblica, Old Testament Series 45), Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1998.
- BAKER, D.: Gether, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 2. kötet, New York, Doubleday, 1992, 997.
- BAKER, D.: Hul, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 3. kötet, New York, Doubleday, 1992, 321.
- BAKER, D.: Mash, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 4. kötet, New York, Doubleday, 1992, 587.
- BOTTERWECK, G. – RINGGREN, H. – FABRY, H. (ed.): *Theological dictionary of the Old Testament*, Vol. 2, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- BRODIE, T.: *Genesis as Dialogue, A Literary, Historical, and Theological Commentary*, New York, Oxford University Press, 2001.
- BRUEGGEMANN, W.: *Genesis: In Bible Commentary for Teaching and Preaching Interpretation* (A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta, Westminster John Knox Press, 1982.
- CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Genesis, Part 2: From Noah to Abraham, Genesis VI 9–XI 32*, Skokie, Varda Books, 2005.
- CLIFFORD, R. J. – MURPHY, R. E.: Teremtés könyve, in: BOROS, I. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár I.: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársaság, 2002, 49–102.
- COOK, J. E.: *Genesis: Volume 2*. (New Collegeville Bible Commentary 2), Collegeville, Liturgical Press, 2011.
- DERENCSENYI, I.: Élámiai, in: BATHA, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon I.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2000, 339.
- FAUSSET, A. R.: Hul, in: FAUSSET, A. R.: *Fausset's Bible dictionary*, 1878, elérhető: <https://www.bible-history.com/faussets/H/Hul/>, letöltés dátuma: 2018.12.19.
- FAUSSET, A. R.: Lud, in: FAUSSET, A. R.: *Fausset's Bible dictionary*, 1878, elérhető: <https://www.bible-history.com/faussets/L/Lud/>, letöltés dátuma: 2018.12.19.
- FAUSSET, A. R.: Mash, in: FAUSSET, A. R.: *Fausset's Bible dictionary*, 1878, elérhető: <https://www.bible-history.com/faussets/M/Mash/>, letöltés dátuma: 2018.12.19.
- FRETHEIM, T. E.: *Genesis to Leviticus* (New Interpreter's Bible 1), Nashville, Abingdon Press, 1994.
- FRUCHTENBAUM, A. G.: *The Book of Genesis* (Ariel's Bible Commentary), San Antonio, Ariel Ministries, 2008.
- GRAYSON, K.: Asshur, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 1. kötet, New York, Doubleday, 1992, 500.
- HAAG, H.: *Bibliai Lexikon*, Budapest, Apostoli Szentészék, 1989.
- HAMILTON, V. P.: *The Book of Genesis* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- HENDEL, Ronald: Historical Context, in: EVANS, C. A. – LOHR, J. N. – PETERSEN, D. L. (eds.): *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation* (Supplements to Vetus Testamentum 152), Leiden, Brill, 2012, 51–80.
- HESS, R.: Arpachshad, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 1. kötet, New York, Doubleday, 1992, 400.
- JOHNSON, M. D.: *The purpose of the Biblical genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, 2. kiadás, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- KAMINSKI, C. M.: *Realization of the Primaevial Blessing After the Flood* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 413), New York, T&T Clark, 2004.
- KESSLER, M. – DEURLOO, K.: *Commentary on Genesis: The Book of Beginnings*, New York, Paulist PressTM, 2004.
- KNAUF, E. A.: Uz, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 6. kötet, New York, Doubleday, 1992, 770–771.
- KOCH, K. (1999): Die Toledot-Formeln als Strukturprinzip des Buches Genesis, in: BEYERLE, S. – MAYER, G. – STRAUSS, H. (eds.): *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung: Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999, 183–191.
- KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W.: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1. kötet, Leiden, Brill, 2001.
- KUSTÁR, Z.: A bibliai Óstörténet válogatott fejezeteinek magyarázata. Gen 4,1–26; 6,1–8; 9,1–17; 9,18–29; 11,1–9. Egyetemi jegyzet gyanánt, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, pp. 66. digitális kiadás, elérhető: <http://diaksag.drhe.hu/wp-content/uploads/2018/11/21/C5%90st%C3%B6rt%C3%A9net-II-%C3%93sz%C3%B6vets%C3%A9g-i-%C3%ADr%C3%A1smagyar%C3%A1zat-jegyzet-2018-2019.pdf>.
- KUSTÁR, Z. (szerk.): *A Pentateuchos forrásművei: Elkülöntött szövegálmányuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában – M. Noth munkássága alapján*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2005.
- KUSTÁR, Z.: *A héber Ószövetség szövege: a masszoréta szöveg hagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Herbaricában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.
- KUSTÁR, Z.: Mózes első könyve, in: PECSUK, O. (szerk.): *Bibliáismereti kézikönyv*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 32–67.
- KUSTÁR, Z.: Proféták, költők, redaktorok: Ámós idegen népek elleni próféciájának hagyományozás-története (Ám 1,3–2,16), in: „Mint folyóvíz mellé ültetett fa...”: *Emlékkötet Dr. Módos László professzor századik születésnapjának tiszteletére*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2003, 63–85.
- LEVIN, Y.: The Family of Man: The Genre and Purpose of Genesis 10, in: ABRAHAM, K. – J. FLEISHMAN, J. (eds.): *Looking at the Ancient Near East and the Bible through the Same Eyes – Minha LeAhron, A Tribute to Aharon Skaist*, Bethesda, CDL Press, 2012, 291–308.
- MERRILL, E. H.: The People of the Old Testament According to Genesis 10, *Bibliotheca Sacra* 154 (1997), 3–22.
- MURPHY, R. E.: Bevezetés a Pentateuchusba, in: BOROS, I. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár I.: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársaság, 2002, 41–47.
- NAGY, A.: Élám, in: BATHA, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon I.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2000, 339.
- ODED, B.: *Table of Nations (Genesis 10) – A Socio-cultural Approach*, (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 98), 1986, 14–31.
- PINCHES, T. G.: Table of Nations, in: ORR, J. (ed.): *The International Standard Bible Encyclopedia*, 5. kötet, Chicago, The Howard-Severance Company, 1930; 2898–2900.
- PITARD, W. T.: Arameans, in: HOERTH, A. J. (ed.): *Peoples of the Old Testament World*, Grand Rapids, Baker Books, 1994, 207–230.
- RAD, G. VON: *Genesis*, Old Testament Library, Louisville, Westminster John Knox Press, 1973.
- ROSS, Allen P.: The Table of Nations in Genesis 10 – Its Structure. *Studies in the Book of Genesis*. Part 2 (*Bibliotheca Sacra* 137), 1980, 340–353.
- ROSS, Allen P.: The Table of Nations in Genesis 10 – Its Content. *Studies in the Book of Genesis*. Part 3 (*Bibliotheca Sacra* 138), 1981, 22–34.
- RÓZSA, H.: *A Genesis könyve I. A bibliai őstörténet*, 2. kiadás, Budapest, Szent István Társulat, 2011.
- RÓZSA, H.: Óstörténet. A világ keletkezése és az emberiség eredete a Biblia szerint, Budapest, Szent István Társulat, 2008.
- SEEBASS, H.: *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1996.
- SELMAN, M.: *1 Chronicles*. Tyndale Old Testament Commentaries, Leicester, IVP, 1994.
- SETERS, J. V.: *Prologue to history: The Yahwist as historian in Genesis*, Zürich, Theologischer Verlag 1992.
- SOGGIN, J. A.: *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- SPEISER, E. A.: *Genesis. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible), Garden City, Doubleday, 1964.
- SZABÓ, Cs.: Uc, in: BATHA, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon II.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, 645–646.
- THOMAS, M. A.: *These are the Generations. Identity, Covenant, and the 'toledot' Formula*, (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 551), New York, T&T Clark 2013.
- TÓTH, K.: Asszíria, in: BATHA, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon I.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2000, 131–132.
- TÓTH, K.: Mózes öt könyvének magyarázata, in: KARASSZON, D. – VARGA, Zs. (szerk.): *A Szentírás magyarázata: Jubileumi kommentár*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 135–276.
- WENHAM, G. J.: *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary), Waco, Word Books, 1989.
- WESTERMANN, C.: *Genesis 1–11: A Continental Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1984.
- WILLI, T.: *Chronik*, 1Chr 13,1–22,1, (Biblischer Kommentar. 24/1) Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2009.
- WISEMAN, D. J. (ed.): *Peoples of Old Testament Times*, Oxford, Clarendon, 1973.
- WISEMAN, D. J.: Genesis 10. Some Archaeological Considerations, in: *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 87 (1955), 14–24.
- YOUNGER, K. L. Jr.: *A Political History of the Arameans: From Their Origins to the End of Their Politics* (Archaeology and Biblical Studies 13), Atlanta, SBL Press, 2016.



## JEGYZETEK

- 1 A Papi irathoz tartozó elbeszélések vagy listák elején álló אֶלְהֵי תוֹלְדוֹת 'ez a nemzetségtáblája/története XY-nak' szókapcsolatot lásd 1Móz 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1,(9); 37,2. A Pentateuchon belül (4Móz 3,1), illetve azon kívül (Ruth 4,18) is egyszer fordul még elő a formula.
- 2 Lásd ROSS (1980): Structure, 352; HAMILTON (1990): Genesis, 17–18; FRETHEIM (1994): Genesis, 325; KOCH (1999): Die Toledot-Formeln, 184; MURPHY (2002): Bevezetés, 42; KESSLER–DEURLOO (2004): Commentary, 3–4; HENDEL (2012): Historical Context, 76–77; LEVIN (2012): The Family of Man, 292; THOMAS (2013): The Generations, 2.6.23. Magyarul lásd TÓTH (1998): Mózes, 139, és KUSTÁR (2018): A bibliai Őstörténet, 7–8, rövid összefoglalóját.
- 3 KOEHLER–BAUMGARTNER (2001): Hebrew and Aramaic Lexicon, 411.1699–1700.
- 4 ROSS (1980): Structure, 347; FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 6–7; THOMAS (2013): The Generations, 24.
- 5 ROSS (1980): Structure, 342–343; RÓZSA (2011): Genesis, 206.300.
- 6 Bővebben lásd WISEMAN (1973): Peoples, XVII–XVIII; vö. SOGGIN (1997): Genesis, 171.
- 7 Így pl. SPEISER (1964): Genesis, 71; WESTERMANN (1984): Genesis, 665–673; ODED (1986): Table of Nations, 14; JOHNSON (1988): Biblical Genealogies, 3; AXSKJÖLD (1998): Aram, 11; RÓZSA (2011): Genesis, 301.
- 8 Valószínű, hogy a 24. vers a forrásművek betoldása, hiszen nem kapcsolódik a J-hez tartozó 21. vershez, viszont harmóniát teremt J és P szövegei között (bővebben lásd 4.1.), továbbá előre mutat az 1Móz 11,10–26 szakaszára, lásd SOGGIN (1997): Genesis, 174; SEEBASS (1999): Genesis, 265; magyarul lásd KUSTÁR (2005): Pentateuchos, 157.
- 9 SPEISER (1964): Genesis, 64–65; HAMILTON (1990): Genesis, 331; SOGGIN (1997): Genesis, 164; TÓTH (1998): Mózes első könyve, 148; KUSTÁR (2005): Pentateuchos, 102. Ezzel szemben lásd VON RAD (1973): Genesis, 140; WENHAM (1989): Genesis, 214–215; SETERS (1992): Prologue to History, 174; RÓZSA (2011): Genesis, 301, ahol az első vers bizonyos részét J-nek tulajdonítják.
- 10 VON RAD (1973): Genesis, 140; WENHAM (1989): Genesis, 215; HAMILTON (1990): Genesis, 331; PITARD (1994): Arameans, 207–208; SOGGIN (1997): Genesis, 164.167; RÓZSA (2011): Genesis, 301; COOK (2011): Genesis, 17. Velük szemben lásd CASSUTO (2005): Commentary, 185, aki e fejezetet kapcsán elutasítja a kétforrás elméletet, illetve azt is, hogy a források azonosíthatók a szövegen belül.
- 11 WENHAM (1989): Genesis, 232; MERRILL (1997): People, 6; RÓZSA (2011): Genesis, 303.
- 12 WENHAM (1989): Genesis, 216; SETERS (1992): Prologue to History, 174; FRETHEIM (1994): Genesis, 325; FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 6.
- 13 HAMILTON (1990): Genesis, 331; KAMINSKI (2004): From Noah to Israel, 43; RÓZSA (2011): Genesis, 303.
- 14 WENHAM (1989): Genesis, 216.
- 15 Az emberiség differenciálódása kapcsán Soggin rámutat a Tábla és a Bábel tornyának története (1Móz 11,1–9) közötti feszültségre, lásd SOGGIN (1997): Genesis, 167–168; vö. HAMILTON (1990): Genesis, 345; MERRILL (1997): People, 6–7; KUSTÁR (2018): A bibliai Őstörténet, 52–53.
- 16 Az őstörténet struktúrájában megfigyelhető a narratívák és a genealógiák szabályos váltakozása, lásd HAMILTON (1990): Genesis, 237; MERRILL (1997): People, 6–7; RÓZSA (2011): Genesis, 35–46.
- 17 A Tábla szerkezetéhez bővebben lásd ROSS (1980): Structure, 347–348.
- 18 Bővebben lásd WENHAM (1989): Genesis, 213.
- 19 A Táblán szereplő nevek részletes elemzéséhez lásd ROSS (1980): Structure, 343–344.348.
- 20 Ezt a számot úgy kapjuk meg, ha összeszámoljuk a fejezetben szereplő valamennyi nevet. Nőét és három fiát kivéve, és Szidónt (15. és 19. v.) csak egyszer számoljuk, lásd CLIFFORD–MURPHY (2002): Teremtés könyve, 62.
- 21 SPEISER (1964): Genesis, 65.71; RÓZSA (2011): Genesis, 299–300.
- 22 Az 1Móz 10,21 Jáfet testvérbátyjának nevezi (אֶלְהֵי יָפֶֿתֿ בְּרֵֿחַ הַהֵדוּלָּה) Sém, Hámot pedig hármójuk közül az 1Móz 9,24 a legfiatalabbnak (וְיָפֶֿתֿ הַבְּרִיָּאִים). Így sem a leggyakrabban használt 'Sém, Hám, Jáfet' sorrend (lásd 1Móz 5,32; 6,10; 7,13; 9,18; 10,1; 1Krn 1,4), sem pedig az utódok felsorolásánál használt 'Jáfet, Hám, Sém' sorrend (1Móz 10,2.6.21) nem tekinthető kronológiainak, lásd KAMINSKI (2004): From Noah to Israel, 61. Ezzel szemben lásd CASSUTO (2005): Commentary, 218, aki szerint Jáfet volt a legidősebb testvér. Az 1Móz 10,21 értelmezéséhez a korai zsidóságban lásd KUSTÁR (2010): A Héber Őszövetség szövege, 202.
- 23 A tradicionális magyarázat szerint az Izráeltől északra és nyugatra fekvő népeket Jáfetnél, a délre (és részben keletre) fekvőket Hámmál, míg a keleten lévőket Sémnél találjuk, lásd SOGGIN (1997): Genesis, 167; COOK (2011): Genesis, 17; RÓZSA (2011): Genesis, 305–306.311; vö. SELMAN (1994): 1 Chronicles, 91. Ezt egészítik ki egyesek azzal, hogy a Tábla felosztása egyrészt a népek áldáshoz (Sém) és átkozhoz (Hám) fűződő viszonyát tükrözi, lásd BRODIE (2001): Genesis, 187–188.194, másrészt Izrael bizonyos hatalmi blokkokkal szembeni hozzáállását fejezi ki, lásd AXSKJÖLD (1998): Aram, 11, harmadrészt bizonyos szocio-kulturális mintákat rajzolnak, lásd ODED (1986): Table of Nations, 14–31. A különböző elméletek összefoglalásához lásd LEVIN (2012): The Family of Man, 301–304.
- 24 SARNA (1989): Genesis, 69; magyarul lásd RÓZSA (2011): Genesis, 303, vö. 1Móz 46,27; 2Móz 1,5; Bír 8,30; 9,2, valamint a 7-es szám szerepét Ámósz, Jeremiás és Ezékiel könyvének az idegen népek elleni próféciáiban (így röviden, Ámósz könyve kapcsán pl. KUSTÁR (2003): Próféták, költők, redaktorok, 78).
- 25 A záradékok részletes elemzéséhez lásd ROSS (1980): Structure, 348; HAMILTON (1990): Genesis, 345.
- 26 HENDEL (2012): Historical Context, 76.
- 27 ROSS (1980): Structure, 349–350; ROSS (1981): Content, 22; FRETHEIM (1994): Genesis, 325; LEVIN (2012): The Family of Man, 293. vö. WENHAM (1989): Genesis, 215; MURPHY (2002): Bevezetés, 42.
- 28 LEVIN (2012): The Family of Man, 294.
- 29 SPEISER (1964): Genesis, 65; ROSS (1980): Structure, 349–350.
- 30 SPEISER (1964): Genesis, 65; VON RAD (1973): Genesis, 140.142; ROSS (1981): Content, 30; BRUEGGEMANN (1982): Genesis, 91; MERRILL (1997): People, 4.19; SOGGIN (1997): Genesis, 167–168; RÓZSA (2011): Genesis, 300.
- 31 KUSTÁR (2004): Mózes első könyve, 57; RÓZSA (2011): Genesis, 303.
- 32 Róza szerint a J által említett népek kora királyság ideje alatt, a Kr. e. 10. és 8. század között kerültek kapcsolatba Izráellel, míg a P által említett népek a Kr. e. 7. században, Asszíria virágzása idején váltak számukra is ismertté, lásd RÓZSA (2011): Genesis, 301–302; továbbá lásd PINCHES (1930): Table of Nations, 2899; WENHAM (1989): Genesis, 213.
- 33 KOEHLER–BAUMGARTNER (2001): Hebrew and Aramaic Lexicon, 137–138; BOTTERWECK–RINGGREN–FABRY (1999): Theological dictionary, 150–151.
- 34 ROSS (1980): Structure, 344–345; WENHAM (1989): Genesis, 215; BOTTERWECK–RINGGREN–FABRY (1999): Theological dictionary, 152–153.
- 35 WISEMAN (1955): Genesis 10, 17.
- 36 Hasonló értelemben olvasható a szakaszban 8-szor előforduló וְיָגֵֿעַ is, melynek jelentését lásd fentebb.
- 37 BRUEGGEMANN (1982): Genesis, 92; WENHAM (1989): Genesis, 214.216.219; KAMINSKI (2004): From Noah to Israel, 64–65.
- 38 CASSUTO (2005): Commentary, 198. Bővebben lásd KAMINSKI (2004): From Noah to Israel, 60–70.
- 39 ROSS (1981): Content, 22.
- 40 KAMINSKI (2004): From Noah to Israel, 60.
- 41 SPEISER (1964): Genesis, 69–70; HAMILTON (1990): Genesis, 343; MERRILL (1997): People, 16; KAMINSKI (2004): From Noah to Israel, 60.66.68–69; FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 217. Ezzel ellenkező állásponthoz lásd COOK (2011): Genesis, 17, aki szerint a Tábla nem tesz semmiféle különbséget a népek között.
- 42 WENHAM (1989): Genesis, 213.
- 43 BRUEGGEMANN (1982): Genesis, 93; RÓZSA (2008): Őstörténet, 145; RÓZSA (2011): Genesis, 303–304.
- 44 ROSS (1980): Structure, 346; JOHNSON (1988): Biblical Genealogies, 77; RÓZSA (2011): Genesis, 303.
- 45 Merrill szerint a szakasz óvatos hermeneutikát követel meg, hiszen abban a tartalom és a szándék szorosan összefügg, lásd MERRILL (1997): People, 8; továbbá RÓZSA (2011): Genesis, 303.
- 46 Az 1Móz 9,25–27 J besorolásához lásd KUSTÁR (2005): Pentateuchos, 156.
- 47 Lásd I. oldal 8. lábjegyzet.
- 48 Vö. 1Krn 1,7.
- 49 SPEISER (1964): Genesis, 70; ROSS (1981): Content, 28; HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 310; AXSKJÖLD (1998): Aram, 12.
- 50 HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 310; DERENCSENYI (2000): Élmiai, 339.
- 51 SPEISER (1964): Genesis, 70.

- 52 WENHAM (1989): Genesis, 228; NAGY (2000): Élam, 339.
- 53 A Biblia Assúr istenséget nem említi, lásd GRAYSON, KIRK (1992): Asshur, i, 500.
- 54 ROSS (1981): Content, 28; HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 106; TÓTH (2000): Asszíria, 131. Wenham megjegyzi, hogy egy észak sínai törzset is *Assúr*nak hívtak (lásd 1Móz 25,3.18; 4Móz 24,22.24; 2Sám 2,9; Zsolt 83,9), így szerinte vagy erre utalhat a vers, vagy jóval az asszír fenyegetés előtt íródott, lásd WENHAM (1989): Genesis, 214.
- 55 TÓTH (2000): Asszíria, 131.
- 56 SPEISER (1964): Genesis, 70.
- 57 WENHAM (1989): Genesis, 214; HESS, RICHARD (1992): Arpachshad, 400; SEEBASS (1999): Genesis, 263.
- 58 WENHAM (1989): Genesis, 214.
- 59 VON RAD (1973): Genesis, 142; WENHAM (1989): Genesis, 214.
- 60 ROSS (1981): Content, 29; WENHAM (1989): Genesis, 214.
- 61 1Krón 1,11; vö. Ézs 66,19; Jer 46,9; Ez 27,10; 30,5.
- 62 HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 1129.
- 63 HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 1129.
- 64 SPEISER (1964): Genesis, 70; ROSS (1981): Content, 29.
- 65 PITARD (1994): Arameans, 207; YOUNGER (2016): Political, 31, valamint fentebb, a ... fejezetet.
- 66 HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 1657.
- 67 FAUSSET (1878): Lud, digitalizált változat. <https://www.bible-history.com/faussets/L/Lud/>.
- 68 Az 1Krón 1,17 szerint Úc, Húl, Geter és Mas Sém fiai voltak, akinek így összesen 8 fiát említi a krónikás. Vagy másolási hiba (haplográfia) állhat a szövegváltozatok közötti eltérés mögött, lásd BAKER (1992): Hul, 321; WILLI (2009): Chronik, 13; vagy pedig tudatos elhagyás, lásd SELMAN (1994): 1 Chronicles, 91–92.
- 69 HAAG (1989): Bibliai Lexikon, 662; KNAUF, ERNST AXEL (1992): Uz, 770–771.
- 70 PINCHES (1930): Table of Nations, 2899; SZABÓ, CSABA (1992): Uc, 645.
- 71 ROSS (1981): Content, 28; HAMILTON (1990): Genesis, 344.
- 72 BAKER, DAVID (1992): Hul, 321.
- 73 PINCHES (1930): Table of Nations, 2899; FAUSSET (1878): Hul, digitalizált változat. <https://www.bible-history.com/faussets/H/Hul/>.
- 74 Az 1Krón 1,17 szerint Geter Sém fia és Arám testvére volt (vö. 1Móz 10,23). A szó etimológiájához és a lehetséges Biblián kívüli előfordulásához lásd bővebben YOUNGER (2016): Political, 204–207.
- 75 BAKER, DAVID (1992): Gether, 997.
- 76 Az 1Krón 1,17 'Mesek'-et hoz, csakúgy, mint az 1Móz 10,23 LXX változata. A Tábla viszont már tartalmaz egy ilyen nevet, lásd 1Móz 10,2. Ez utóbbit Fausset Kappadókiával azonosítja, lásd FAUSSET (1878): Mash, digitalizált változat. <https://www.bible-history.com/faussets/M/Mash/>.
- 77 BAKER, DAVID (1992): Mash, 587.
- 78 PINCHES (1930): Table of Nations, 2899; FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 218.
- 79 Wenham (1989): Genesis, 230.
- 80 Cassuto (2005): Commentary, 219.

## A babonás exorcizmus napjainkban

„Nem értem annak rettegését,  
aki így kiáltozik: „Ördög! Ördög!”,  
jöllehet azt is kiálthatná: „Isten! Isten!”,  
s ezzel az egész poklot megfélemlíthetné.”<sup>1</sup>  
*Avilai Szent Teréz*

---

A tanulmány célja, hogy megvilágítsa a napjainkban megnyilvánuló egyházi exorcizmus megjelenési formáit és felekezeti közti áttekintést adjon annak babonás felhangjairól. A témaválasztás indokoltságát az adja, hogy elkeserítően alacsony a kapcsolódó szakirodalom/populáris irodalom arányszám, amely egyértelműen a félreértések és – még teológusok közt is – a tévhitek melegágya. A téma egyike azon területeknek, amelyek nem csupán felekezetek között, de azokon belül is megosztják a teológusokat és a híveket egyaránt. A tanulmány feltárja, hogy az egyes felekezetek képviselői miként viszonyulnak az exorcizmus bibliai vonatkozásaihoz, valamint hogyan alkotnak saját hagyományokat, integrálva a népi hiedelmeket az egyházi tradíciókba.

The aim of the study is to provide a comprehensive overview of the appearances of exorcism in Christian denominations, and the superstitions often attached thereto. The topic is an important and under-researched one: popular literature prevails in the field, with very little scientific inquiry, which gives rise to many misunderstandings and heterodox beliefs even among theologians. Exorcism is a divisive topic, both inter- and intradenominationally among theologians and laypersons. The study describes how the representatives of several denominations relate to biblical descriptions of exorcism and how they have created their own traditions, incorporating folk beliefs into ecclesiastical practices.

---

### 1. Bevezetés

Tanulmányom témaválasztása során különös jelentősége volt személyes érdeklődésemnek, valamint annak a ténynek, hogy a témában elkeserítően alacsony a szakirodalom/populáris irodalom arányszám, amely egyértelműen a félreértések és – még teológusok közt

is – a tévhitek melegágya. A téma egyike azon területeknek, amelyek nem csupán felekezetek között, de azokon belül is megosztják a teológusokat és a híveket egyaránt. Előrebocsátom, hogy a téma feldolgozását nem száonom provokációnak egyik felekezet számára sem, különös tekintettel arra, hogy személyes szolgálatom is tisztán ökumenikus jellegű, így a teljes objektivitást célul

kitűzve bízom benne, hogy mindenki talál majd elemzésben olyan információt, amely hasznára válhat.

A babonás exorcizmus cím kézenfekvőnek bizonyult, de talán némi magyarázatot igényel. A felekezetközi komparatív elemzésként azt a célt tűztem ki, miszerint dolgozatomban nem tartalmaz elfogult állásfoglalást, nem határoz meg egy „elfogadható” irányt, sőt még csak nem is minősít egyes gyakorlatokat, ehelyett pártatlanul vizsgálja különböző felekezetek szokásait a tématerületet illetően. A babonás exorcizmus kifejezés esetleg félreérthető lehet, így ennek eredetét elsősorban szeretném tisztázni. A babonás szó itt nem pejoratív, csupán egy jelző, amely minden olyan gyakorlatot takar, melyek eltérnek a Krisztusi útmutatás szűkszavú utasításaitól<sup>2</sup> – a fogalom e célú használatát a 15. századi teológus ikon, Johannes Nider vezeti be.<sup>3</sup> Ha ennek tükrében vizsgáljuk az exorcizmus praktikumát, akkor feltételezhető, hogy kizárólag babonás formában terjedt el minden felekezet soraiban, hiszen csaknem lehetetlen hozzá nem tenni és mégis a hívek számára is elfogadható formában végezni az ördögűzést. Ennek ellenére szem előtt kell tartanunk a Szentírás következő mondatát: „Aki nem marad meg Krisztus tanításában, hanem azon túllép, annak nincs Istene; aki megmarad a tanításban, azé az Atya és a Fiú.”<sup>4</sup>

De vajon lehetséges-e – sőt, ennél tovább lépve és igen óvatosan feltéve a kérdést, szükséges-e – úgy ördögöt/démont űzni, hogy semmilyen emberi hagyományt nem illesztünk hozzá? Kétségtelen, hogy minden ördögűző gazdagodik személyes tapasztalatokkal praxisa során, majd ezt tovább is adja utódjainak, és a bevált dolgokból ekként válik hagyomány, amely nem is volna aggályos, ha nem rendelkezünk e tekintetben konkrét szentírási utasításokkal. További kérdésként merül fel, hogy a Biblia – mint egyedüli tiszta forrás – mellé bekerülő „praktikus hagyományok” miként befolyásolják a célt elérni kívánó munkáját? Csupán egyfajta keretet adnak neki, avagy tartalmilag is változtatnak rajta valamely irányban?

A fenti kérdések megválaszolása előtt azonban még sokkal előrébb kell mennünk a dedukció rendjében és olyan alaptételeket kell megvizsgálnunk, mint például hogy van-e értelme az ördögűzésnek, létezhet-e megszállás napjainkban, valamint van-e adekvát változata a számtalan technikának.

Nyilvánvalóan tudományos suicidumra vetemedne az, aki ezen kérdések bármelyikében vitathatatlant eltökéltséggel foglalna állást, így egy olyan keresőútra indulok most, amelyen jól tudom, hogy nem várnak rám kész válaszok, ám ha a bizonyosság hajnali derengése átsejlik majd a ködön, én már sikernek fogom elkönyvelni, mert egy lépéssel közelebb kerültem az igazsághoz. A válaszfoszlányok keresése közben pedig feltérképezem továbbá azokat a tudományos, vallási és kulturális tényezőket is, melyek az ősatyák korától napjainkig dinamikus és permanens módon változtatják az exorcizmus megítélését. A lehető legszínesebb formában szeretném megvilágítani a témát, hogy ezáltal magyarázatot keressek a rendkívüli diverzitásra és a kapcsolódó hiedelmek sokaságára, meg-

vizsgálva azok torzító hatását és az integráció folyamatát, de nem utolsósorban eloszlassak számos tévhitet.

## 2. A téma indokoltága

### 2.1. Általános vélekedések

Kérdőíves felmérésem szerint az átlagember elképzelése az exorcizmusról – vagy ahogy a legtöbben nevezik: ördögűzésről, esetleg démonűzésről – nagyon egybecseng a mozivásznak horrorisztikus képével, ugyanakkor elegánsan elfelejti annak keresztény vonatkozásait.

A teljes terjedelmű tanulmányban szereplő, terminológia használati szokások vizsgálatának áttekintése során is könnyedén észrevehetjük, hogy a pogány közösségek az ördögűzés szó helyett inkább a démonűzést használják, ami egyértelműen magyarázható azzal, hogy – néhány eklektikus kivételtől eltekintve – panteonjuk a keresztények Istene mellett nyilvánvalóan a Sátánt sem tartalmazza. Márpedig az eladható filmek és populáris irodalmi alkotások elsősorban ezen szemléletre támaszkodnak, hiszen lényegesen könnyebben elfogadtatható egy Istentől eltávolodott generáció képviselőivel.

Különleges szempont, hogy valaki egyáltalán elfogadja-e az exorcizmus létjogosultságát, sőt, hogy hisz-e a megszállás lehetőségében. Rendkívül meglepő lehet, hogy a vélemények még felekezeteken belül és még a papság körében sem alkotnak homogén pajzsot a hívek feje felett, így meg sem lepődhetünk azon, hogy olyan diverz képet láthatunk, amilyennel a következőkben találkozunk majd.

Ehhez adódik az egyes felekezetek által bevont számtalan babonás elem, a „varázsigéktől” egészen az amulettekig. És mielőtt még azt gondolnánk, hogy pogány közösségekről esik itt szó, serényen előre bocsátom, hogy bizony kizárólag keresztény felekezetekre utalok.

A fentieknek köszönhetően, ez a jelentősen felhígult képzetvilág, áthatva a közvéleményt, már valami egészen elkorcsosult képet fest elénk ahelyett, amit a Szentírásból kiolvashatunk.

A következő alfejezetben tekintsük át, hogy milyen elképzelések jelennek meg az „utca emberének” fejében, ha kiejtjük a szót: ördögűzés!

### 2.2. Közvélemény kutatás

Az általános vélekedések feltérképezésére egy 150 fős, kvázi-reprezentatív felmérést végeztem, egyszerű kérdőíves formában, matematikai statisztikai módszerek felhasználásával.

Az eredmények között akadt igen meglepő is, jelen dolgozat méretkerete miatt most csupán ezek ismertetésére szorítkozom.

Az életkor és a megszállásba vetett hit korrelációs vizsgálata során megállapíthatóvá vált, hogy leginkább a 41 év feletti és a 20 év alatti korosztály fogadja el a possesszió lehetőségét. A 60 év feletti nem akartak válaszolni a kérdésekre, mely jelenség okának vizsgálata szintén egy érdekes perspektívája volna a projekt továbbfejlesztésének. Valamint feltűnő lehet, hogy azok, akik



nem fogadják el a megszállás létezését, kizárólag a 21-40 éves korosztályból kerülnek ki, amely anomáliára még keresem a magyarázatot, mivel nincs összefüggés vallást tiltó történelmi időszakkal, vagy egyéb általam ismert speciális terminussal.

Amikor a megszállásba vetett hitet az iskolázottsággal összekapcsolva vizsgáltam, meglepő eltéréseket tapasztaltam. Noha az eltérések szignifikánsak, de nem tükrözik azt az elvárást, miszerint a magasabb iskolai végzettséggel járó megnövekedett racionalitásra való hajlam csökkentené a megszállásba vetett hitet.

Megvizsgáltam azt az összefüggést is, amely a valóságosság és a megszállás tényének elfogadása között áll fenn. Ez volt talán a legmeglepőbb eredmény, hiszen kiderült belőle, hogy a legkevésbé azok hisznek a démoni megszállás lehetőségében, akiktől aktív hitéletük okán ezt leginkább várnánk. Ugyanakkor a legmagasabb eredményeket azoknál láthatjuk, akiknek van vallásos alapjuk, de már nem gyakorolják aktívan vallásukat. Feltételezem, hogy ebben az esetben a kiugrást a lelkipásztori kontroll hiánya okozza, amely megállapítás egybecseng a lelkészekkel készült interjúkból kiderült tényekkel.

A következő vizsgálat annak megállapítását célozta, hogy azok a személyek, akik a megszállás jelenségét elfogadják, mennyire látják hasznosnak az exorcizmust. Ebben az eredményhalmazban az egyik érdekesség, hogy egyöntetűen hasznosnak tartják a megkérdezettek csoportjának nem megszállástagadó tagjai az ördögűzést, míg a másik jelentős pont a visszacsatolás jelensége, amely a nem hívők 0%-os hasznosságát rátaja révén igazolja a válaszadók valid kitöltésének tényét.

Amikor azt vizsgáltam, hogy azok közül, akik szerint valódi haszonnal jár az ördögűzés, milyen megoszlásban bíznak a különféle exorcistákban, meglepődve tapasztaltam, hogy a többség úgy véli, bármilyen hivatalos személy képes az ördögűzésre, ám csupán elhanyagolható részük feltételezi a keresztény autoritás döntő szerepét. Ezzel szemben viszont jelentős hányaduk tette le a voksát mellett, hogy bárki képes az exorcizmusra, amely egy roppant melengető jele a biblikus hajlamnak, avagy csupán az emberi önhittség egy rejtőzködő bizonyítéka azáltal, hogy az ego korlátlan hatalmát vizualizálja.

Amikor azt vizsgáltam, hogy a válaszadók mekkora része feltételezi, hogy csak vallásos embereket érhet megszállás, különlegesen szignifikáns eredményre bukkantam, mivel a válaszadók 90%-a gondolta úgy, hogy bárki áldozattá válhat.

Nagyon érdekes megoszlást mutatott az is, hogy milyen eszközszükségletet gyanítanak a megkérdezettek az exorcizmus során. A kutatásba vont személyek 55%-a gondolta azt, hogy elengedhetetlenül szükséges valamely amulett, vagy egyéb védelmező eszköz, 10% tartotta úgy, hogy ezek csakis szentelmények lehetnek és 35 százalékuk gondolta fölöslegesnek az ilyen eszközök használatát.

Az utolsó érdekesség pedig annak feltérképezése során került elő, hogy a megkérdezettek mennyire érzik korrelálni a démonizációk valóságát a mozivászonon tapasztalható eseményekkel. A válaszadóknak egytől ötig

kellett osztályozniuk az összefüggést, amelynek átlaga 2,6 lett, és 17% mondta azt, hogy a valóság és fikció köszönőviszonyban sincs egymással, míg csupán 4% gondolta úgy, hogy a két dolog teljesen azonos.

Összefoglalva tehát a legjelentősebb érdekességeket, az exorcizmust elfogadók iskolázottságtól való függetlensége és az aktív vallásgyakorlástól való távolsága, a keresztény szereplők által az exorcista szerepének intenzív lebecsülése, a babonás eszközök használatának felértékelése, valamint Krisztus feltételezett szerepének csaknem teljes hiánya adta. A következőkben ezen anomáliák is értelmet nyernek majd és magyarázatuk hozzásegít a babonás exorcista szokások megértéséhez.

### 3. Az exorcizmus általános feltáró vizsgálata

Sajnálatos módon dolgozatomban antropológiai, néprajzi és pszichológiai aspektusait felvonultató fejezetei nem préselhetők jelen közlés keretei közé, így most csupán az érintett szokások

„szabványosítási” kísérletére szorítkozom. Meglehető lehet, ha elolvassuk Gabriele Amorth, a Vatikán nemrégiben elhunyt vezető ördögűzőjének rendszeres nyilatkozatait. Arról olvashatunk ezekben ugyanis, hogy a Római Katolikus Egyház püspökei nem mernek ördögűzést végezni, valamint arról, hogy a XVI. Benedek pápa által újjáélesztett exorcista rendszerben óriási széthúzás mutatkozik, mivel a papság nagy része egyszerűen butaságnak tartja az ördögűzést. Ez az ambivalencia egészen különlegesen megfeszített helyzetbe hozza a híveket, mivel a Vatikánból azt az útmutatást kapják, hogy a megszállás létező probléma, ami ellen ördögűzéssel harcolni is szükséges, míg a plébánosok jó részétől ennek ellenkezőjét hallják. Mindeközben pedig ha a püspökökhöz fordulnak – akiknek feladatuk lenne<sup>5</sup> –, azok nem vállalják az ördögűzést és sokszor nem is neveznek ki erre a feladatra megfelelő személyt.

Nagyon érdekes megvizsgálni, hogy milyen megfontolások alapján szemlélhetjük a megszállás és a kiűzés alapanyait. Noha dolgozatomban részét képezi egy általános démonológiai kitekintés is, ezt most a terjedelem okán nem áll módomban közölni.

#### 3.1. Típusok és gyökerek

Az exorcizmusmal kapcsolatos tipológia rendkívül szerteágazó, hiszen meg kell vizsgálnunk a megszállás és befolyás formájának, tárgyának, az ördög viselkedésének, a kiűzésnek – itt ráadásul két szempont szerint –, a fertőzöttségnek, valamint a hatásmechanizmusoknak a típusait egyaránt. Nem egyszerű feladat mindez, hiszen a legtöbb ördögűzéssel foglalkozó – nem fiktiiv – irodalom nem végzi el ezeket a tipizálásokat, így a vatikáni iskola néhány száz éves besorolási tapasztalatait kellett feldolgoznom és letisztázni, elvégezve a kategorizálást és kialakítva a legfontosabb típusrendszereket. Az így kialakított szisztéma rendkívül bősz, így jelen írásnak teljes terjedelmében szintén nem képezheti részét, ám né-



hány fontos megfontolást mindenképpen szeretnék megosztani, helyenként csupán vázlatpontok megjelölésével. Hangsúlyoznom kell, hogy a következőkben ismertetett besorolások nem képezik részét egyetlen tankönyvnek sem, azokat a szakirodalmak feldolgozása után magam alakítottam ki a terjedelmesen megfogalmazott leírásokból, valamint a bőséges kazuisztika alapján. A vatikáni ördögűzők óriási szerepet tulajdonítanak a megszállások kialakulásában a rontásoknak. Ezek mechanizmusában mindenféle hiedelemtárgyak használatát és különféle szertartásokat állítanak a középpontba. Attól tartok, hogy ez már annyira túlhaladja a bibliai képet, amit nem lehet máshová sorolni, mint a népi hiedelmek körébe, és ekként nem is tárgyalhatom egy olyan dolgozatban, ami szentírási alapokon nyugszik. Mindenesetre egyes fejezeteknél utalok majd érdekességekre, amik rontásképzetekhez kapcsolódnak, de úgy gondolom – és ez csupán személyes véleményem –, hogy egy rontás kísérletével a gyakorló leginkább a saját lelkét veszélyezteti és nem azt, akit meg kíván rontani. Ez a téma viszont egy külön dolgozatot is megérne, így a későbbi kifejtés lehetőségében bizakodva lépek most tovább.

A megszállás formái után annak típusait érdemes következőként górcső alá venni. Itt kétféle besorolást is meg szeretnék említeni. Az első az Amorth-féle tipológia,<sup>6</sup> melyben a következő változatokat láthatjuk:

- A sátán által okozott külsődleges fizikai kínok
- Ördögösség, ördögtől való megszállottság
- Az ördög által okozott kínok, gyötrelmek
- Ördögi lidércnyomás

Külön kategóriaként szerepel ebben a besorolásban az ördögi átok állatokon, házakon és embereken, melyeket a fent kifejtett okból itt most nem tárgyalok.

Egy másik, ám sokkal inkább történeti szempontból érdekes kategorizálás a Nider-féle tipológia,<sup>7</sup> mely a következő három csoportot tartalmazza:

- Mánia
- Teljes megszállás
- Képzeltbeli megszállottság

Egy lényegesen egzaktabb és tudományos célra alkalmasabb besorolási modellt találunk Bamonte munkásságában, mely a Római Katolikus Egyház Istentiszteleti és Szentségi Kongregációjának, valamint az Ördögűzők Nemzetközi Szövetségének nomenklatúráján alapul. Az alábbi kategóriák önmagukban az ördögi befolyás fokozatainak is tekinthetők, de nem szabad elfelejtenünk, hogy gyakran nincs éles határvonal az egyes állapotok közt, sőt az összefonódások sem ritkák. A tipológia a következő struktúra szerint alakul:<sup>8</sup>

- Ördög rendes tevékenysége
- Ördög rendkívüli tevékenysége
- Helyi fertőzöttség
  - Zaklatás
  - Lidércnyomás
  - Megszállás

Okvetlenül ki kell térnünk arra az altípusra is, amely az Ördöggel való szövetségből származik. Ebben az esetben az áldozat valamely okkult rítus alkalmával kínálkozik fel a Sátánnak, majd hamis reményeit kergetve köt

vele alkut. Ennek következtében bármelyik fenti befolyástípus kialakulhat, különösen akkor, amikor csalódását követően ki akar hátrálni az egyezségből.

Ezen túlmenően a fenti struktúra a legalkalmasabb arra, hogy rajta keresztül egy fontos terminológiai anomáliára hívjam fel a figyelmet. A possesszió és az obszesszió szavak használata számos esetben keveredik, valamint hibásan kerül definiálásra még egyházi dokumentumokon belül is.<sup>9</sup> A helyes alkalmazás – a szavak értelmének vezérfonalként való felhasználás révén –, ha az obszessziót a lidércnyomásos esetekre, míg a possessziót csakis a teljes megszállásra tartjuk fenn, míg általánosságban, valamint az ezektől eltérő esetekre a démoni/ördögi befolyás kifejezést részesítjük előnyben.

Az ördögi támadási területek vizsgálata kísértetiesen hajaz a népi hiedelmek csapásmagyarázó elveire. Zavarba ejtő, hogy ugyan némely pont nyilvánvalóan kapcsolódhat a sátáni tevékenységhez, ám a többség egyértelműen átcúsúszik abba a kategóriába, amellyel leginkább látókat szokás felkeresni. Eszerint az ördögi befolyás öt területen hathat, melyek a következők:<sup>10</sup>

- Az egészség területe (itt egy parányi részletezést szükségesnek látok)
- Váratlan és megmagyarázhatatlan betegségek tartoznak ide, különös tekintettel a fej és a gyomortáj fájdalmaira, valamint gyógyíthatatlan, halálos betegségekre. Nem tudok szabadulni a gondolattól, hogy ha a démon legnagyobb félelme a test elhagyásában gyökerezik, akkor miért idézne elő olyan kórt, ami közvetlenül ehhez vezet?
- Az érzelmek területe
- Az üzleti élet területe
- Az életkedv területe
- A halál utáni vágyakozás

A következő terület a megszálló démonok számának besorolása. Egyszerű a feladat, hiszen csupán az egyereses és a többszörös megszállást kell elkülönítenünk, melyre már a Szentírás is remek példákkal szolgál.<sup>11</sup>

A praktikum szempontjából lényeges csoportosítás az ördögök viselkedésének felosztása különböző fázisokra.<sup>12</sup>

- Mielőtt felfedeznék
- Ez alatt főként azt a szakaszos jelenlétet értjük – számos rejtélyes betegséggel, valamint testi jelekkel –, melynek során legtöbbször fokozatosan keríti hatalmába a megszálló az áldozatot. Világos pillanatnak nevezzük azokat a rövidebb-hosszabb időszakokat, amikor a jelenlét semmilyen tünete nem tapasztalható.
- Ördögűzés alatt
- Az első jelenség mindig a rejtőzködés, hiszen a Sátán célja a megtévesztés. Néha hosszasan bujkál, hogy becsapja az ördögűzőt, de a kitaró imádságnak és Krisztus nevének nem tud ellenállni. Ekkor háromféle további viselkedésformát tanúsíthat:
  - Agresszív: káromkodva, dühöngve, gúnyolódva, ócsárolva és néha emberfeletti izomerővel támadva.
  - Csendes: az erejét fitogtató démon úgy tesz, mintha nem is zavarná a procedúra, ekkor elsősorban

- a szemén látszik először a zavar, majd tikkelni kezd, vagy kényszeres mocorgásba kezd.
- Kooperatív: ha úgy tűnik, hogy a démon együttműködik, akkor biztosan csal. A célja, hogy mindenáron ragaszkodjon a megszállott testének uralmához, így kizárt, hogy az együttműködésének saját érdekén kívül más mozgatórugója legyen.
  - Távozását közvetlenül megelőzően  
Ez az alkudozás, a fenyegetőzés, a kétségbeesés és a rettegés szakasza. Ilyenkor fordul elő leggyakrabban, hogy az áldozat véget akar vetni az eljárásnak és nem tér vissza a következő alkalomra. A démon alkuiiban a szerzők teljes egyetértése szerint soha nem szabad részt venni és nem alakulhat ki a legkisebb részvét sem iránta.
  - Megszabadulás után  
A megszabadulást követő viselkedés leírásában a szerzők önellentmondásba keverednek, hiszen helyenként arra utalnak – magyarázva a démonok exorcizmustól való félelmét –, hogy a kiűzés követően olyan helyre kerülnek, ahonnan nincs kiút. Ugyanakkor máshol figyelmeztetnek a visszatérésre való vágyukra és lehetőségükre, mely a szentírási alap okán számomra is lényegesen elfogadhatóbbnak is tűnik.<sup>13</sup>  
A következő nagyobb csoport a kiűzés típusainak csoportosítása, mely igen sokrétű és néhol átfedéseket is mutat:
    - Rítus szerint
      - Ördögűzés  
Fontos szem előtt tartani, hogy a római rítus követői számára az ördögűzés kizárólag az Római Katolikus Egyház által létesített szentelmény, így bármi, amit nem római rítus szerint felszentelt pap végez – még ha azonos tartalommal is teszi – nem nevezhető ördögűzésnek és a személy sem hívható ördögűzőnek.<sup>14</sup> Ennek megfelelően bármilyen egyéb eszköz csupán szabadításnak számít.<sup>15</sup> Véleményem szerint ez több ponton is ütközik a Szentírás szavaival, de természetesen nem tisztem, hogy ítélek ezek ügyben.
      - Szabadítás  
A szabadítás tehát nem más, mint az ördögűzés bármely nem oficiális, vagy a rómainál eltérő felekezet által végzett formája. A római hagyományban erre külön eszközök szolgálnak, melyeket bárki kiszolgáltathat és imádságok formájában érhető el. Ezen imák közül kettőt a 2. számú melléklet tartalmaz.
    - Forma szerint
      - Egyszerű exorcizmus  
Az új katekizmus ezzel a névvel illeti a bárki által elvégezhető formulákat, de idetartozik az a felszínes rítus is, amely a keresztelendő személyek felkészítése során zajlik le.<sup>16</sup>
      - Ünnepeles exorcizmus  
Az ünnepeles forma maga a „nagy rítus” melynek módszereit a későbbiekben ismertetem.
  - Formula szerint  
A Rito degli esorcismi preghiera per circostanze particolari 61., 81., 83. pontjai, valamint I. számú függeléke 9. pontja szerint<sup>17</sup> az ördögűzés a római szertartások során szerint kétféle formularitásba mehet végbe, melyek sok esetben egymást váltják, vagy akár keverednek is.
    - Parancsoló  
Parancsolónak akkor tekintünk egy formulát, amikor az ördögűző a Bibliában meghatározott módon, Jézus Krisztus nevében, ellentmondást nem tűrve, határozottan utasítja a démon az áldozat testének elhagyására.
    - Könyörgő  
Ezen formula biblikussága már jóval elgondolkodtatóbb, mivel itt Jézus nevének alkalmazása helyett egy könyörgő imádságot mond el az exorcista – néha csupán magában –, melynek során különféle közbenjárókat szólít meg, Jézus Krisztustól, Márián keresztül, egészen a szentek és angyalok legváltozatosabb palettájáig.
  - Cél szerint  
Noha az exorcizmus célja egyértelmű lehet, mégis két típusra kell osztanunk. Nincs szükségképpen éles határ a kettő között, hiszen az első forma átmenet közben a másodikba, ám mindenképpen el kell különítenünk, mivel eltérő a céljuk:
    - Diagnosztikai  
A diagnosztikai célú ördögűzést a vatikáni iskola annak eldöntésére használja, hogy véglegesen eldöntse, fennáll-e a démoni megszállás, vagy sem. Az idetartozó módszereket a következő fejezetben ismertetem részletesen.
    - Terápiás  
A terápiás célú alkalmazás az ördögűzés klasszikus esete, melyben – miután bebizonyosodott a gonosz jelenléte – a meghatározott rítusok szerint végbemegy a kiűzés.
- A következő kategorizálás a fertőződés okait veszi sorra. Ezek a következők lehetnek:<sup>18</sup>
- Isten engedélyével történő fertőződés  
A különböző szerzők azokat az eseteket sorolják ide – főként szentek életének kázusait alapul véve –, amelyekben azt feltételezik, hogy Isten az áldozat szenvedésén keresztül tanít hitre sokakat és erősíti meg az annak alávetett személyt. Ezt a lehetőséget már Aquinoi Tamás (Kommentár a Zsidókhhoz írt levélhez 12,6) és Aranyszájú János (Harmadik szentbeszéd a démonokról) is megemlíti.<sup>19</sup>
  - Rontás következtében beálló fertőződés  
Ahogy korábban jeleztem, ennek a dolgotnak nem lehet tárgya a rontásokra vonatkozó hiedelemrendszer, miután – azon kívül, hogy cseppet sem biblikus – alapos kidolgozása óriási terjedelmű lenne.
  - Súlyos bűn állapotában való csökönös kirtartás  
Azok az esetek sorolandók ide, ahol a bűnök általi kötöttségéből fakad a megszállás, miáltal a Sátán egyre mélyebbre sodorja bűnei örvényében az embert.

– Az ördögtől megrontott személyekkel vagy helyekkel való kapcsolat

A vatikáni ördögűzők meggyőződése, hogy minden találkozás az ördöggel a fertőzőtség egy bizonyos fokát hozza létre. Ez megnyilvánulhat egy enyhe fej, vagy gyomorfájásban, de akár komplett megszállásban is.

Azt is láthatjuk ezen iskolák legjelesebb képviselőinek rendszeres megnyilvánulásából, hogy a megszállás elkerülésének egyik legfontosabb alappillérenek a sátánista, spiritizta, okkult és egyéb nem-keresztény dolgoktól való tartózkodást tartják. Amorth – „az ördögűzők pátriárkája” – és Bamonte – az Ördögűzők Nemzetközi Szövetségének elnöke, Róma ördögűzője – is ezen veszélyeket állítja a fertőződés okainak középpontjába, amin nem is kell meglepődnünk annak ismeretében, hogy mindketten a fenti motívumok felszámolására tették fel az életüket (ami talán kissé paradoxnak tűnhet, hogy utóbbi szerző egyik művének címe: *Come liberarsi dalla superstizione, avagy hogyan szabaduljunk meg a babonáktól*)

A fentiekben már gazdagon felfedezhetők az egyes pontokban rejtőz babonás vonások, ám a következtetések levonásáig még sok-sok tárgyalni való áll előttünk.

### 3.2. *Eszköztár és metódusok*

Az exorcizmusnak csupán két lépése van, melyek néha még akár fuzionálhatnak is. Az első a diagnózis felállítása. Ezen szakasz során fel kell deríteni, hogy jelen van-e a démon az áldozat testében, vagy sem. A pontos felderítő módszereket a következő fejezetben ismertetem. A diagnózis felállítását követően, amennyiben bebizonyosodik, hogy nem áll fenn megszállás, akkor a neves ördögűzők egy áldás után hazaküldeni javasolják a segítségkérőt, ami véleményem szerint nagy felelőtlenség, hiszen ez nyilvánvalóan nem oldja meg az áldozat – néha igen súlyos – problémáját, még ha az nem is démoni természetű. Az alkalmazott módszerek általánosságban annak függvényében kerülnek kiválasztásra, hogy milyen típusú befolyásról van szó. Ha nem jutott el a démon a megszállásig, akkor egyes szerzők elegendőnek érzik a rendszeres imádságot, a szentségek vételét, az alamizsnázkodást, a tiszta keresztény életvitelt és a megbocsátást, valamint az Úr mellett a Szűzanya, a szentek és az angyalok rendszeres bevonását az áldozat életébe. Amennyiben igazolhatóan és kétséget kizáróan jelen van a testben a tisztátalan lélek, úgy megkezdődik a kiűzés, általában már az első ülésben. Ennek a szakasznak részét képezi a démon beszéltetése. Noha a démonok a legtöbb leírás szerint rendkívül szűkszavúak, nem is szabad törekedni a túlságosan hosszas párbeszédre, hiszen minden felesleges szó kiszolgáltatottá teszi az ördögűzött és félrevezetésére adhat módot. Ennek ellenére van néhány információ, melyeket meg kell tudakolni az ördögűzés során. Ezekről a szertartáskönyv rendelkezik:

- Mi az ördög<sup>20</sup> neve?
- Vannak-e jelen más ördögök is az áldozat testében?
- Ha igen, akkor hányan?
- Mikor és hogyan lépett be a gonosz az illető testébe?
- Mikor fog/fognak onnan távozni?

További része ennek a szakasznak a különféle imák és szentelmények segítségével történő fásasztás, majd az újra és újra visszatérő kiutasító parancs. Amorth, Candido és Bamonte egyaránt javasolja, hogy érdemes a Sátánt olyan kifejezésekkel „piszkálni”, amik dühítik. Ez elősegíti az ördögűzés gyors és sikeres kimenetelét.<sup>21</sup> A parancs mindig Jézus nevében történik és egyértelmű távozásra szólít fel. Ebben a szakaszban sem lehet helye alkudozásnak és kérések teljesítésének. Itt merül fel a rendszeresség kérdése. Szinte soha nem elegendő egyetlen alkalom,<sup>22</sup> sőt a beszámolókat általában több hónapig, vagy akár évig, heti egy kiűző ülésről számolnak be,<sup>23</sup> nem beszélve azokról az esetekről, amikor a démonűzést nem koronázza siker.<sup>24</sup> Meg kell jegyezni, hogy már Origenész is határozottan kijelenti, a makacs démonok esetében sincs szükség a kiűzéshez semmi másra az imádságon és a böjtölésen kívül.<sup>25</sup> Ezen idő alatt – de a sikeres kiűzést követően is – teljes életmódváltás kívánatos a modern szerzők véleménye szerint, melynek során az áldozat rendszeres hitélettel, gyónással, valamint a szentségek gyakori magához vételével segíti a folyamatot, vagy akadályozza meg a kiűzést. Egy-egy alkalom hossza néhány perctől, akár több óráig is terjedhet, de a tapasztaltabb ördögűzők arra intenek, hogy eleinte mindig rövid alkalmakkal kezdjünk. Fontos javaslatként fogalmazódik meg továbbá a legtöbb szerzőnél a nevezéktan és az imák nyelvének kérdése. Ez mindenféle misztikus tartalmat nélkülöz – így nem is sorolható a babonás elemek közé –, ugyanis célja egyrészt az áldozat oltalma a tévképzetektől, másrészt pedig a démon jelenlétének tesztelése. Az oltalom arra vonatkozik, hogy ne engedjünk téves következtetések kialakulásának táptalajt fejlődni azáltal, hogy például elhangzik az ördögűzés szó – ehelyett az áldás szó használata az általános javasolt –, vagy egy esetleges szabadító imádság részeként, érthető formában megfogalmazódik maga a kiűzés. Ebben az esetben az áldozat még akkor is produkálhat tüneteket, ha amúgy a problémáinak nincs is démoni háttere. A tesztelés célja pedig a nyelveken szólás kiprovokálása anélkül, hogy az áldozat értené, mi is lenne a feladata.<sup>26</sup> Az imák kiválasztásához a szertartáskönyv nyújt segítséget, de rendkívül érdekes például a XIII. Leó pápa látomását követően lejegyzett és a II. vatikáni zsinatig minden mise után letérdelve elmondott imádság a Szűzanyához és egy másik, Szent Mihály arkangyalhoz, melyeket ebben a helyzetben is előszeretettel alkalmaznak. A teljes kép kialakítása kedvéért szeretném példaként felidézni e második imádság rövid szövegét: „Szent Mihály arkangyal, védelmezz minket a küzdelemben, a sátán gonosz kísértései ellen légy oltalmunk! Esedezve kérjük: Parancsoljon neki az Isten! Te pedig, mennyei seregek vezére, a sátánt és a többi gonosz szellemet, kik a lelkek vesztére körüljárnak a világban, Isten erejével taszítsd vissza a kárhozat helyére!”<sup>27</sup>

Az ördögűzés során elfogadott pozíció nagy változatosságot mutat. Az ördögűző általában áll, az áldozat pedig ülhet, vagy állhat, szemben, vagy háttal neki. Az exorcista keze legtöbbször az alany fején nyugszik. Az eseményen kívánatos rokonok, vagy barátok bevonása,

akik nem csak megnyugtatólag hatnak az áldozatra, de le is fogják őt a kellő pillanatokban, amikor a démon viselkedése az agresszív szakaszba lép.

A használt eszközök diverzitása óriási, amely egyértelmű jele a babonás és Szentírást felülíró szokásoknak. A leggyakrabban alkalmazott kiegészítők a következők:

– Stóla

A papi hatalom jelképe, így az egyik „legnagyobb fegyver”. Használata az áldozat nyakára tekerve, vállára fektetve, vagy az esetleges daganatokra és más testi jelekre, fájdalmas pontokra nyomva történik.

– Szentelmények

Különösen nagy szerepe van ezek közül is az exorcizált víznek – vagy legalább szenteltvíznek, olajnak és sónak. A szertartáskönyvből a papnak el kell mondania megfelelő imákat az eszközök „exorcizálásához”, majd hittel szükséges használnia azokat.<sup>28</sup> A következő példa jól szemlélteti, hogy miként keveredik bele a népi hiedelem a vallásos szertartásokba. Ugyanis a fenti szentelmények közül a só arra is szolgál, hogy az ördög által megszállt házak küszöbére és a szobák négy sarkába helyezték, ezáltal távol tartva onnan a gonoszt. Sőt, gyakori a három szentelmény összekeverése, majd az áldozattal való megitatása, hogy ezáltal kihányják, vagy kiürítsék azokat a tárgyakat, melyek révén – általában rontáshoz kapcsolódva – az ördög megszállta őket. Ezen a ponton helyénvalóbbnak érzem, ha nem a saját szavaimat használom, hanem idézem Gabriele Amortot, a leghíresebb és nemrégiben elhunyt vatikáni ördögűzőt: „Láttam, ahogy üvegcserepek, vasdarabok, hajszálok, csontok távoztak az emberekből, de előfordultak műanyag tárgyak is, amik macska-, oroszlán- vagy kígyófejet ábrázoltak.”<sup>29</sup> Ezen képzetek egyébként egyáltalán nem mondhatók új keletűnek, hiszen már a 15. századi exorcizmusok leírásánál is találkozhatunk velük, szinte teljesen azonos formában.<sup>30</sup>

– Feszületek

A feszületeket, mint Krisztus szimbólumait a megszállott bőrrehez nyomva, vagy homlokára téve alkalmazták.

– Szentképek

Számtalan képet használnak erre a célra, de a leghatásosabbnak a Máriát, illetve Mihály arkangyalt ábrázoló műveket vélik.

– Ereklék

A szentek tárgyainak nagyon komoly hatást tulajdonítanak mind a diagnózis, mind pedig a kiűzés szakaszában. Ezek felmutatásával, áldozattal történő megérintésével, vagy néha csupán birtoklásával operálnak.

– Rózsafüzér

A rózsafüzér ereje az alkalmazók szerint egyrészt a rajta függeszkedő feszületben, másrészt pedig a Máriához fűződő szoros kapcsolatában rejlik.

– Egyebek

Érdekes történeti adalék, hogy már Szent Jeromos is

megemlíti<sup>31</sup> a drágakövek és fűvek alkalmazhatóságát az ördögűzés során, ám mindezt a ráolvasások szigorú tilalma mellett teszi. Ezáltal egy különleges perspektíva tárul elénk a babonás szokások felhasználásának történelmében.

Hogy milyen szentírási igehely támasztja alá ezen eszközök – és a szinte végeláthatatlan további arzenál – használatát, azt nem volna értelmes firtatni, ehelyett elegendő csupán körülnéznünk az európai népek hiedelemszokásai közt, és meglepődve megtapasztalni, hogy mindegyikre találunk közöttük szekuláris példát. Érdekes azonban ezen hiedelmek túlélése, amire a zárófejezetben keressék majd logikus magyarázatot.

### 3.3. Démonazonosító módszerek

A római szertartáskönyv szerint az ördögösségnek három biztos jele van:<sup>32</sup>

– Nyelveken szólás

Ez olyan idegen nyelveken való megszólalást jelent, amelynek ismerete nem tartozhatott az áldozat készségei közé. Ennek kiprovokálására lehet hasznos a latin, vagy görög nyelvű kérdésfeltevés. Noha a démon rejtőzködni akar, de önteltsége arra sarkallja, hogy bizonyítsa ismereteit, ezért a megadott nyelven válaszol a feltett kérdésekre, vagy bocsátkozik sértegetésbe.<sup>33</sup>

– Emberfeletti erő

Sok beszámoló örökíti meg, ahogy az – akár törékeny női – áldozat szekrényeket kap fel, vagy leteperi az ördögűzőt és négy-öt megtermett férfi sem tudja lefogni. Ilyen esetre példát az Apostolok Cselekedeteiben is láthatunk.<sup>34</sup>

– Titkos dolgok ismerete

Ekkor az áldozat olyan rejtett dolgokról számol be, amelyekről nem lehetne tudomása. Néha meglepő fordulatként az ördögűző, vagy más jelenlévők titkait árulja el.

A fenti jelek mindig az ördögűzés során merülnek fel és azt megelőzően nem.

Ezen három jelen kívül van egy rendkívül érdekes vonás, ami néha még protestáns exorcizmus kapcsán is megjelenik, ez pedig a szent dolgoktól való irtózás. A démon jelenlétének felderítésére az Úr szavait, egyházi imádságokat, vagy egyéb – „földi” – szentségeket vonultatnak fel, majd éberén fürkészik az áldozat reakcióit. A beszámolók szerint ezek hallgatása, érintése, vagy fogyasztása elviselhetetlen számára, de legalábbis dühítő. Jómagam úgy látom, hogy az adekvát azonosítás – de a kiűzés esetében sincs ez másként – az olyan eszközökben rejlik, melyek nem csak démonokat dühíthetnek fel. Ennek a meglátásomnak a részletezésére a Protestáns kritika című fejezetben térek ki.

A vatikáni ördögűzők rendelkeznek speciális diagnosztikai eszközökkel is, úgy mint a ruházat titkos megáldása, vagy a látnokok igénybevétele. A diagnózis felállításához akkor alkalmazják a ruházat titkos áldását, ha az áldozat nem hajlandó az exorcista paphoz járulni. Ekkor a ruháit a családtagok elviszik az ördögűzőhöz egy áldás erejéig, majd visszateszik a többi ruhanemű



közé, és hosszú ideig figyelik, hogy felveszi-e azokat, vagy sem. A látnokok kérdésköre ennél is aggasztóbb, ha a szentírási alapokat tartjuk zsinórmértéknek. Ebben az esetben ugyanis az ördögűzésen olyan tisztánlátók vesznek részt, „akiknek hitelességét megítélni az egyházi tekintélyre tartozik” (ahogy Amorth fogalmaz), és róluk azt feltételezik, hogy képesek érzékelni, valamint egyértelműen azonosítani a démont, ezáltal segítve az ördögűző pap munkáját.<sup>35</sup>

A démoni jelenlét „bizonyosága” után következik a pontos azonosítás, melynek céljára a kikérdezés és a szövényes démonológiai jellemzőknek megfelelő besorolás szolgál, ám ezek már nem a diagnosztika, hanem a kiűzés tárgykörébe tartoznak.

Rettentő érdekes a híres Candidónak és a tanítványainak – a Vatikán legnevesebb ördögűzőinek – elmélete és egyben gyakorlata. Úgy vélik, hogy az őt érzék a megszállás kulcsfontja, de ezek közül is a szem a leginkább kitüntetett. Két ujjukat tehát könnyedén a beteg szemére helyezik, majd az ima egy pillanatában felnyitják a szemhéjat és a pupilla állásából vonnak le következtetéseket. Ha a pupillák felfelé néznek, skorpiók, ha lefelé, akkor kígyók a megszállók, sőt, ha majdnem el is tűnik alul, akkor maga a Sátán az. Úgy vélem, ennél a módszertannál bátran és mindennemű sértő szándék nélkül is kijelenthetjük a babonás felhangok jelenlétének tényét.

#### **4. Protestáns kritika, avagy nem Szentlelket űzünk véletlenül?**

Nehéz pártatlannak maradni annak ellenére, hogy nyilvánvalóan nekem is van személyes meggyőződés a témában, ám ha tudományos vizsgálat céljával boncolgatom a szokásokat, akkor a lelki indíttatású, szubjektív állásfoglalás áldása nem adatik meg számomra. Az alcím könnyedén félreérthető, hiszen a kritika szó általában negatív színezettel társul, ám esetemben nem ez a célja. Jelen szakaszban csupán a Bibliához való hűség és a népi hiedelemrendszerek kereszttüzebe szeretném állítani a megismert és még le nem írt mozzanatokot.

A korábbi fejezetekben számos olyan példa olvasható, amely nélkülözi a szentírási alapokat, így most egy számomra rendkívüli dilemmát szeretnék bemutatni.

Ha figyelmesen megismerjük az előző fejezet struktúráit, a démonok azonosítására három olyan tünet is szolgál, amely összetéveszhető lenne a Szentlélek munkájával. A nyelveken szólás, valamint a titkos dolgokról való beszámoló a jól ismert karizmák körébe tartoznak. Van azonban egy olyan pont, amelynek boncolgatásával bízom benne, hogy senkit sem fogok megbotránkoztatni. Ez pedig a „földi” szentségek démonbosszantó hatása. Elfogadom, hogy egy démont bosszanthatnak az ilyen jellegű tárgyak és szertartások, és nem feltétlenül azért, mert ab ovo tart tőlük, hanem mert azok sokak hitét és Krisztusba vetett bizalmát jelképezik. Képzelnék viszont el azt, hogy egy a Szentlélek által átitatott személyt mennyire bosszanthat egy-egy olyan pillanat,

amikor számára esetleg értéktelen tárgyak és mozzanatok szentként való feltüntetésével és kvázi imádatával találkozunk. Nem válhat-e ki szent dühöt egy Lélek által vezetett emberből például az ereklyeként tisztelt Pio kesztyűje,<sup>36</sup> amit az orra alá dugnak, a szenteltvízzel való meghintés,<sup>37</sup> vagy éppen a különösen nagy előszeretettel alkalmazott/ünnepeelt Szent Mihály és egyéb szentképek felmutatása,<sup>38</sup> de akár a valószínűtlenül Krisztus keresztdarabkáiként őrizgetett és óriási tisztelettel övezett fadarabok érintése,<sup>39</sup> sőt számomra érthető továbbá, hogy dühíti a gyóntatás<sup>40</sup> és a rózsafüzér, vagy a Máriához és szentekhez címzett vég nélküli kiűző/védelmező imádságok. Sokadszor mondom, hogy nem elítélni kívánom az egyes felekezetek által a mindennapi liturgia részeként is alkalmazott tárgyakat, cselekedeteket és módszereket, csupán felvetek egy olyan eshetőséget, ami akár számtalan valóban szent ember élethosszig – de legalábbis évekig – tartó gyótréséhez vezethetett. Ahogyan minden a témában alkotó szerző megfogalmazza, sok esetben évek alatt sem érnek el eredményt az ördögűzéssel. Nem lehetséges, hogy azért, mert néha a Szentlelket űzik véletlenül?

Oly egyszerű betartani a Szentírás parancsait és ugyanakkor éppen olyan nehéz is. A Végkövetkeztetések című fejezetben kifejtem majd részletesebben, hogy mi okozhatja a torzulásokat és milyen motivációk mentén jut el a szentírási igazság egy az ember által alkotott hagyományok alárendelt pozícióba. Így most csupán egyetlen általános és rendkívül egyszerű, valamint kézenfekvő kérdést fogalmazok meg. Ha az azonosítás során imádságot szeretnék használni, akkor miért nem alkalmazzák a számtalan formula helyett inkább az Úr imádságát?<sup>41</sup> Avagy a kiűzés során miért nem használják inkább a számos szentírási szövegrészlet bármelyikét, ha már ezeket tálcán kaptuk a kánon által? A kérdés leginkább pedig az, hogy ha Krisztus az ördögűzéshez tömjén, valamint szenteltvíz használatát kívánta volna tőlünk, akkor vajon nem jelezte volna-e számunkra, akár csak egy példázat, vagy bármely képes formában ezt a szándékát? Ha nem elegendő az Ő neve és egy kevés böjt, meg imádság, akkor vajon hagyta volna, hogy az Őt követők védtelenül induljanak csatába a Sátán ellen és nem árulta volna el a „titkos fegyverek” mibenlétét nekünk?

#### **5. Népi hiedelmek szerepe**

A korábban is idézett hiedelem-elemek mellett találkozhattunk egyházi tanácsra – a személyekre és ajtókra helyezett ördögtávoltartó szentképektől kezdve egészen a szentelt sóval való körbeszórásig számtalan babonás képzetrel.<sup>42</sup> A népi hiedelmek – melyek ellen az egyházak eredendően küzdenek – tagadhatatlanul helyet kaptak a klerikus szokásokban, és ez különösen igaz azon ágakra, amelyek apotropaikus funkciókkal bírnak. Véleményem szerint a hiedelmek ilyen mostoha körülmények között történő túlélésének okai lehetnek:

– Az elhanyagolt terület

Minden olyan terület, amely nem áll az egyházi gé-

pezet középpontjában, könnyebben szenved el észrevétlen változásokat.

– Kényszeredett önállóság

Mivel az exorcizmus szinte minden egyházban amolyan „mostohagyermek”, így a doktrinális szabályozottsága nem következik be, vagy hiányos és elavult marad.

– Kontroll hiánya

Úgy érzem, hogy az egyházi „középvezetők” csak ritkán vállalják fel az állásfoglalás felelősségét e témában, hiszen kicsit hasonló ez János kerestségének kérdéséhez,<sup>43</sup> amire az adott körülmények között lehetetlen mindenként kielégítő választ adni. Állásfoglalás hiányában viszont nem lehet kontrollt gyakorolni, amely folyamat pedig végső soron „szabad rabláshoz” vezet.

– Falusi réteg igényeinek kiszolgálása

Ahhoz, hogy a különféle hiedelemkörökben nevelkedő emberek bízni tudjanak az egyházi exorcista eljárásokban, a legrövidebb út, ha az azt végzők beolvasztanak egyes elemeket a népi babonáság világából. Ahogyan az a karácsonyi ünnepkör időzítésével, vagy éppen Artemisz istennő Istenanyával való kiváltása kapcsán történt, analóg módon ment végbe az ördögűző technikák „elpogányosodása” is.

A fentiek együttesen produkálták és állítják elő ma is a babonás exorcizmus dinamikus eszme- és gyakorlatrendszert.

## 6. Interjú 10 felekezet lelkipásztorával és egy korábbi megszállottal

Munkám egyik támasza az az információhalmaz, melyeket első kézből szereztem be, gyakorló lelkésztől, valamint egy korábbi megszállottól. Az interjúk teljes szöveganyagát jelen dolgozatba foglalni nyilvánvalóan lehetetlen, így most csupán a hosszas fejtegetés során levont következtetéseket sorolom fel. Fontos szempont volt – később ennek indoklását részletesen is ismertetem –, hogy a megkérdezett lelkipásztorok azonos kulturális és társadalmi körülmények között éljenek, valamint szolgáljanak. Az interjúkat kiterjesztettem a történelmi és evangéliumi egyházakra csak úgy, mint enyhébb és erőteljesebb karizmatikus jellemzőket mutató gyülekezetekre/pásztorokra. Néhány fontos megjegyzést érdemes szem előtt tartani az eredményeket szemlélve. A „Babona-index” elnevezésű jellemző azt a számított értéket tartalmazza, mely minden egyes szentírási tanítástól eltérő válasz hatására eggyel növekszik. A római katolikus felekezet esetében nem készítettem külön interjút, két okból. Egyrészt bőséges szakirodalom áll rendelkezésre, vatikáni állásfoglalásokkal, mely alapján az adatok alaposabban elemezhetővé váltak, mint az egy egyszerű interjú során lett volna. Másrészt pedig ezt az interjút a közelgő vatikáni látogatásom során, a vezető ördögűzők egyikével szeretném megvalósítani. A legtöbb résztvevő logikailag konzekvens módon válaszolta meg a kérdéseket. Rendkívül elgondolkodtató az egyetlen kivételként egy református lelkésztől érkezett

válaszok közötti logikai folytonossági hiány, mely bibliai okokra hivatkozva elfogadja a démoni megszállás tényét, ám tagadja az ördögűzés létjogosultságát. Érdekesség továbbá, hogy míg a hazai baptista lelkipásztorok nem végeznek hivatalosan ördögűzést, addig a nemrégiben a Baptista Teológián járt lengyel vendégprofesszor – Dr. Mateusz Wichary-t – megkérdezve, azt a választ kaptam, hogy hazájában előfordul a szolgálat ilyen módja, sőt, az interjúba vont evangélikus lelkész is beszámolt arról, hogy például Afrikában evangélikus lelkipásztorok is exorcizálnak. (Ezen érdekességek nagyban hozzájárulnak majd a zárófejezet végkövetkeztetések kialakításához.) Az evangélikus felekezet megkérdezett képviselői közül egyébiránt az első két vezető lelkész visszautasította a megkeresést, a harmadiktól viszont – aki egyetemi tanárként foglalkozik újszövetségi teológiával – sikerült segítséget szereznem. Ebben az esetben a válaszok közt végül túl sok lett besorolhatatlan, így a babona-index sajnos nem volt számítható belőle. A Hit Gyülekezeténél leegyeztetett látogatásomat három alkalommal mondták le, majd végül már a telefonos kommunikáció is meghíusult, de csodálatos módon sikerült interjút készítenem egy korábbi megszállottal, aki a nevezett felekezetben szabadult meg és 26 éve tagja annak. Fontos azonban megjegyezni, hogy a korábbi fejezetekben szereplő kritériumok alapján ez az eset nem sorolható a valódi megszállások közé, hiszen nem áll fenn a test teljes leuralásának jelensége.

Az interjúk alapján számított babona-index felekezeti értékei a következők: Ortodox („görögkeleti”) Egyház 4, Római Katolikus Egyház 6, Református Egyház 9, Baptista Egyház 2, Üdvhadsereg Szabadegyház 6, Evangélikus Egyház –, Golgota Gyülekezet 2, Omega Gyülekezet 5, Pünkösdi Egyház 3, Hit Gyülekezete 2, Magyar Apostoli Egyház 1

## 7. Végkövetkeztetések, összefoglalás és további lehetőségek

„Matematikai igazság: ahol visszaszorul a vallásosság, ott előretör a babona.”<sup>44</sup> Bármily meglepő is, ezek Gabriele Amorth szavai. Természetesen hibás applikáció volna arra használni elhíresült mondatát, hogy épp az ő gyakorlatát kezdjem ki általa, de ez nem is céлом. Mindazonáltal vizsgálatom során egyértelművé vált, hogy egy felekezet minél jobban intézményesül, annál inkább támaszkodik saját hagyományaira és ezáltal – mindinkább eltávolodva a Szentírástól – önálló, bonyolult szisztémákat hoz létre. Természetesen ezek lehetnek jó módszerek, de fel kell tennünk a kérdést, hogy mennyire rugalmas az a határvonal, amely a keresztény exorcizmust elválasztja az ezoterikus módszerektől. Anélkül, hogy bárki gyakorlatát minősíteném, csupán egyetlen mondat erejéig utalnék a voodoo-ra: Figyeljük csak meg, hogy jelen vannak benne keresztény elemek is, ám mégsem gondolná senki krisztusinak a gyakorlatrendszerét.<sup>45</sup>

A kutatás másik fontos tanulsága a különböző felekezetek felfogásbeli és metodikai inhomogenitása. Úgy

tűnik, hogy nincsenek általánosan szabályozott doktrínák a tématerület vonatkozásában, mely valószínűleg annak marginalitásában és periodikus háttérbeszorulásában gyökerezik. A homogenitás eme hiánya még azonos területen lévő gyülekezetek között is erőteljes, de országhatáron átvívelő vizsgálatokkal homlokegyenest különböző eredményeket is észlelhetünk. Elég csak egy pillantást vetnünk arra a néprajzi kategóriára, amelyet úgy nevezünk, hogy „rontás román pappal” és Erdélyben még napjainkban is nagy divatnak örvend.<sup>46</sup> Ebben a szokáskörben a katolikus, ortodox, vagy éppen protestáns papok igazságszolgáltató szereplőként, jó pénzért átkot bocsátanak a hozzájuk fordulókat által feljelentett személyekre. Ez nyilvánvalóan elképzelhetetlen lenne például egy budapesti plébános esetében. Épp ilyen eltérések találhatók az exorcizmus terén is, így annak babonás mivolta csakis abban az esetben hasonlítható össze felekezeti viszonylatban, ha azonos kulturális és társadalmi közegben végzzük a vizsgálatot. Eredményeim következképpen az „itt és most” viszonyait tárják fel – fenntartva azonban azt, hogy az „itt” felcserélhető bármely más kulturálisan azonos közeggel –, ám ha a teljes felekezethalmazt át-helyezzük egy másik inerciarendszerbe, az arányok nyilvánvalóan változatlanok maradnak és csupán a „babona-index” abszolút értékeiben lesz egységes különbség. Egyértelműen fenn kell tartanunk ugyanakkor a rendszer bizonytalanságát illetően azt a megállapítást, miszerint a válaszok egy-egy személy magánvéleményén alapulnak, így jelentős eltérés nyilvánulhat meg bennük akár a felekezet többi lelképásztorához képest is.

Jelen kutatásomat kiterjeszteni tervezem a vonatkozó bibliai előfordulások statisztikáinak vizsgálatára, és az ezen igehelyek exegetikai elemzésére – hogy meglássuk, mindenhol egységes képet mutat-e a megszállás és befolyás formavilága –, valamint a possesszió háttérében húzódo pszichés jelenségek átfogó vizsgálatára. Tervem továbbá a kételyek tükrében megvilágítani az exorcizmust, mint lokális vallási hatalomhoz segítő eszközt és bemutatni az ördögűzés kontemporáris megjelenését a populáris irodalomban, illetve a mindennapokban.

Csanádi Viktor

#### BIBLIOGRÁFIA

- Szent Biblia – Magyar Bibliatársulat, revideált új fordítás, 2014
- AMANTINI, Candido – Il mistero di Maria, Dehoniane, Nápoly, 1971
- AMORTH, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999
- Avilai Szent Teréz – Önéletrajz 25. fejezet, Sarutlan Kármelita Nővérek, Budapest, 2013
- BAMONTE, Francesco – Megszállottság és ördögűzés, IHTYS Kiadó, Nagyvárad, 2016
- BROMLEY, Geoffrey W. – The International Standard Bible Encyclopedia, 2. kötet, Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1982
- BULTMANN, Rudolf – Theology of the New Testament I. (Charles Scribner's Sons; First Edition edition, 1951)
- CASTAGNE, J. – Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientali, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1930.
- JACOBS, Joseph – The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day, Funk & Wagnalls, New York, 1906
- Kánonjogi Kódex – Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, CCEO, Roma, 1983
- KOMÁROMI, Tünde – Rontás és társadalom Aranyosszéken, Bbte Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 2009
- LEVACK, Brian – The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West, Yale University Press, Connecticut, 2013
- MALACHI, M. – Hostage to the Devil: the possession and exorcism of five living Americans. Harpercollins, San Francisco, 1976
- NIDER, Johannes – A boszorkányok szemfényvesztései (Formicarius), Gondolat, Bp., 2013
- PARSONS, Jamie Helen – The manifest darkness: Exorcism and possession in the Christian tradition, University of California, Santa Cruz, 2005
- PECHENINO, Domenico – Ephemerides Liturgicae, Edizioni Liturgiche, Roma, 1955
- RICHARDSON, Alan – A Theological Word Book of the Bible (Macmillan, 1950)
- STEVENS-ARROYO, Anthony M. – The Contribution of Catholic Orthodoxy to Caribbean Syncretism, Archives de Sciences Sociales des Religions, 2002
- SZELEZSÁN, János – Valószínűségi számítás és matematikai statisztika, LSI, Budapest, 2002

#### JEGYZETEK

- 1 Avilai Szent Teréz – Önéletrajz 25. fejezet, Sarutlan Kármelita Nővérek, Budapest, 2013 (az idézet a megtérés szükségességét hangsúlyozza az ördögtől való félelemmel szemben)
- 2 Mt 8,16–17; Mt 8,28–34; Mt 9,32–34; Mk 1,21–28; Mk 1,32–31; Mk 5,1–15; Lk 4,31–37; Lk 8,26–35; Mk 7,24–30; Mk 9,25–26; Lk 11,24–26; Mt 9,3; Mk 1,34; Mk 1,39; Mk 6,12–13; Lk 13,32; Mk 16,9; Mk 16,17–18; Mk 13,14–15; Lk 11,14; ApCsel 16,16–18; Lk 9,37–43
- 3 Nider, Johannes – A boszorkányok szemfényvesztései (Formicarius), Gondolat, Bp., 2013, 14. o.
- 4 A Szentírás, mint forrás: 2Jn 1,9.
- 5 Kánonjogi Kódex (1172. kánon)
- 6 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 27–31. o.
- 7 Nider, Johannes – A boszorkányok szemfényvesztései (Formicarius), Gondolat, Bp., 2013, 155. o.
- 8 Bamonte, Francesco – Megszállottság és ördögűzés, IHTYS Kiadó, Nagyvárad, 2016, 53-107. o.
- 9 Bamonte, Francesco – Megszállottság és ördögűzés, IHTYS Kiadó, Nagyvárad, 2016, 127. o.
- 10 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 84. o.
- 11 A Szentírás, mint forrás: Mk 5,9, ApCsel 19,16.
- 12 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 95–104. o.
- 13 A Szentírás, mint forrás: Mt 12,43.
- 14 Kánonjogi Kódex: 1172., 1166., 1167. kánon
- 15 Bamonte, Francesco – Megszállottság és ördögűzés, IHTYS Kiadó, Nagyvárad, 2016, 127. o.
- 16 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 40. o.
- 17 Bamonte, Francesco – Megszállottság és ördögűzés, IHTYS Kiadó, Nagyvárad, 2016, 130–131. o.
- 18 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 55–63. o.
- 19 Bamonte, Francesco – Megszállottság és ördögűzés, IHTYS Kiadó, Nagyvárad, 2016, 26. o.
- 20 A bibliai terminológiához alkalmazkodva, amikor köznévként, vagy többes számban használom az ördög szót, akkor az démonokat jelöl, amikor pedig tulajdonnévként, akkor a Sátánt értem alatta.
- 21 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 119. o.
- 22 Bamonte, Francesco – Megszállottság és ördögűzés, IHTYS Kiadó, Nagyvárad, 2016, 107. o. 23 UO. 45. o.

- 23 Nider szerint a sikertelenségnek hat oka lehet, mely az ő felsorolásában csupán öt: – az exorcista kishitűsége,  
– a megszállottak bűne,  
– a gyógymódok elhanyagolása,  
– a kiűző hitbéli hiányossága,  
– a személy erényeinek tisztelete.
- 24 Nider, Johannes – A boszorkányok szemfényvesztései (Formicarius), Gondolat, Bp., 2013, 29. o.
- 25 Uo. 30. o.
- 26 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 79. o.
- 27 Pechenino, Domenico – Ephemerides Liturgicae, Edizioni Liturgiche, Roma, 1955, 58–59. o.
- 28 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 121. o.
- 29 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 123. o.
- 30 Nider, Johannes – A boszorkányok szemfényvesztései (Formicarius), Gondolat, Bp., 2013, 26. o.
- 31 Uo. 152. o.
- 32 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 43. o.
- 33 Bamonte, Francesco – Megszállottság és ördögűzés, IHTYS Kiadó, Nagyvárád, 2016, 85. o.
- 34 A Szentírás, mint forrás: ApCsel 19,16.
- 35 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 166–173 o.
- 36 Bamonte, Francesco – Megszállottság és ördögűzés, IHTYS Kiadó, Nagyvárád, 2016, 87. o.
- 37 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 119. o.
- 38 Uo. 161. o.
- 39 Bamonte, Francesco – Megszállottság és ördögűzés, IHTYS Kiadó, Nagyvárád, 2016, 89. o.
- 40 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 67. o.
- 41 A Szentírás, mint forrás: Mt 6,9–13.
- 42 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 47. o.
- 43 A Szentírás, mint forrás: Mt 21,25.
- 44 Amorth, Gabriele – An Exorcist Tells his Story (fordította N. Mackenzie), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 52. o.
- 45 Stevens-Arroyo, Anthony M. – The Contribution of Catholic Orthodoxy to Caribbean Syncretism, Archives de Sciences Sociales des Religions, 2002, 37–58. o.
- 46 Komáromi Tünde – Rontás és társadalom Aranyosszéken, Bbte Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 2009, 100. o.

## Fogyatékosággal élő személyek hitoktatása

Tanulmányom témáját a fogyatékosággal élő személyek oktatási lehetőségei, azon belül is a hitoktatásra való kiterés határozza meg. Körül határolás szempontjából fontos megemlíteni, hogy csupán kisebb részben az érzelmi és viselkedészavaros, nagyobb részben pedig az enyhén értelmi deficittel rendelkező és/vagy a tanulási korlátokat (zavar, nehézség, akadály) mutató gyermekek körét érinti e dolgozat. A kutatások és tapasztalatok is azt mutatják, hogy a tanulási zavarokkal pedagógusként, hitoktatóként találkozunk. Így célul tűztem ki a definíciók tisztázását, rendszerbe állítását, úgymint SNI, tanulási korlátok részképesség zavar, specifikus tanulási zavar, tanulásban akadályozottság, érzelmi és viselkedés zavar. Mindezek után a fejlesztendő területeket veszem végig, felmutatva, hogy egyes feladatok, játékokon keresztül, hogyan is lehetséges a hittanórán való korrekció.

The subject of my study is determined by the educational opportunities of persons with disabilities, within that define of the religious education. Important to mention this dissertation had a smaller part of the children with emotional and behavioral disabilities, and had a bigger part about the children with mild intellectual disabilities and / or with learning disabilities (disturbances, difficulties, barriers). The explorations and experiences are showing we are meet with the learning disabilities as an teacher or catechist. Based on these opinions I have my objective to clear and make the definations in system, like SNI, learning disabilities partial disability, specific learning disability, learning disability, emotional and behavioral disability. After all I check the ares which can be improved, I go through the areas to be developed, and show some tasks across games how possible the correction across a religious lesson.

### Bevezetés

Hitoktatásom első éveiben tanévkezdetén elem tettek egy papírt, amin minden olyan növendékem tanulási zavara fel volt jegyezve, amit a szakértői bizottság bemért. Nekem annyi volt a feladatom, hogy aláírom, mindezzel tudomásul veszem, hogy a gyermek ezekkel küzd. De mit veszek tudomásul? Különböző kérdések merültek fel mit jelentenek pontosan az ott megjelölt fogalmak, mit jelent ez a gyermeknek, mit jelent nekem

hitoktatónak, mit kezdjek ezzel az egésszel. Ezért tartom égetően szükségszerűnek, hogy foglalkozunk a kérdéssel. Legyen fogalmunk a jellemzően megjelenő tünetcsoportokról, zavarokról, legyen segítség a kezünkben, hogy milyen pedagógiai módszert használjunk, miket tehetünk hittanórán, amikor olyan gyerekekkel kerülünk szembe, akiknek valamilyen nehézsége van. Erre mutatnak rá a statisztikai adatok is. A föld lakosságának közel 10%-át fogyatékosággal élőknek tekintik. Hazai viszonylatban pedig a 2001. évi népszámlálási adatok alapján a



népesség 5,66%-a tekinthető bármilyen fogyatékossgal élőnek.<sup>1</sup> 2011-ben pedig Magyarországon gyógypedagógiai oktatásban több mint 81 ezer tanuló vett részt.<sup>2</sup> A tanulási képességet vizsgáló szakértői bizottság által enyhén értelmi fogyatékosnak minősített gyermekeknek minősítettek a tanköteles korú népesség 2,5–3%-át jelentik. Ugyanakkor elégtelen vagy gyenge teljesítményt nyújtó tanulók, akik az előző csoporttal együtt a tanköteles korú gyermekek mintegy 8–10%-át alkotják.<sup>3</sup>

## A sajátos nevelés igény fogalma

*„A sajátos nevelés szükségessége tehát a nevelés azon alanyainál áll elő, akinél az átlagos, szokásos nevelés eredménytelennek bizonyul. A sajátos nevelésre való ráutaltság leglényegesebb jegye az átlagos, szokásos nevelés elégtelensége.”<sup>4</sup>*

Az OECD felmérésében három nagy csoportot különböztet meg. Vannak, akik azért tartoznak ebbe a csoportba, mert szervi rendellenességgel rendelkeznek. Vannak, akiknek semmi szervi rendellenességük nincs, viszont jelen van a tanulási nehézség és emiatt van szükségük speciális oktatásra. A harmadik csoportba pedig azok tartoznak, akiknek olyan speciális szükségletük van, amelyeknek alapja valamilyen társadalmi, kulturális, nyelvi jellemző.<sup>5</sup> Ezek alapján beljebb lépve egy kört fontos meghatározni a főbb fogalmakat, érdemes megvizsgálni a tünetcsoportokat.

## Tanulási korlátok

Az ernyő fogalom, a tanulási korlátok csoportja. Ez alá tartozik a tanulási nehézség illetve a tanulási zavar és tanulásban akadályozottság.

Tanulási nehézség során leginkább valamilyen megszokottól eltérő helyzet miatt, például egy betegség hatására megnehezedik a tantárgyi ismeretek elsajátítása. Ez könnyen kiigazítható korrepetálással.

A tanulási zavar sem olyan mélyreható, mint a tanulási akadályozottság. Főleg csak egy-egy területet érint. Erről is elmondható, hogy időszakos és átmeneti jellegű. A tanulásban akadályozottságra jellemző, hogy súlyos, átfogó, hosszantartó, általános tanulási zavar. Ennek korrigálására fejlesztő eljárásokra, valamint terápiákra is szükség van.

A rész-képesség zavarok során a motoros és észlelési rendszerek nem megfelelően szerveződnek össze, nem épülnek fel funkcionális egységgé. Emiatt egyes funkciókban a teljesítmény eltérő, vagy egyenlőtlen. Okai között ismertek az agyi diszfunkció és/vagy pszichológiai hátrány, amit viselkedés vagy emocionális zavar vált ki. Nincs értelmi fogyatékossga a gyermeknek, csak érzékszervi hiányosság vagy oktatási tényezők állnak a háttérben.

Specifikus tanulási zavarok közé tartozik a diszlexia, diszkalkulia, diszgráfia, készségek kevert zavara, beszéd és nyelv specifikus zavari.

A tanulásban akadályozottságra hazai viszonylatban az egyik legelfogadottabb meghatározás a következő: *„A tanulásban akadályozottak csoportjába tartoznak azok a gyermekek, akik az idegrendszer biológiai és/vagy genetikai okokra visszavezethető gyengébb funkcióképességei, illetve a kedvezőtlen környezeti hatások folytán tartós, átfogó tanulási nehézségeket, tanulási képességzavart mutatnak.” (Mesterházi)<sup>6</sup>*

A tanulási akadályozottság kialakulásakor a gyermek oldaláról az okok között jelen vannak a pszichés problémák, valamint a szomatikus okok. A környezet oldaláról pedig szóba jöhetnek az iskolai okok és a szociális okok. Ezek, hogyha megjelennek a gyermek életében, akkor beszélhetünk tanulási akadályozottságról.<sup>7</sup> Pszichés okok közé sorolandó a tanulási stílus, a tanulási hiba, viselkedési zavarok, túlterheltség, szorongás.<sup>8</sup> Több kutatás szól arról, hogy a társadalmi helyzet összefüggés tanulásban kialakult akadályozottsággal. *„Budapest-vizsgálat”* során is az az eredmény született, hogy *„a tanköteles korú népesség mintegy 2,5–3%-a minősül enyhén értelmi fogyatékosnak, és ennek okai között számos szociális tényező is fellelhető.”<sup>9</sup>*

Mindezeket szem előtt kell tartanunk, mert kevésbé lehet sikeres a másodlagos, harmadlagos szocializáció, ha az elsődleges, a családi – sérült.

Fontos még egy külön álló, egészen más területről is említést tennünk, ez pedig az érzelmi és viselkedészavar kérdésköre. Azt vehetjük észre az oktatás, így a hitoktatás folyamatában is, hogy egyre több az olyan gyermek, akik valamilyen viselkedési, beilleszkedési vagy teljesítményproblémával küzd. Az akadály kognitív és érzelmi oldalon is jelentkezik. Ez bio-pszicho-szociális okokra vezethető vissza. Sok esetben halmozódás figyelhető meg, azonban visszafordítható. *„Az érzelmi- és viselkedészavaroknál ...öt fő jellegzetességet határoz meg: a tanulási képesség zavarai, melyek nem magyarázhatók intellektuális, szenzoros, illetve egészségügyi faktorokkal; kortársakkal, pedagógusokkal való kielégítő társas kapcsolatok kiépítésére és megtartására való képtelenség vagy gyengeség. Nem megfelelő viselkedés vagy érzelmi megnyilvánulások normális körülmények között; általánosan és tartósan fennálló boldogtalanság, lehangoltság érzése vagy depresszió; tendencia a fizikai tünetek kifejtésére, mely társul személyes vagy iskolai problémákkal.”<sup>10</sup>*

## Tünetek, jellemzők fejlesztése hittanórán

Nagyon izgalmas az a kérdés, hogy mit kezdhetünk ezen területek tüneteivel és jellemzőivel gyógypedagógiai fejlesztő órákon kívül, így akár hittan órán is. Mindehhez a témához Englbrecht-Weigert kutatását és szakkönyvét hívom segítségül. Kiindulási pontként fontosnak tartom megemlíteni, hogy nemcsak a problematikus területeket sorolom fel, hanem egy esetleges fejlesztést is ajánlok, amit hittanórán el is lehet végezni. Mindezt a következő kérdés fényében: mire jó, ha az akadályokat, esetleg átmeneti zavarokat felismerjük?

Azzal, hogy a hiányosságokat, a problémás területeket tisztáztuk, még jobban tudjuk értékelni azokat a területeket, ahol kiválóan teljesítenek a gyermekek, vagy épp átlag feletti. Ezzel a hozzáállással akár csodákat is felfedezhetünk a mindennapjainkban.

Másrészt fontos, hogy a hiányosságokat tisztázza, lássuk ezeket, de engedjük is el, hiszen minden óra tervezésénél az erősségekre helyezük a hangsúlyt. Az jó, ha tisztába vagyunk a hiányokkal és jó, ha van egy rövidtávú célunk, tudnunk kell hova akarunk eljutni (fejlődés céljából), viszont minden egyes feladatnál, szemléltetésnél, történetmondásnál az erősségekre kell alapozni.

Saját munkám során sok feladatban igyekeztem a fejlesztésnek helyet adni a hittanórákon, viszont, ami a testi fejlődésnél is fontosabb, az a lelki fejlődés. Ez a kettő együtt jár és a lelki fejlődés egyedül Isten kegyelméből, a bibliai üzenet átadása által is megtörténhet. Ehhez szükség van egy olyan légkörre, ahol az elfogadás dominál, ahol Isten csodálatos ajándékának tudom tekinteni ezeket a gyermekeket. És itt erősödik fel a Biblia egyik legfontosabb üzenete, amikor maga Jézus Krisztus a legkisebbekhez fordult oda. Nekünk is ezt a Jézusi lelkületet kell a hittanórákon képviselnünk és megélnünk.

A fentebb említett szerzőpáros leírja, hogy zavarok mutatkozhatnak: a késztetések területén (apátia, passzivitás, túlérzékenység, hiperaktivitás), az általános pszichés állapotban (levertség, féktelenség, szorongás), a motiváció alakulásában (motiválatlanság, megközelíthetlenség). Továbbá a munkavégzésben (gyors kifáradás, vontatott tempó, impulzivitás), az önirányításban (rövid zárati cselekvések, labilitás, rigiditás), az önértékelésben (kisebbségi érzés, hiányos énkép, túlzott elbizakodottság, egocentrizmus) és a szociális beilleszkedésben egyaránt(elszigeteltség, kapcsolatteremtési nehézségek, túlzott alkalmazkodás, belátás hiánya, agresszivitás).<sup>11</sup>

Ezekben az esetekben több hatékony tantermi gyakorlat is segítheti munkánkat. Ilyen a módszer a kooperatív tanulás. A kortársakkal való közös munka fejlesztí a tanulók értelmi és szociális-érzelmi képességeit. Ez erősíti az önbecsülést, ami elősegíti a tanulást. Kooperatív tanulás során érdemes heterogén csoportokat alkotni. Hatékony megoldást nyújthat a projektoktatás alkalmazása.<sup>12</sup>

Fontos lehet kialakítani az otthonos tanulókörzet rendszerét. Ilyenkor a tanulók a tanítás ideje alatt egy kisszámú teremből álló tanulási környezetben maradnak, és mintegy csoportfeladatként csak néhány pedagógus biztosítja számukra az oktatást, majdnem minden tantárgy esetében. Különösen a sajátos nevelési igényű tanulók számára fontos ez, hiszen erősíti bennük az érzést, hogy tartoznak valahová. Az alternatív tanulási stratégiák segíthetnek abban, hogy a diákok hogyan tanuljanak, és hogyan oldjanak meg kérdéseket.<sup>13</sup>

A tanórai célok megvalósításában és feladataiban jelentős szerepet kap az IKT-s eszközök használata. Elsődleges feladatuk a tanulásban akadályozott diákok számára megkönnyítsék az adott tananyag megértését, elsajátítását. A multimédiás elemek (hang, kép, animáció) képesek arra, hogy a fiatalok figyelmét hosszabb

távon fenntartsák, az új ismeretanyagot megértsék, és az IKT-s eszközök segítségével az elsajátított tananyagról játékos formában győződjenek meg.<sup>14</sup>

Különböző területeket fogok felvázolni, ahol eltérő okok miatt sérülések alakulhatnak ki. Mindezt Englbrecht-Weigert kutatása és tanulmánya alapján teszem. Ezek leginkább a tanulásban akadályozott, enyhe értelmi sérült gyermekekre jellemzőek. Mindegyik területhez igyekszem felvetni egy-egy fejlesztő tevékenységet, amit a hittanórán is használhatunk, majd a dolgozatom következő fejezetében, az óravázlatokban kifejtem, hogy melyik feladat mit fejleszthet.

- Sérülések jelentkezhetnek az észlelés területén, a motorika területén és érzelmi területen. Észlelés területén megemlíthendők az egyensúlyozó rendszer zavarai. Ide tartozik a térészlelés és a téri tájékozódás is. Ha ezeket felismerjük, fejleszthetjük különböző labdajátékokkal, ügyességi feladatokkal (pl. állj a jobb lábadra). Téri tájékozódást fejleszthetünk pl. a következő játékkal: keress magad körül olyan tárgyakat, amelyek színe barna, piros, zöld. Térészlelés fejlesztésére jó játék pl. Simon mondja: állj a széked elé, állj a széked tetejére.

- A taktilis- kinezitikus rendszer zavarai a következő terület, melynek eseteivel szembe találhatjuk magunkat. Ilyenkor a felszíni érzékelés zavarára gondolhatunk, és ezt láthatjuk a társas érintkezés területén is. Pl. akinél alacsonyabb ez az ingerküszöb mindig erősen megöleli, szinte már megszorítja a társát vagy a tanárt. Itt jó végig gondolnunk azt, hogy nem is rosszat akar a gyermek, hanem ez egy nem tudatosult akadálya. A másik véglet, amikor túl sok az inger és kerüli a társaival való kontaktot. Fontos ezt meglátnunk, utánajárnunk, mert lehet, hogy nem a csoportjátékból akar folyamatosan kimaradni a gyermek, hanem csak képtelen elvégezni a feladatot.

Fejlesztési lehetőség: minél többféle anyag megtapasztalása. Például teremtés- történetnél be lehet vinni kis dobozokban a napokhoz kapcsolódóan földet, vizet, növényeket, plüss állatot. Ezeket megtapogatni, beszélgetni róla, milyen érzés.

- Fontosnak tartom kiemelni még az auditív rendszer zavarát, mivel ide a leginkább az irányhallás gyengesége jelenik meg, a hangok megkülönböztetésének akadálya, nagyothallás. Ha ez a zavar fordul elő, meglehet, hogy a gyermek nem motiválatlan és érdektelen a hittanórával kapcsolatban, hanem csak nehézsége van a tanár és a külvilág hangjainak a megkülönböztetésében. Fejlesztésére lehetséges példa: amikor Jézus arról tanít, hogy menj be a belső szobádba imádkozni (Mt. 5.), hangsúlyt lehet fektetni a csendre, a csend megfigyelésére. Vagy esetleg figyeljük meg a környezet hangjait (ki az, aki több mindent hall meg). Az „erre csörög a dió” interpretációját is használhatjuk Bibliái közegben (irányhallás): pl. Ábrahám történetének tanításakor egy gyereknek bekötjük a szemét, akit egy vezető folyamatosan irányít.

- Beszélhetünk még a mnesztikus funkciók zavarairól: itt főleg a tartós figyelem zavarai jelentkeznek, kódolási zavarok. Ezek a gyerekek az emlékezetükben kevesebbet tudnak tárolni. Ilyen esetben a történet átadása kapcsán nagyon fontos, hogy mindent szemléltessünk. Hatékony lehet tehát a rövid, csattanós elbeszélés, valamint a minél több érzékszervet bevonó szemléltetés. Saját tapasztalatom alapján a figyelemzavaros gyerekeknél segíti az elmélyítést, ha ők játszásként el a történetet (akár bábokkal, akár beöltözve). Ez ugyanakkor visszacsatolás is arra nézve, hogy mi az, ami érthetővé vált számukra. Közép értelmi sérülteknél praktikus lehet még az énekek dalszövegét képekkel illusztrálni.
- Motorikus területen jellemzőek az izomtónus zavarai. Az izomtónus zavara megjelenhet hipotónus, vagy hipertónus formájában. A hipotónus azt jelenti, hogy az izomfeszültség alacsony, az izomzat gyenge. A hipertónus pedig, hogy a gyermek izmai feszesek, görcsösek (tipikus Cp-s tünet, amit a Pető Intézetben tapasztalhattam sokszor). Ezt mindenféle eszközzel lehet fejleszteni: pl. képek, formák kivágása, ujj-játékok, ujj-bábok használata, cipzár le – felhúzása stb.
- Nagymozgások zavarát említhetjük még. Ennek tünetei főleg a testtartás- állás és egyensúly zavaraiiban jelentkeznek. Erre nézve jó fejlesztési lehetőség a dobások gyakorlása. Pl. Dávid és Jonatán történeténél célba dobás „íjjal”.
- A finommotorika zavarai megjelenhetnek az ujjak, kéz és a kar izomzatának területén, ill. száj és szemkörnyéki izmoknál is. Fejlesztési lehetőség kapcsán mindenkinek először a színezés juthat eszébe, ami igaz is, de ahhoz, hogy valaki sikeres legyen a színezésben kell egy jól működő izomzat. Ha ez nem biztosított, akkor nehezen működik. Jó fejlesztő játék lehet még pl. a csodálatos halfogásnál különböző halak kihalászása, 5000 ember megvendéglésénél kis kenyérdarabokat és papír halakat kis csipeszekkel kiszedegetni egy tálból.
- Szocio-emocionális területeken is jelentkezhet zavar. Ez nem tipikusan az enyhe értelmi sérültek tünete, de társulhat a sok meg nem értettség és sikertelenség miatt. Viszont önmagában is állhatnak ezek az érzelmi zavarok. Ezzel leginkább a Bárczi Gusztáv gyógypedagógiai karon, a másik szakirányomon, a pszichopedagógia szakirányon foglalkoztam. Felsőrolok néhány jellemzőt és esetleges megoldást.
  - Zavarok jelentkezhetnek a motiváció területén. Ilyen esetben jó lehet, ha érzelmileg kötjük a gyereket a témához. Erre nézve rengeteg hasznos feladat van a Református Pedagógiai Intézet óraterveiben. Ha motivációs problémákkal találkozunk, akkor ezt sikertelenségként élhetjük meg hittanórán. Ilyenkor hasznos 5 percet rászánni az órából, hogy a gyerekeket visszahozzuk a téma köré pl. egy kis mozgásos játékkal.
  - Következő jellemző probléma az önértékelés területén jelentkezhet. Ha ilyet észlelünk, jó, hogyha

azt kérjük az óra végén a gyerekektől, hogy egymást értékeljék. Ezáltal kapnak egy külső tükröt, ami segítségül szolgál. Formailag egymás értékelése történhet párokban is. Hasznos értékelési szempont lehet a következő: Mondj három olyan dolgot a társadról, amit ezen az órán nagyon jól csinált! Mi az, amiben még fejlődhet?

- Jellemző zavar lehet még a szociális beilleszkedés, ami gyakran elszigeteltséghez vezet. Itt jó, ha korán felismerjük a jeleket, mivel különböző páros és csoportos munkákban jól fejlődhet a szocialitása és énképe is a gyerekeknek.<sup>15</sup>

## Befejezés

Amint kitűnik a tanulási korlátokat, érzelmi és viselkedés zavarokat mutató gyermekek hittan órai jelenlétével foglalkoznunk kell. Mindez pedig mérhetetlenül értékes kincsesbánya, amit fel kell tárunk. További célok között kell szerepelnie a református teológia tudományos törekvéseiben, hogy ezen két különböző, ám összehangolandó diszciplínáit közelítse egymáshoz. Erre meg kell találni a megfelelő, pedagógusokat, hitoktatókat, gyógypedagógusokat, lelkészeket, akik tapasztalataikkal meg tudják segíteni ezt a jellegű tudományos munkát.

*Pál Eszter*

## IRODALOMJEGYZÉK

- www.nepszamlalas.hu  
www.kit.hu
- ENGLBRECHT, A. – Weigert, H: Hogyan akadályozzuk meg a tanulási akadályok kialakulását? avagy Nem jelenthet akadályt a tanulási akadály! Bárczi Gusztáv Gyógypedagógiai Tanárképző Főiskola, Budapest, 1996.
- ILLYÉS Sándor (szerk.) Gyógypedagógiai alapismeretek, Budapest, Tankönyvkiadó, 1987, 12.
- MIHÁLY Ildikó, Speciális igényű tanulók oktatása a nemzetközi statisztikai adatok tükrében, Világtükör, 2003/11.
- <http://folyoiratok.ofi.hu/uj-pedagogiai-szemle/specialis-igenyutanulok-oktatasa-a-nemzetkozi-statisztikai-adatok-tukreben> (letöltés: 2011.12.20)
- CSÁKVÁRI Judit – Mészáros Andrea, Értelmi fogyatékos (intellektuális képességgavarral élő) gyermekek, tanulók komplex vizsgálatának diagnosztikus protokollja, Educatio Társadalmi Szolgáltató Nonprofit Kft, 2012, 24.
- Englbrecht-Weigert, Hogyan akadályozzuk meg a tanulási akadályok kialakulását *Bárczi G. GYTF, 1996.*
- SZABÓ Ákosné: Szegénység és iskola, Kor és kórkép a tanulásban akadályozott népesség iskoláztatásáról, Trezor kiadó, Budapest, 1998, Csiky Miklós, A hiperaktivitás és figyelemzavar tünetegyüttes képe alakulása a különböző életkorokban. A beavatkozás lehetőségei, MRE-Bethesda Gyermekkorháza, Svábhegyi Gyermekgyógyintézet.
- PETŐ Ildikó Közöttünk élő szenzoros diszfunkció, tanulmány, 44-54. [http://epa.oszk.hu/02900/02943/00058/pdf/EPA02943\\_kapocs\\_2013\\_3\\_44-54.pdf](http://epa.oszk.hu/02900/02943/00058/pdf/EPA02943_kapocs_2013_3_44-54.pdf)  
[http://www.jgypk.hu/mentorhalo/tananyag/Ertemileg\\_akadalyozottak\\_kortana/18\\_fejezet\\_dcd\\_developmental\\_coordination\\_disorder.html](http://www.jgypk.hu/mentorhalo/tananyag/Ertemileg_akadalyozottak_kortana/18_fejezet_dcd_developmental_coordination_disorder.html)
- EIGNER Bernadett, Érzelmi- és viselkedészavarok gyökerei: a korai szülői hatások szerepe, ELTE Bárczi Gusztáv Gyógypedagógiai Kar Pszichopedagógiai Tanszék, Budapest ELTE Pszichológia

Doktori Iskola Kognitív Fejlődés Program, 14–24. [epa.oszk.hu/03000/03047/00055/pdf/EPA03047\\_gyosze\\_2012\\_1\\_014-024.pdf](http://epa.oszk.hu/03000/03047/00055/pdf/EPA03047_gyosze_2012_1_014-024.pdf)

LÉNÁRD András, A multimédiás digitális tananyagok alkalmazásának és minősítésének didaktikai szempontrendszere a 6–12 éves korosztály esetében, doktori disszertáció, Budapest, 2012. [www.ppk.elte.hu](http://www.ppk.elte.hu)

SZEKERES Ágota, (enyhén értelmi fogyatékos és nehezen tanuló) fiatalok sajátosságai, BME tanárképző központ. [https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop412b2/2013-0002\\_sajatos\\_nevelési\\_igenyu\\_tanulok\\_fiatalok\\_a\\_szakkepzesben\\_ajanasok\\_szakkapzok\\_szamara/SNI/ssnjs83g.scorm](https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop412b2/2013-0002_sajatos_nevelési_igenyu_tanulok_fiatalok_a_szakkepzesben_ajanasok_szakkapzok_szamara/SNI/ssnjs83g.scorm)

Lénárd András, A multimédiás digitális tananyagok alkalmazásának és minősítésének didaktikai szempontrendszere a 6–12 éves korosztály esetében, doktori disszertáció, Budapest, 2012. [www.ppk.elte.hu](http://www.ppk.elte.hu)

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> [www.nepszamlalas.hu](http://www.nepszamlalas.hu)

<sup>2</sup> [www.kit.hu](http://www.kit.hu)

<sup>3</sup> [https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop412b2/2013-0002\\_sajatos\\_nevelési\\_igenyu\\_tanulok\\_fiatalok\\_a\\_szakkepzesben\\_ajanasok\\_szakkapzok\\_szamara/SNI/ssnjs83g.scorm](https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop412b2/2013-0002_sajatos_nevelési_igenyu_tanulok_fiatalok_a_szakkepzesben_ajanasok_szakkapzok_szamara/SNI/ssnjs83g.scorm)

<sup>4</sup> Illyés Sándor (szerk.) Gyógypedagógiai alapismeretek, Budapest, Tankönyvkiadó, 1987, 12.

<sup>5</sup> Mihály Ildikó, Speciális igényű tanulók oktatása a nemzetközi statisztikai adatok tükrében, Világtükör, 2003/11. <http://folyoiratok.ofi.hu/uj-pedagogiai-szemle/specialis-igenyu-tanulok-oktatasa-a-nemzetkozi-statisztikai-adatok-tukreben> (letöltés: 2011.12.20)

<sup>6</sup> Csákvári Judit- Mészáros Andrea, Értelmi fogyatékos (intellektuális képességzavarral élő) gyermekek, tanulók komplex vizsgálatának diagnosztikus protokollja, Educatio Társadalmi Szolgáltató Non-profit Kft., 2012, 24.

<sup>7</sup> Englbrecht-Weigert Hogyan akadályozzuk meg a tanulási akadályok kialakulását *Bárzsi G. GYTF, 1996.* 38.

<sup>8</sup> Englbrecht-Weigert i. m. 40.

<sup>9</sup> Szabó Ákosné: Szegénység és iskola, Kor és kórkép a tanulásban akadályozott népesség iskoláztatásáról, Trezor kiadó, Budapest, 1998, 42.

<sup>10</sup> Eigner Bernadett, Érzelmi- és viselkedészavarok gyökerei: a korai szülői hatások szerepe, ELTE Bárzsi Gusztáv Gyógypedagógiai Kar Pszichopedagógiai Tanszék, Budapest ELTE Pszichológia Doktori Iskola Kognitív Fejlődés Program, 14–24. [epa.oszk.hu/03000/03047/00055/pdf/EPA03047\\_gyosze\\_2012\\_1\\_014-024.pdf](http://epa.oszk.hu/03000/03047/00055/pdf/EPA03047_gyosze_2012_1_014-024.pdf)

<sup>11</sup> Englbrecht-Weigert: i. m. 33–38.

<sup>12</sup> Lénárd András, A multimédiás digitális tananyagok alkalmazásának és minősítésének didaktikai szempontrendszere a 6–12 éves korosztály esetében, doktori disszertáció, Budapest, 2012. [www.ppk.elte.hu](http://www.ppk.elte.hu)

<sup>13</sup> Szekeres Ágota, (enyhén értelmi fogyatékos és nehezen tanuló) fiatalok sajátosságai, BME tanárképző központ. [https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop412b2/2013-0002\\_sajatos\\_nevelési\\_igenyu\\_tanulok\\_fiatalok\\_a\\_szakkepzesben\\_ajanasok\\_szakkapzok\\_szamara/SNI/ssnjs83g.scorm](https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop412b2/2013-0002_sajatos_nevelési_igenyu_tanulok_fiatalok_a_szakkepzesben_ajanasok_szakkapzok_szamara/SNI/ssnjs83g.scorm)

<sup>14</sup> Lénárd András, A multimédiás digitális tananyagok alkalmazásának és minősítésének didaktikai szempontrendszere a 6–12 éves korosztály esetében, doktori disszertáció, Budapest, 2012. [www.ppk.elte.hu](http://www.ppk.elte.hu)

<sup>15</sup> Englbrecht-Weigert: i. m. 33–38.

## Az Énekek éneke rövid zenetörténeti áttekintése

Mint teológus és operaénekes, elkezdtem gyűjteni az Énekek éneke szövegén alapuló zeneműveket. Az évek során több ezer művével ismerkedtem meg mintegy 1000 zeneszerzőnek. Az előfeltevésem az volt, hogy a kompozíciókat elemezve bemutatható, mely zeneszerző hogyan értette, illetve magyarázta az Énekek énekét. Szerettem volna az évszázadok során változó fő teológiai magyarázási módok nyomait felfedezni az azonos korszakokban megjelenő zeneművekben. Ez könnyű volt a reneszánszban és a korai barokkban, de a klasszika és a romantika idején csupán pár zeneszerzőt érintett a téma. A 20. században aztán óriási lett az érdeklődés az Énekek éneke iránt. Ami a magyarázatokat illeti, szinte minden teológiai megközelítés megtalálható. Hogy elkerüljem az „eiszegézist”, kutatásaimban a kortárs zeneszerzőkre fókuszáltam. Felvettem velük a kapcsolatot, és személyesen beszéltem át velük, hogy miért az adott textust választották, hogyan értelmezik a szöveget, mit szerettek volna kifejezni, és miért az adott zenei formát választva tették azt meg.

Being a theologian and an opera singer, I began collecting musical compositions on texts of the Song of Songs. During the years I have found many 1000 pieces of almost 1000 composers. My preconception was that by analyzing the compositions I can show how the composers understood and interpreted the texts of the Song of Songs. I wanted to find the clues of the mainstream theological interpretations in the compositions of the same period. This was very easy in the Renaissance and the early Baroque periods. In the Classical and the Romantic era there were but a few compositions on texts of the Song of Songs. In the 20th century there was an explosion of interest on the Song of Songs. Analyzing the interpretations, I could find the greatest variety. Almost every theological interpretation is present. In order to avoid eisegesis, I focused my research on contemporary compositions. I contacted the composers to ask them why they chose texts of the Song of Songs, which interpretations they had, what they wanted to express, and why they chose the particular musical form.

Amikor fiatal, öntudatos teológus hallgatóként először közelítettem az Énekek énekéhez úgy, mint kutatandó anyaghoz, csupán egy-két komolyabb szeminárium-,

illetve szakdolgozat állt a hátam mögött, az is mind a Genezis tárgyköréből. Végtelenül izgalmasnak találtam, ahogy szöveg- és irodalomkritikai módszerekkel el lehet



tett választani a különböző írói körök anyagát egymástól; nagyon lelkesített, hogy vajon milyen titkok rejlenek a sorok mögött.

Az egyik szakképzésen az Énekek énekébe kóstoltunk bele, s eldöntöttem, hogy én bizony ezt fogom kutatni. Persze akkor még nem tudtam, amit ma már tudok: az Énekek énekéről vagy ilyen lelkes zöldfülűek írnak, szinte hályogkovács módjára, és vagy összejön nekik, vagy nem; vagy 70 év kutatás után, komoly tudósok mély alázattal azt mondják, hogy minden hiábavalóság, nem jutottunk sehova, mert az anyag olyan sokrétű, az egyenlet annyi ismeretlennel bír, hogy talán sosem tudjuk majd teljes egészében megfejteni.

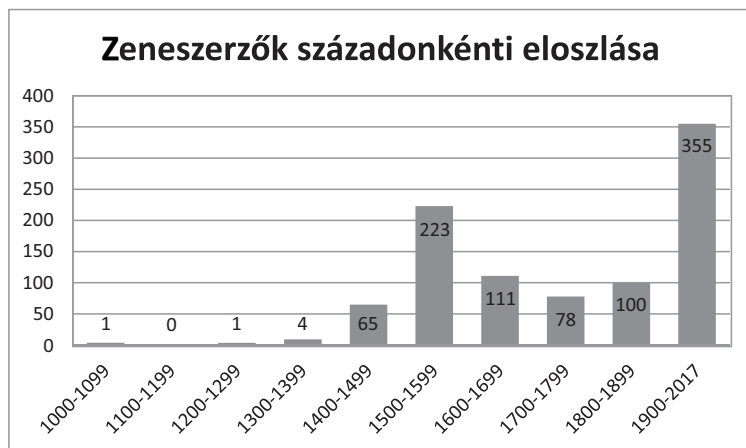
Persze a fiatalság hevében, s mivel ráadásul zenész is vagyok, még tovább mentem, s hanyagul kijelentettem, hogy nem csupán az Énekek énekét, de annak zeneművészetre való hatástörténetét is vizsgálni fogom.

Mindkét elhatározás sok munkára és végtelen alázatra tanított végül.

Az évek során gyűjtöttem az Énekek énekével kapcsolatos zeneműveket, és amikor már több ezerhez jutottam el,<sup>1</sup> rájöttem, hogy egy egész életet venne igénybe az összes mű feldolgozása.

Előfeltevésem az volt, hogy a művek alapján kiderül, melyik komponista hogyan értette, illetve értelmezte az Énekek énekét. A századok során változó aktuális teológiai értelmezések zenei nyomait szerettem volna kimutatni az adott kompozíciókon keresztül.

Ez a reneszánsz és a kora barokk idején teljesen jól kivethető is volt, ott főleg az allegorikus értelmezés volt megfigyelhető, aztán a klasszikában szinte semmi, a romantika alig veszi alapul, amikor mégis, inkább dramaturgikus értelmezés jelenik meg,<sup>2</sup> míg a 20. században robbanásszerű érdeklődés indult az Énekek éneke felé.



Igen ám, de az értelmezések terén a lehető legnagyobb a sokszínűség. Szinte minden teológiai magyarázási mód képviselője fellelhető.

Így azért, hogy véletlenül se „eiszegézzis” eredményezzen egy-egy műelemzésem, kifejezetten a kortárs zeneszerzőkre fókuszálva figyeltem meg, hogy ki miért, milyen magyarázattal, milyen céllal, hogyan nyúlt az

Énekek énekéhez, hogy valamilyen zenei forma segítségével a zenetörténet számára is maradandót alkosson ebből az örök értékű bibliai könyvből. Felkeresve még élő komponistáinkat, nagyinterjút készítettem velük szóban vagy írásban. Így 11 magyar zeneszerző, és eddig több, mint 50 külföldi szerző már meg is válaszolta a kérdéseimet. Jelen ismereteink szerint a 411 – 20. századi szerzőn<sup>3</sup> belül – 247 kortárs klasszikus zeneszerző írt műveket az Énekek éneke alapján 2018 január 1-ig.

Mivel a 247 szerző feldolgozása is jelentős vállalkozás, és inkább zenei jellegű anyag, ezért úgy döntöttem, hogy doktori dolgozatom zenei hatástörténete bővebben kifejtve a kortárs magyar szerzőkre fókuszál, és a külföldi kortárs komponisták feldolgozása egy későbbi, esetleges DLA dolgozat témája lesz.

A gyűjtés során nincs könnyű dolga a kutatónak. Míg pl. Rúth énekéről egyértelműen megállapítható, hogy mely zeneművek alapjául szolgál, itt abba a nehézségbe ütközünk, hogy millió variánsa van, hogy milyen címmel látja el a szerző a darabját. Amíg a latin volt az általánosan elterjedt nyelve az egyházi zenének, akkor sem csupán a Canticum canticorum címmel találkozhatunk, hanem az Énekek éneke bármelyik versét, sorát alapul vehették a szerzők, és akkor csak az adott szakaszt jelölték meg. Így akár minden sorra rákereshetünk, sőt kell is keresnünk, hogy van-e mű azzal a címmel, ami a valóságban tárgyalt témánkról szól, nem beszélve a fantáziacímekről, amiket önkényesen találtak ki a komponisták.

Tovább nehezíti a helyzetet, hogy rengeteg gregorián dallamot ismerünk, ami az Énekek éneke parafrázisa csupán, illetve olyan trubadúr dalokat a középkorból, amelyek egy-egy sort kivettek a bibliai szövegből, de maga a mű mégsem az Énekek énekéről szól, csak a benne található szerelmi képeket alkalmazták. Résen kell tehát lennie a kutatónak, hogy ne dőljön be egy-egy megtévesztésre lehetőséget adó címnek.<sup>4</sup>

Rengeteg ismeretlen szerző is írt Énekek éneke művet, főleg a 11–14. században, valamint a Mária-antifónák és contrafactumok is szép számmal ezen bibliai szakaszokhoz köthetőek.

A latin művekkel még csak-csak elboldogul az ember, bár tudni kell, hogy nem mindenki a Vulgátat vette alapul, mert más latin fordítások is közkézen jártak, de onnan kezdve, hogy a szerzők saját anyanyelvükön kezdtek komponálni, a helyzet egyre bonyolultabbá vált. Guillaume de Machaut (c1290 – c1377) volt az első talán, aki franciául írta meg darabja egy részét.

A reformációnak és a bibliafordításoknak köszönhetően aztán egyre több nyelven jelentek meg Énekek éneke darabok. Az első német nyelvű szerzemény az 1597-ben elhunyt Georg Sulze/Sulcius nevéhez

köthető,<sup>5</sup> *Du bist aller Dinge Schöne meine Freundin*. Thomas Tomkins (1572–1656) írta az első angol művet, *It is My Well-Beloved's Voice*, majd a klasszikus zenében David Nowakowsky (1848–1921) alkotott először héberül, *Kol Dodi* címmel, illetve Donáth Ede (1865–1945) *Szulamit*<sup>6</sup> című operettjét 1899-ben mutatták be Budapesten.

Manapság, a kortárs zeneirodalomban szinte minden létező nyelven találunk témánkhoz kapcsolódó darabokat.

A legkorábbi ránk maradt alkotás „Germánia próféta-nőjének”, Bingeni Szent Hildegárdnak (1098–1179), a német misztikus természettudós apátnőnek a *Favus distillans / Emissiones tuae / Fons hortorum* c. szerzeménye.

Utána kiesik majdnem két évszázad, és legközelebb a már említett Machaut-nál találkozunk a versekkel. A 14–15. században csak néhány említésre méltó név van, mint John Dunstable (1380/90–1453), Guillaume Dufay (c. 1400–1474), Josquin des Prez (c. 1450–1521).

Ezt követi a 16–17. század, mondhatjuk, hogy az Énekek éneke első fénykora. A kései reneszánsz és a korai barokk időszakában szinte nem volt szerző, aki ne nyúlt volna a szöveghez. Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525/26–1594) ekkor írja, többek között, a máig felülmúlhatatlan, 29 motettát magába foglaló sorozatát, Orlande de Lassus (c. 1532–1594) tíz motettát és három misét alkot, Tomás Luis de Victoria (1548–1611) pedig kilenc motettát és 4 misét.

Érdekes, hogy bizonyos források szerint VIII. (Tudor) Henrik (1491–1547), angol király is írt egy Énekek éneke művet,<sup>7</sup> de ekkor alkot Jacobus Clemens non Papa (1510/15–1555/56), illetve Claude Goudimel (c. 1514–1572), a nagy zsoltáráró is. Nem felejthetjük ki a már említett Tomkinst és Adriano Banchierit (1568–1634) sem. Claudio Monteverdi (1567–1643), az opera első nagy mestere is 8 művet komponál, Melchior Franck (1579/80–1639) pedig már németül egy teljes sorozatot. Heinrich Schütz (1585–1672), Giacomo Carissimi (1605–1674) is ezt a korszakot gazdagítják. Dietrich Buxtehude (1637–1707) a híres *Membra Jesu nostri* mellett más kantátákat is ír a szövegre, Henry Purcell (1659–1695) pedig 18 évesen, 1677-ben *My Beloved Spake* címmel anthemet szerez, amelynek kéziratát a British Museum-ban őrzik.

Alessandro Scarlatti (1660–1725) és Georg Böhm (1661–1733) átvezetnek a 18. századba, amikor is csökken az Énekek éneke iránti érdeklődés. A késő barokk, és a klasszika időszakában jóval kevesebb szerzőt érint meg a téma. Azért néhány jelentős névvel itt is találkozhatunk, de összességében már csak harmad annyian írtak az Énekek énekéről. Természetesen itt van Georg Philipp Telemann (1681–1767) és Johann Sebastian Bach (1685–1750), a két barát, a kor legnagyobbjai, vagy Johann Christoph Friedrich Bach (1732–1795), a nagy mester 9. gyermeke, illetve Michael Haydn (1737–1806), Joseph Haydn (1732–1809) öccse is.

A 19. század mutatja a legnagyobb visszaesést. A többi korszakkal szemben csupán néhány zeneszerző írt, s azok között is csupán hét nagyobb név van. Carl Loewe (1796–1869), Charles-François Gounod (1818–1893), Anton Bruckner (1824–1896), Modest Petrovich Musorgsky (1839–1881) Emmanuel Chabrier (1841–1894), Edvard Grieg (1843–1907), Nikolai Rimsky-Korsakov (1844–1908) sorolható ide, és ők is csupán egy-két dalt komponáltak.

A 20. században azonban beköszöntött az Énekek éneke második fénykora.

A 20. század elején a szecesszió nyert teret, a művészek kivonultak az általuk hazugnak és hamisnak tartott historizmusból. A képzőművészet elszakadt a súlyos, nehéz, derékszögös formáktól, és a hajlékonyság, a növényi mintákra épülő, hullámzó ornamentika, a hangsúlyos, élénk színek, a lágy, gömbölyded formák váltak uralkodóvá. Alfons Mucha (1860–1939), Gustav Klimt (1862–1918), vagy a magyar Róth Miksa (1865–1944) képei kiváló példák erre. John Ruskin (1819–1900), angol esztéta számtalan írásában értekezett a művészetről, és a természet újrafelfedezése, a természethez fordulás nagy részben az ő munkájának köszönhető.

Az irodalomban és a zenében az embereknek elégük lett a német *Held* típusából, valami finomabb, kecsesebb, törékenyebb, szerethetőbb hősre vágytak. Kelet felé fordultak. Nem véletlen, hogy Giacomo Puccini (1858–1924) a *Pillangókisasszonyról* és *Turandotról* ír operát. A már említett Donáth Ede is 1911-ben keleti utazást tett, az arab, perzsa, héber, illetve őskeresztény dalokat, dallamokat tanulmányozta és gyűjtötte.

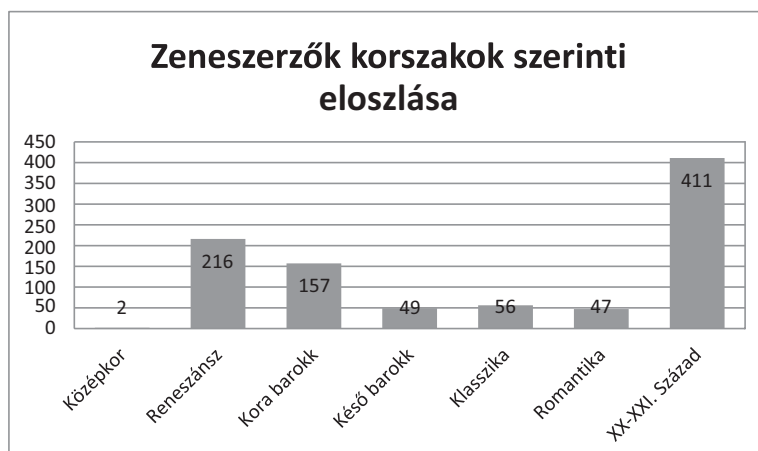
A '20-as évekre lassan ugyan elcsendesedni látszott Sigmund Freud (1856–1939) nagy vihart keverő elmélete, de bizony a szexualitás előforradalmának is nevezhető korszak nem múlt el nyomtalanul.

Az egyháznak is gyengült a szerepe, már nem lehettek „*ex cathedra*” kijelentései, hiszen egyre többen kérdőjelezték meg hitelességüket, állításaik valós voltát. Így már nem úgy tekintettek többé az Énekek énekére, mint allegóriára, hanem egyre többen a szerelmi mámor szépségeit fedezték fel benne. A kelet és a szexualitás kiválóan ötvöződik az Énekek énekében, ahogy a természet és az egzotikum is megtalálható soraiban. Ezt felismerve tehát egyre több zeneszerző nyúlt a szöveghez, hogy újat alkosson.

Természetesen a barokk vagy klasszikus korról már az évszázadok bebizonyították, hogy mennyire voltak érdemesek az adott zeneszerzők, s kinek maradhatott fenn a neve, amit a 20. század nagy részéről még nem mondhatunk el, de így is kiemelendő néhány név, akik írtak az Énekek énekéről. Sir Granville Bantock (1868–1946), Ralph Vaughan Williams (1872–1958) és Edward Bairstow (1874–1946) kezdik a sort, majd Igor Stravinsky (1882–1971) és Arthur Honegger (1892–1955) következnek. Őket Darius Milhaud (1892–1974), Mario Castelnuovo-Tedesco (1895–1968) Maurice Durufle (1902–1986), Jean-Yves Daniel-Lesur (1908–2002), és

természetesen Benjamin Britten (1913–1976) követi. Witold Rudziński (1913–2004) egy egész operát írt, Krzysztof Penderecki (1933–) egy 16 énekszólamú, zenekaros művet, Robert Xavier Rodríguez (1946–) pedig egy narrátor közreműködését is igénylő, kantáta jellegű darabot, míg a már kortárs Frank Ekeberg (1970–) egy elektroakusztikus darabot hagyott az utókorra.

A 20. század alkotásai már régen nem szűkülnek az énekes hagyományokra. A kórusművek, illetve szóló énekek, oratóriumok, kantáták mellett találunk nagyzenekari, valamint kamaraműveket egyaránt, táncelőadások, elektroakusztikus kompozíciók, színházi performanszok, video installációk, és a zenei előadó-művészet minden eleme képviselteti magát.



Amit még érdemes megemlíteni, hogy a reneszánsz és a barokk korszakában az Énekek énekét elsősorban allegóriaként értelmezték, ami kiválóan bemutatható a zeneműveken keresztül. Lehetett az allegória az ember és Isten, egy szerzetes(nő) és Isten, az egyház és Isten, Mária és Krisztus, Mária Magdolna és Krisztus, az egyházi hivatás és vezetés, az egyház és a Szentháromság között, de a lényeg az volt, hogy soha nem két ember szerelmi kapcsolatára vonatkoztatták. A dramatikus interpretáció egy-egy oratóriumban jelent meg később, illetve az Énekek énekéből készült operákban, de ez már a romantika korától indult csak el. A kultikus, liturgikus magyarázat egyáltalán nem jellemző, és csupán a 20. században jelent meg a lírikus magyarázat, mint értelmezési mód, ami viszont nem lett egyeduralgó, hanem azóta mindenféle interpretálás megfér egymás mellett.

Ebben a zenei áttekintőben még egy téma érdemes említésre, amire Kiss Csaba Márton kollégám hívta fel a figyelmemet, nevezetesen az, hogy az évszázadok során melyik versek voltak a legnépszerűbbek a zeneszerzők körében. Az allegóriai magyarázat idején a 4,7; 1,15; 4,1; 7,7; 1,5; 2,10 versek terjedtek el leginkább, és érdekes módon a 8,6-tal nem nagyon foglalkoztak. A 20. századnak viszont ez lett a kedvence, szinte nincs esküvő, ahol valamilyen formában ne hangzana el a textus.

## Kortárs zeneszerzők Énekek éneke kompozíciói világszerte

A kortárs szerzők a 20. századi hagyományokat viszik tovább. Náluk is mindenféle magyarázat megtalálható, és ha lehet, még messzebb mentek a műfajok tekintetében, mint azt elődeik tették. Itt már könnyűzenei alkotások is megjelennek, de jelen gyűjtemény csupán a klaszszikus zenére fókuszál. Mivel élő szerzőkről van szó, nem szeretnék senkit kiemelni. Hogy ki válik közülük halhatatlanná, majd 200 év múlva egy utódom fogja megírni...

## Kortárs magyar zeneszerzők Énekek éneke kompozíciói

A kortárs magyar zeneszerzőkkel óriási szerencsém volt. Egyrészt majdnem mindegyikőjüket ismertem korábban, másrészt akit nem, az is teljes odaadással viszonyult a munkámhoz.<sup>8</sup>

Számukra is érdekes volt, hogy milyen kérdéseket tettem fel, mert nem feltétlenül teológiai oldalról közelítettek az Énekek énekéhez, amikor darabjaik témájául választották.

Az alábbi kérdéseket minden szerzőtől megkérdeztem:

Miért választotta az Énekek énekét a darabja témájának?

- Mit jelent számára az Énekek éneke?
- Hogyan értelmezi az Énekek énekét? Érttem ezalatt, hogy vallásos iratként, szerelmes versként, allegorikus mintaként valamilyen más kapcsolat kifejezésére, egy kultusz maradványaként, pásztorjátékként, dramatikus oratóriumként, népdalok töredékeként, erotikus gyűjteményként, vagy egy bármilyen szerelem visszhangjaként, vagy más módon?
- Mikor találkozott először az Énekek éneke szövegével?
- Milyen nyelven ismerte meg a művet?
- Ismeri-e az eredeti héber szöveget, vagy a legkorábbi latin, görög fordítások valamelyikét?
- A zeneművéhez melyik fordítást használta?
- Miért az adott szakaszra esett a választása?
- A saját darabjával mit szeretett volna kifejezni?
- Miért az adott zenei formát és apparátust választotta?

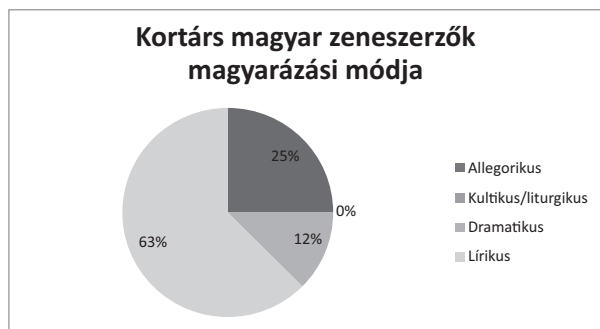
Ezen felül kértem, hogy bármilyen információt, amit a darabjával kapcsolatban megosztana velem, tegye meg. Doktori disszertációmban részletesen elemzem is ezeket a műveket mind zeneileg, mind teológiailag. Jelen cikkben csupán általános bemutatására vállalkozom a témának.

A következő táblázat a kortárs magyar zeneszerzőket mutatja, születési évüket, darabjaik címét, a keletkezés évét, a darab nyelvét, műfaját és az előadáshoz szükséges apparátust.

Kortárs magyar klasszikus zeneszerzők							
	Név	Szüil. év	Darab címe	Évszám	Nyelv	Műfaj	Apparátus
1	Szőnyi Erzsébet	1924	Canticum sponsae	1954	lat.	kórus	S solo + SSAA
2	Orbán György	1947	Kilenc erdélyi madrigál (III., VIII.) (2006)	2006	rom./ol.	solo dal	M solo + zg
			Koszorú / Cunună / Ghirlanda (1., 3.)	2010	magy./rom./lat.	solo dal	M solo + zg
3	Csemiczky Miklós	1954	Vox dilecti mei	1998–99	lat.	kórus	SATBB
4	Horváth Barnabás	1965	Énekek Izraelből (1., 3.)	1994	jiddis	kórus	SMA
5	Beischer-Matyó Tamás	1972	Salamon Énekek éneke	1994/2006	magy.	oratórium	M és T solo + 2 zk
			Ut signaculum	2017	lat.	kórus	SSATB
6	Gyöngyösi Levente	1975	Trahe me, post te curremus	1997	lat.	kórus	SSATTB
			Sicut lilium inter spinas	2010	lat.	kórus	SSAATTBB
			Pulchra es, amica mea	2014	lat.	kórus	SATB
7	Szabó Barna	1976	Mátkám, jövel	2013	magy.	kórus	SSAA
			Mint a liliom	2014	magy.	kórus	SSA
8	Zombola Péter	1983	Énekek éneke	2017	magy.	oratórium	SATB + zk.
9	Sztojanov Georgi	1985	Esküvői énekek	2011	magy.	liturgia	S,A,T,Kt,B solo+zk +színészek
10	Andorka Péter	1987	Cantio vernalis	2014	lat.	kórus	S solo+ SSMMAA + bs + shaker + tikfa
11	Czinege Ádám Balázs	1989	Shir ha-shirim	2017	héber	kamara	M solo+kamaraegyüttes

Kimaradt egy zeneszerző, az 1954-ben született Kocsák Tibor, de kihagyása tudatos döntés volt, ugyanis az ő darabja, *A krónikás* (1984) egy musical, így azt nem soroltam a klasszikus zenei műfajok közé.

Összefoglalva tehát, a kortárs magyar zeneszerzők ugyanolyan sokféle módon közelítenek az Énekek énekéhez, ahogy a világ zeneszerzői, illetve a teológusok.



Szőnyi Erzsébet<sup>9</sup> lírák gyűjteményeként értelmezi a könyvet. Darabja alapján egy boldog szerelem képe rajzolódik ki, és az a feltűnő, hogy a szerelem viszontagságai, nehézségei meg sem jelennek. Egyáltalán nem vesz tudomást

mást az árnyoldalról, szinte idealizált a harmonikus együttlét. Kicsit olyan, mintha direkt zárna ki mindent, ami ezt megzavarhatja, annak ellenére, hogy tud létezéséről.

Orbán is lírikusan közelít az Énekek énekéhez, de mint mindig, itt is drámát találunk nála. Nincs szó dramatikus teológiai megközelítésről, de aktív játék áll a cselekmény középpontjában. Ösztönösen ráérez a teológiai kérdésekre az adott szakaszokat illetően, még ha nem is mindig azonos végkövetkeztetésekre jut.

Csemiczky-nél is a lírikus értelmezés jelenik meg, bár egy picit összetettebb formában. Ismeri jól a kultikus, liturgikus magyarázás alapjait, de nem alkalmazza azt. Feldolgozását zeneileg tekinthetjük dramatikusnak, de teológiai szempontból nem. Inkább egy tavaszi, filmszerű, természeti képet nyújt, ami mögött nem szükséges teológiai mondanivalót keresnünk.

Horváth népdalszerű kompozíciókat alkot, a teológiai magyarázat egyáltalán nem érdekli.

Beischer-Matyó a dramatikus felosztás mentén közelít nagy oratorikus művében, kórusműve pedig allegorikus értelmezéssel érthető.

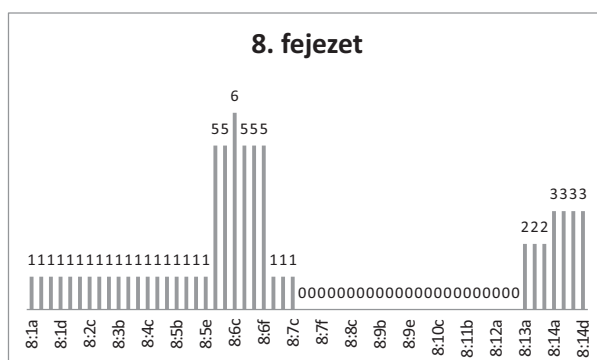
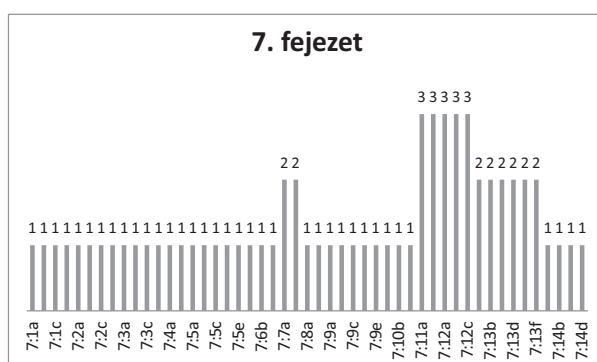
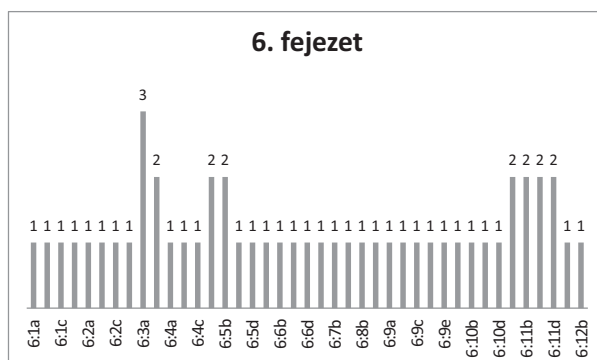
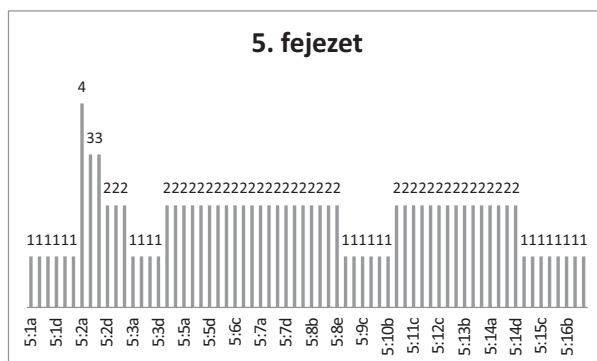
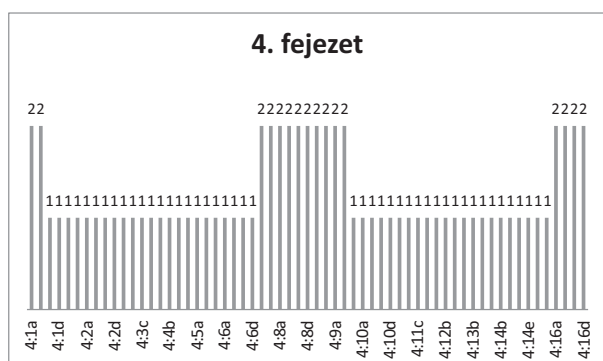
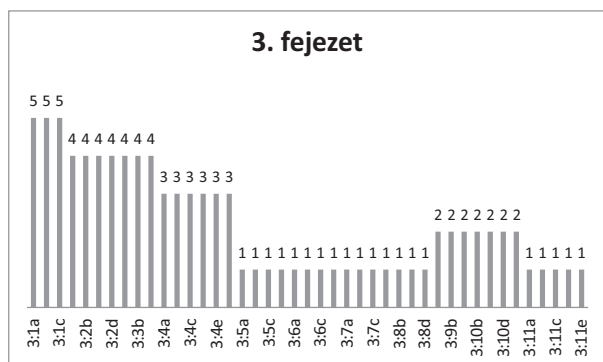
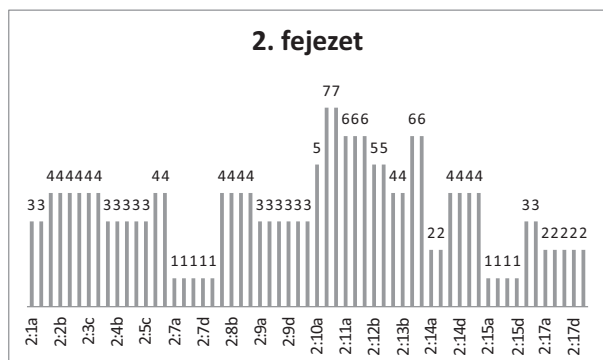
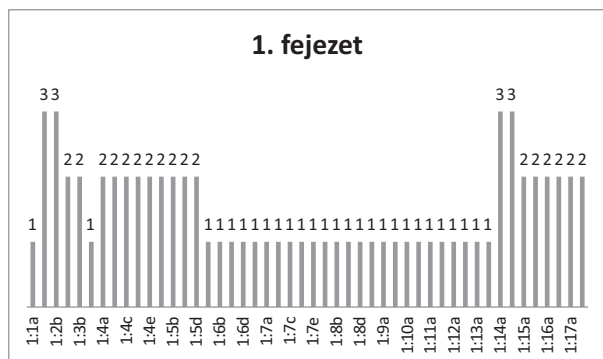
Gyöngyösitől kezdve a fiatal zeneszerzők generációja mind a lírikus értelmezés hívei, bár Szabó Barna,



Andorka Péter és Czinege Ádám Balázs műveiben az allegorikus felhang is megjelenik.

Legtöbbször tehát a mai korra jellemző lírikus magyarázási módot választják, de teret nyer még az allegorikus magyarázat is, és elvétve a lírikus is. A kultikus magyarázat egyáltalán nem képviselteti magát.

Érdekes még megnézni, hogy a szerzők mely verseket milyen arányban használták fel:



A táblázatok alapján egyértelműen kiderül, hogy a 2,10–13, a 3,1, és természetesen a 8,6 versek a legkedveltebbek a komponisták között. Ezek közül a 2,10 az, amelyik az allegorikus magyarázat idején is nagyon elterjedt, a 8,6 pedig a leggyakrabban idézett verse az Énekek énekének a 20. század óta.

Különös, hogy a 8,7d–12 versek senkinek nem ragadtak meg a figyelmét.

Jelen írást ennek megfelelően én is a 8,6-tal zárom:

„Tégy engem, mint pecsétet a szívedre,  
Mint pecsétet a karodra!  
Mert erős a szerelem, mint a halál.  
Kérlelhetetlen a szenvedély, mint az alvilág.  
Lángjai tűznek lángjai,  
Az Úr lángjai.”

Kun Ágnes Anna

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- KISS Csaba Márton: *Quam pulchra es et quam decora... Az Énekek éneke a zenetörténetben*, DLA doktori értekezés, 2012.  
ROSSI, Salamone, *Hashirim asher leSholomo* (1622–23) [http://imslp.org/wiki/Hashirim\\_asher\\_leSholomo\\_\(Rossi,\\_Salamone\)](http://imslp.org/wiki/Hashirim_asher_leSholomo_(Rossi,_Salamone)) utolsó letöltés: 2017. június 18.)  
SZABOLCSI Bence, Tóth Aladár (ed.), *Zenei lexikon I–III.*, Budapest: Zeneműkiadó, 1965

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> 938 szerző közel 2.200 darabjáról van szó  
<sup>2</sup> Ahogy az egyébként a kor teológusainál is látható.

<sup>3</sup> Ez az összes szerző 43,8 %-a...

<sup>4</sup> Legmulatságosabb példa erre a késő reneszánsz, kora barokk olasz-zsidó hegedűművész és zeneszerző, Salamone Rossi (1570–1630) 1623-ban kiadott *Ha-shirim asher li-Shlomo*, azaz *The Songs of Solomon* című munkája, mely számos zenedóbst megtevésztett az évszázadok során. A Salamon név ugyanis egy szójáték itt, és nem a bibliai király, hanem a zeneszerző keresztneve a címben. Rossi egyébként valóban héber nyelvű, zömében bibliai verseket, főleg Zsoltárokat zenésített meg, amivel unikális a barokk komponisták között, de a mi kutatásunkat nem viszi előbbre, mert liturgikus zenének semmi köze nincs az Énekek énekéhez. (A kottákat ld.: [http://imslp.org/wiki/Hashirim\\_asher\\_leSholomo\\_\(Rossi,\\_Salamone\)](http://imslp.org/wiki/Hashirim_asher_leSholomo_(Rossi,_Salamone)) utolsó letöltés: 2017. június 18.)

<sup>5</sup> Kiss Csaba Márton, *Quam pulchra es et quam decora... Az Énekek éneke a zenetörténetben*, DLA doktori értekezés, 2012, p. 18.

<sup>6</sup> Az Abraham Goldfaden (1840–1908) drámája alapján Kövessy Albert (1860–1924) librettójára készült mű akkora siker volt, hogy 500-szor játszották a bemutatót követően.

<sup>7</sup> Arról nem szól a fáma, melyik neje lefejezési ünnepeére...

<sup>8</sup> Zömében így volt ez a külföldi szerzőkkel is.

<sup>9</sup> A Kossuth-díjas, Nemzet Művésze címmel kitüntetett zeneszerző jelen cikk megírása után, 2019. december 28-án elhunyt.

---

## KITEKINTÉS

---

### A gender-ügy margójára

A Theológiai Szemle főszerkesztője a folyóirat múlt évi 3. és 4. számában is szólt a gender-ügyről, pontosabban arról, hogy a különféle egyházak hogyan ítélik meg a gender ideológiát. Legutóbbi főszerkesztői jegyzetében sajnálatos tényként utal arra, hogy „éppen az északi világ jómódú, eredendően mélyen biblikus egyházai engedtek a korszellemnek” (mármint a gender-szellem liberális megítélésének), és hozzá teszi: „talán nem túlzás azt mondani: a Szentlélekkel szemben”.

Ezt az állásfoglalást messzemenőig igazolták az év végi svédországi események. A V4NA nemzetközi hír-ügynökség advent első napjaiban ezt kürtölte világgá:

„A világon elsőként avattak fel homoszexuális témájú oltárképet templomban, minderről maga a malmői Szent Pál templom lelkésze, Helena Myrstener számolt be büszkén Twitter-csatornáján. A kép a kórus és a régi oltárkép mellett kap helyet.”

Mit tudunk még erről a döbbenetes eseményről? – „A Paradicsom című festményt – írja a hírügynökség – 2012-ben készítette a sajátmagát kultúr-marxistaként jellemző fotóművész, Elisabeth Ohlsson Wallins, akit a 15–16. század fordulóján élt német festőművészek, a százsz festőiskola alapítójának, Lucas Cranachnak az Ádám és Éva című festménye ihletett meg. Csakhogy Ohlsson Wallins nem egy férfit és egy nőt ábrázol az édenkertben, hanem egy homoszexuális férfi- és egy

leszbikus női párt, valamint egy transznemű férfit.” – Vagyis az LMBTQ irányzat egész színtársulata felsorakozik a képen, amit egyenesen oltárképnek titulálnak!

Az is kiderült, hogyan került Svédország második legnagyobb városának templomába a festmény. „Alkotója az elkészítést követően nem is titkoltan politikai okból adományozta provokatív képét az egyik legrégebbi svéd templomnak, a 10. században épült Skara katedrálisnak, ahol azonban – természetesen – nem kértek a művész adományából. A malmöiek azonban igen.”

A templom lelkészénője nagy lelkesen így nyilatkozott: „Történelmet írunk. Svédország egyetlen LMBTQ oltárképét adjuk át a malmői Szent Pál templomban. Természetesen nagyon boldogok és büszkék vagyunk.” A Szent Pál templom hivatalvezetője, Sofia Tunebro pedig az Expressen című malmői lapban ezt a vallomást tette közzé: „Óriási fellélegzés ez azoknak, akik eddig nem képviseltethették magukat egyetlen templomban sem... Nem számít, kit szeretünk, vagy mivel azonosulunk, mindannyian számíthatunk Isten szeretetére.”

Elsőként az jut eszembe: hogyan történhetett meg ez egy evangélikus templomban? Igaz, eddig is hallottuk sok forrásból, hogy a svéd evangélikusok külön úton járnak, éppen az LMBTQ lobby megítélésében. De vajon nem tartják már mesterüknek Luther Mártont, akinek egyik legsarkalatosabb axiómája a *Sola Scriptura*, tehát, hogy a

keresztyén hit legfőbb, sőt egyedüli forrása a Biblia, Isten szava? És vajon nem azt közli-e a Biblia a legelső lapján, hogy Isten férfinak és nőnek teremtett bennünket? Hogy is olvassuk ezt a Könyvek Könyvében? – „Megteremtette Isten az embert a maga képére, Isten képére teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket” (Ter 1,27). Itt nincs szó semmiféle más variációról, 77-féle vagy akárhány „gender”-ről. Van férfi és van nő, és a kettő egyetlen egységet alkot. Ez a legelső természetünkbe írt törvény. Ha már templomi képeknél tartunk, hadd jegyezzem meg: a blikus eszménynek hű tükré egy egészen más, csodálatos templomi freskó, Michelangeloé, a sixtusi kápolnában, amely Ter 2,22 igéjére épül, s amely férfi és nő különbségét, ugyanakkor egyenjóságát tárja fel:

Bár az is igaz, hogy a szentírók is számoltak az ember gyöngeségével, magyarul, a bűnnel, azzal, hogy az ember képes felrúgni az alap-adottságokat. Ha már Szent Pál neve felmerült, hadd mondjam el: a pogányok apostola mintha csak a leszbikusoknak, a melegeknek és tár-saiknak írta volna, nemcsak kora embereinek, a római birodalom tévelygőinek: „Asszonyaik a természetes szokást természetellenessé váltották föl. Ugyanígy a férfiak is, abba hagyva az asszonnyal való természetes életet, egymás iránt gerjedtek vágyra, férfi férfivel űzött ocsmányságot” (Róm 1,26–27). Ez a malmői „oltárkép”, éppen a nagy apostolról elnevezett templomban, égbeki-áltó! Hogyan lehetnek büszkék egyesek arra, hogy (szin-tén Pál szavaival) „Isten igazságát fölcserélték a hamis-sággal, s inkább a teremtménynek hódoltak és szolgál-tak, nem a Teremtőnek” (Róm 1,25).

Nemrég, éppen a malmői botrány idején, 2019. nov-ember 28-án nagyszabású konferenciát rendeztünk a Magyar Tudományos Akadémián, az Örök Női cím-mel. Tudósok, művészek, teológusok vallottak arról, hogy létezik az örök női és örök férfi eszmény, és a kettő egysége, mint létünk alaptörvénye, és csak erre épülhet egészséges társadalom. A szervező intézet a Kortárs Női Reflexiók Fóruma volt. Kiderült például egy biológus kutató előadásából, hogy a férfinak és a nőnek még az agya sem egyforma, súlyra, barázdált-ságra és sok egyébre való tekintettel. Tudjuk, a kettő testi felépítése és a másodlagos nemi jellegek is eltérőek – még ha azt egyesek erőszakkal meg is próbálják átalakítani. Fény derült arra is, hogy a nő a történelemben sokszor félreértett, lekicsinyelt, elhanya-golt volt, sőt (sajnos) a vallások is sokszor gyanús szemmel kísérték Éva útját. De valójában a nő – a fér-fihoz hasonlóan – tényleg érdemes a büszkeségre, a maga egyedülálló méltóságának elismerésére. Igazá-ban véve erre az elismerésre volna ma szükség, nem pedig olyan felvonulásokra, amelyek nem vezetnek sehová, mert a család szétzúzásával a társadalom és a történelem szétzilálásához vezetnek.

És itt szeretnék visszautalni főszerkesztőnk állásfogl-lásához, aki szerint a hazai egyházak, sőt a világ egyhá-zainak jó része is bibliai alapokon vállalja föl a család-eszményt, „ezek az egyházcsaládok messze többségben vannak a keresztyénségen belül”. Legyen így!

*Cselényi István Gábor*

## A liberalizmusról

A liberalizmus ki nem mondott tétele, hogy ha meg-szabadítjuk az egyént a közösség, a társadalom béklyó-jától, akkor kiárad az egyénben szunnyadó jó és idővel, mint végső cél, a társadalom is jobba válik. Ezért min-dent, ami közösségi, urambocsá', nemzeti, azt támadni, rombolni kell.

Pedig ha igazán végig gondoljuk, kiviláglik, hogy egyén és közösség egymás nélkül nem létezhet, sőt, akár-mit is gondolunk az egyéni erőfeszítésről, valójában min-denkor a közösség neveli ki az egyént. Olyannyira, hogy az a bizonyos természetet adta jog, amire előszeretettel hivatkozni szoktak, valójában nem is létezik. Kezdet-ben, a történelem hajnalán csak közösség volt, az egyén csak homályosan létezett, joga sem nagyon volt. A történelem során lassan kristályosodott – külön tanulmány, hogy mitől és hogyan – az egyén és joga, de az egyéni jog mindenkor csupán a közösség erejét mutató gesztus az egyén felé. Mert amennyiben az egyéni jogok túlzott érvényesítése végérvényesen szétszakítja a közösséget, a széthullott közösség romjain az egyénnek csak annyi joga marad, hogy kimenjen az erdőre, mezőre és pusztá

kézzel kikaparja-összeszedje azt, ami megmenti az éhen-halástól-megfagyástól.

Magyarán egymás nélkül életképtelenek vagyunk. Sőt, valójában közösségeinkben élünk igazán, a többi „csak” körítés. Molnár Tamás filozófus megfogalma-zása szerint az embernek „szüksége van rá, hogy cso-porthoz, közösséghez és a létezés koncentrikus köreihez tartozzék”.<sup>1</sup>

A 19. századi liberális eleink nagyon is tudták ezt. Ezért elemi erkölcsi kötelességüknek érezték minden erejükkel támogatni azt a közösséget, mely kinevelte őket. Akkor úgy hívták ezt, hogy hazaszeretet. Meg is énekelték: „Hazám, hazám, te mindenem! / Tudom, hogy életem [más változat szerint: mindenem] neked köszön-hetem.” Vagy: „Hazádnak rendületlenül...” Vajh miért felejtődött el ez a tudás?

Valójában mindkét jogra és érdekvédelemre, az egyénire is és a közösségire is szükség van. Éppen a hosszútávú fönmaradás érdekében. És nem lehet az egyiket a másik ellen kijátszani. Vagy legalábbis nem volna szabad.

Érdekes módon, amikor a piros lámpánál álldogálunk, senki nem szokott hóbörögni, hogy miért korlátozzák a folyamatos haladáshoz való jogát. Mert így szakaszosan bár, de mindenki halad.

Kimondhatjuk tehát általánosságban, hogy a közösségnek igenis van joga az egyéni jogot korlátozni. Vagy másként fogalmazva az egyén (vagy bármely csoport) joga vagy érdeke sosem írhatja fölül a közösség hosszútávú szempontjait, még a média hatalma vagy a pénz, ill. a pénz adta hatalom sem.

### Az arany középút nehézsége

Ilyenformán az egyéni és közösségi jog szemben állnak egymással. Ahogy láttuk, ha csak az egyén érdekei érvényesülnek, a közösség széthullik, nyomában anarchia, káosz, bandaháborúk, sosem látott terror stb., ha pedig csak a közösség jogait erőltetjük, a társadalom kimerevedik és megszűnik az egyéni szabadság. Ennek példáit láthatjuk az eretnekégetésekben, a náci és kommunista diktatúrák kialakulásában, vagy napjainkban az Iszlám Állam szörnyűségeiben. Történelmi tapasztalatunk bőven van a közösség nevében elkövetett gaztettekről, ezért teljes joggal tartunk tőle. A liberalizmus erre a veszélyre az átlagnál érzékenyebb és ebben – el kell ismerünk –, igazsága van.

Itt utalnék arra, hogy én messze nem antiliberalizmusról beszélek. Mert az egyes ember méltósága számomra megkérdőjelezhetetlen alapérték, de azt a jogvédőt, aki pl. a melegek jogaiért tüntet, de a közösség, pláne a nemzeti szótól kiütést kap, ugyanúgy hibáztatom, mint azt, aki a közössége védelmére hivatkozva pl. a liberális szót szitokszóként használja vagy utálattal emlegeti. Mert mindkét félnek van igazsága, de csak részigazsága van. Miközben mind a két fél előszeretettel úgy viselkedik, mintha a teljes igazság nála lenne.

Visszatérve: egyik szélsőséges állapot sem kívánatos. A fő kérdés tehát az, hogy miként lehet megtalálni az *egyén és közösség egyensúlyát*. Azaz egyrészt miként lehet úgy megfogalmazni az egyéni jogokat, hogy gátat vessünk a közösség széthullásának, mielőtt erre nézve is világméretben keserű történelmi tapasztalathoz jutnánk, másrészt ugyanúgy, miként lehet a közösségnek az egyéni léten túlmutató szempontjait meghatározni úgy, hogy a szükségesnél jobban *ne csorbuljon* az egyéni szabadság. Úgy is mondhatnám, hogy a liberálisok által féltett szabadságjogok nélkülözhetetlenek, de nem kizárólagosak.

Nem lesz könnyű megtalálnunk azt az arany középút, mert nincs ember, intézmény vagy hatalom, aki vagy amely megtudná mondani, hogy valójában hol is van az az egyensúlyi pont. Arról nem is beszélve, hogy ez a pont nem egy előre definiálható, statikus pont, hanem témánként és népenként, közösségenként folyton változó „hely”. Ráadásul az előre nem definiálhatóságból egyenesen következik, hogy a többség számára csak utó-

lag vagy pontosabban benne élve lesz egyre világosabb, hogy *baj van*, miközben – zseniális gondolkodók, s főleg művészek, költők – 50–100 évvel korábban jelzik, hogy *baj lesz*. Vajh miért nem hallgatunk rájuk?

### A demokrácia szelleme

Montesquieu<sup>2</sup> 1748-ban adta ki a Törvények szelleméről című nagy vihart kavart művét, amelyet a „liberalizmus bibliája”-ként is emlegetnek. Ebben nem egyszerűen elválasztja egymástól a törvényhozói, a végrehajtói hatalmat és az igazságszolgáltatást,<sup>3</sup> hanem – mivel mindegyiknek van hatalma a másik fölött –, egyensúly alakul ki közöttük, ezért stabilabb társadalmi rendet biztosít az egyszemélyi vezetésnél, mert ez utóbbi igen könnyen despotikussá vagy egy diktátor<sup>4</sup> vezette kormányzássá fajul.

A hatalom megosztásának ez a hármas elve tehát egyrészt az önkényuralom megakadályozására irányult, másrészt mára általánossá vált és a demokratikus társadalmi berendezkedésű országok jogrendszerének, működésének ez az alapja.

Montesquieu a maga nemében próféta is volt. A jobb megértés érdekében lássunk előtte egy definíciót tőle: „Ha a köztársaságban a nép egésze, mint egy test tartja birtokában a főhatalmat, akkor ez demokrácia. Ha a főhatalom a nép egy részének a kezében van, ezt arisztokráciának nevezik.”<sup>5</sup> (A „nép egy részének” helyett helyesebb lett volna „a nép elenyésző részének” kifejezés! – de ne kötözködjünk! Ettől még igaz a megállapítás) Végül a próféta mondja: „A demokráciának két túlzást kell elkerülnie: az *egyenlőtlenség* szellemét, amely arisztokráciához, vagy monarchiához vezet és a szélsőséges *egyenlőség* szellemét, amely egyetlen kényúr zsarnokságába torkollik.”<sup>6</sup>

Ez utóbbi túlzást pl. a magát népi, vagy szocialista demokráciának nevező kommunista rendszer pusztításai nyomán jól ismerjük, és bebizonyosodott zsákutcás mivolta. Mivel pedig a főhatalmat a gazdasági-pénzügyi hatalom szeretné maga alágyúrni, joggal kell félnünk attól, hogy a jelenlegi liberális demokráciák beteljesítik az első túlzást, vagyis hogy a kapitalizmus – az erősek rejtett diktatúrája a demokrácia álarca mögött –, világméretű zsarnoki arisztokratizmusná fajul, azaz kevesek uralma a nagy többség fölött, a gazdagok elnyomó hatalma a szegények fölött. Mivel semmi okunk a liberalizmus nagymesterének igazságában kételkednünk, ezért akármily hihetetlen, de minden jel arra mutat, hogy a történelem fintoraként a liberális demokrácia előbb-utóbb fölszámolja a *demokráciát*. Éppen a Montesquieu által leírt *hatalmi egyensúly hiánya* és az egyre mértéktelenebb, főként gazdasági *egyenlőtlenség* miatt.

„Mit nyerünk a nemesség arisztokratizmusának csökkentésével, ha azt a gazdagok arisztokratizmusával helyettesítjük?” kérdezte Jean-Paul Marat<sup>7</sup> már 1790-ben.



Így lesz a liberalizusból, mint a feudalizmus és a zsarnoki állam lebontójából és a demokratikus alapok lerakójából a globál-kapitalizmus, ill. az új arisztokrácia hatalmának, sőt egyre nyilvánvalóbb zsarnokságának védelmezője és a további demokratizálódás fékezője.

A történelmi tapasztalat tehát azt mutatja, hogy bármily vallás, nemes eszme, ilyen-olyan ideológiák vagy akár „izmusok” mentén is szervezzük meg a társadalmat, ha nem is rögvest, de előbb-utóbb zsarnokság lesz belőle. Ezen „zsákutca-szabály” alól minden jel szerint a liberalizmus által támogatott kapitalizmus sem lesz kivétel.

A történelmi feladat pedig nem más, mint hogy a Molnár Tamás által leírt autoritást szem előtt tartva és helyesen értelmezve vissza kell térnünk az alapokhoz, a Montesquieu által leírt demokráciához, vagyis „a különböző hatalmak között rendet kell” tennünk, hogy megszabadítsuk a demokráciát a népi, szocialista, vagy bármilyen jelző után a *liberális* jelzőtől is.

Ezért égetően szükség volna felvilágosodnunk a felvilágosodásról, teológiai választ kellene adnunk a liberalizmus kihívására, vagy ahogy J. B. Metz fogalmaz, olyan „világ felé forduló” teológiát<sup>8</sup> lenne jó kidogoz-

nunk, amely nem riad vissza a „földhöz ragadt” kritikai funkciótól sem.<sup>9</sup>

Laborczi Pál

#### JEGYZETEK

- 1 Molnár Tamás: A modern-kór. Tünetek és ellenszerek, Budapest, 2008, Kairosz Kiadó, 107. o.
- 2 Charles-Louis de Secondat, La Brède és Montesquieu bárója (1689–1755) francia felvilágosodás kori filozófus, író és gondolkodó. Röviden csak Montesquieu-ként szokták emlegetni.
- 3 A három klasszikus hatalmi ág szétválasztását a felvilágosodás korának elméleteként tartják számon, holott valójában már megtalálható Arisztotelész és Cicero műveiben is.
- 4 „Míg hatalom van, örök a veszélye, / hogy megőrül, mert örült ül beléje” (Székely János Caligula helytartója című írásából)
- 5 Montesquieu: A törvények szelleméről, Budapest, 2000, Osiris – Attraktor, 56. o.
- 6 I. m. 192. o.
- 7 Jean-Paul Marat (1743–1793.) svájci származású orvos, természetűdős, filozófus és francia forradalmár.
- 8 Johann Baptist Metz: Memoria passionis, Budapest, 2008, Vigilia, 234. o.
- 9 Szabó András: Az áldozattól a pszeudoesztetológiáig / A pénz kulturális szerepeinek teológiai értékelése, 172. o., Doktori értekezés, Evangélikus Hittudományi Egyetem Rendszeres Teológiai Tanszék, Budapest, 2015.

## A vallási türelem kezdetei délkeleten, nyugaton és északon

*Karl Schwarz, a bécsi egyetem protestáns hittudományi karának egyházjog professzora. Az alábbi előadása elhangzott a Károly Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán. A professzor jelentős jogtörténésznek számít a nyugati világban, aki egyébként különösen is az Osztrák-Magyar Monarchia egyházjogi kérdéseivel foglalkozik. (a főszerkesztő)*

Különös öröm számomra, hogy vendégelőadást tarthatok itt Budapesten az Önök nagyra becsült fakultásán. Mint a SOMEF főtitkára, később pedig elnöke 1996 óta kapcsolatban állok ezzel a Karral és Egyetemmel és hosszú évek óta szívélyes kötődést érzek Önök iránt. Ezt észre is fogják venni néhány névről, amelyeket az előadásomban idézek: Benda Kálmán (1913–1994), Bucsay Mihály (1912–1988), Pákozdy László Márton (1910–1993) és Ladányi Sándor (1937–2014) – egykori híres professzorok, akiket a Ráday-Kollégiumban ismertem meg.

A témáról szóló fejtegetéseimet kaleidoszkópszerűen építettem fel és hét lépésben adom elő, amelyekről remélem, hogy találkoznak az önök érdeklődésével. Könnyen fel fogják fedezni, hogy a kutatási területem a jogtörténet.

### 1. Inkább puszta – mintsem eretnekek

Inkább szeretne egy puszta fölött uralkodni, mint az országában eretnekeket megtérni – így szólt az a fogadalom, amit II. Ferdinand (1578–1637) uralkodásának kez-

detén letett a Szűzanya előtt, ami által hitelesen tett vallást az óhitűek<sup>1</sup> örökségeként kapott katolikus egyházához. Fogadalom és hitvallás alapozta meg a császári örökséghez tartozó országok csaknem teljes rekatolizálásának a folyamatát. Amikor a lázadó cseh rendek vezetőit a fehérhegyi csata után (1620) Prágában kivégezték, Ferdinánd Mariazellbe zárandokolt és a *Magna Mater Austriae* oltára előtt imádkozott a lázadók lelki üdvéért.

A Habsburg Birodalom – amolyan „keresztes hadjárat impériumként” – úgy jött létre, hogy a protestantizmussal és a törökökkel folytatott harcok nyomán délkelet irányban tudott terjeszkedni. Ennek ikonografiai kifejezése a bécsi Grabenen található szentháromságoszlop *pietas austriaca*-ja a térdelő I. Lipót császárral (1640–1705), aki az ellenreformáció beteljesítőjeként a protestánsok és a törökök elleni harcban tapasztalt mennyei segítségért ad hálát imádságában és kifejezésre juttatja az *ecclesia triumphans*-t.<sup>2</sup>

A Habsburgok az 1521-es Wormsi Ediktum alapján, az örökölt katolikus tradíció melletti elkötelezettségükből vezették le az eretneküldözés köteleességét. Az alattvalók lelki üdvéért hordozott felelősségükből eredően követ-

ték a klasszikus katolikus államant és felhatalmazva érezték magukat az elszakadók visszatérítésére.<sup>3</sup>

Az eretneküldözés, amit a Dekrétumok 5. könyvének VII. része a katonai fellépés lehetőségét is megadva a katolikus fejedelmek köteleességül szab, még Mária Terézia (1717–1780) számára is szent köteleesség volt. Ezért rendelte el még 1776-ban is, hogy felkutatott „kriptoproteštáns”-okat kényszerrel szorítsák ki Erdélybe. Az ilyen kivándorlást – „transzmigrációt” még a regensburgi *Corpus Evangelicorum*<sup>4</sup> sem tudta megakadályozni. Sőt, az ezzel kapcsolatosan használt „transzmigráció”-fogalom is eufémizmus, mert valójában kitelepítésről volt szó.<sup>5</sup>

A Habsburgok valláspolitikája azonban kudarcra volt ítélve: sem a titkos proteštánsok vélt központjaiban folytatott missziós munka, sem a felállított megtérésházák (Konversionshäuser)<sup>6</sup> vagy a kitelepítések sem tudták helyreállítani az óhajtott „vallási egységet”. A felkutatott proteštánsok Erdélybe történő áttelepítésének több oka is volt: a gyér népességtől kezdve a vidék többfelekezettűségéig. Ott ugyanis már a 16. század óta a vallási türelem légköre uralkodott, egységre kellett jutniuk a politikai hatalmat birtoklóknak a felekezetközi együttélésben.<sup>7</sup>

## 2. Erdély, a vallásszabadság úttörője

Paul Philippi (1923–2018) a „Reformáció török veszélyben” c. történelmi vázlatában már hatvan évvel ezelőtt dicsérte Erdélyt mint a „vallásszabadság úttörőjét”.<sup>8</sup> Ott már a 16. században, az 1557-es tordai országgyűlésen elrendelték, „*hogymindenki aszerint a hit szerint élhet, amely szerint akar*”.<sup>9</sup> 1558-ban megerősítették ezt a szabadságot (*libertas*).<sup>10</sup> Ez azt jelentette, hogy a rendek választhattak a régi vallás és a lutheránus hit között. Figyeljünk fel rá, hogy a rendek, nem az egyes személyek.<sup>11</sup> 1564-ben és 1568-ban ismét megerősítették a határozatokat és beemelték a kálvinistákat, valamint – Európában egyedi módon – az antitrinitáriusokat is az Országgyűlés által elfogadott vallásszabadság körébe.<sup>12</sup> „*Senki sem gúnyolható a vallása miatt és senkit sem szabad emiatt üldözni, mert a hit Isten ajándéka*” (így fogalmazznak 1568-ban).<sup>13</sup> Ez a hitről mint „Isten ajándékáról” szóló kijelentés azonban nem akadályozta meg az Országgyűlést abban, hogy ne utasítsa el a további felekezeti tagozódást. Amikor ugyanis az unitáriusok köréből egy judaizáló szakadár csoport létrejött, az ún. szombatosok csoportja, az tilalom alá esett.<sup>14</sup>

Pákozdy László Márton, nagyra becsült díszdoktorunk Bécsben, erről egy olyan tanulmányt készített, amely még ma is alapvető szakirodalomnak számít.<sup>15</sup> Az újítás tilalmának prominens áldozata Dávid Ferenc volt (1510–1579). Letartóztatták, s konfesszionális vándorútja, amely Luthertől Kálvinon át Fausto Sozziniig (1539–1604), az unitárius vallás ideológiai előfutáráig vezetett, a kolozsvári börtönben ért véget. Maradt tehát a négy bevett vallás, az úgynevezett *religiones receptae*, neve-

zetesen: a református, a lutheránus, a katolikus és az unitárius felekezet. Ezek szabadságát a rendek által választott fejedelmeknek is esküvel kellett szavatolniuk, még a katolikus Báthori Istvánnak (1533–1586) is, aki azt mondta magáról, hogy „*rex populorum, non conscientiarum*”, bár a nép királya, de nem kíván uralkodni az emberek lelkiismerete felett.<sup>16</sup>

## 3. A ius reformandi a birodalmi vallásjogban és az ellenreformáció Magyarországon

Amikor az erdélyi rendek 1568-ban azt a határozatot hozták, amely a vallási pluralizmust az országukban jogilag alátámasztotta, a Szent Német-római Birodalomban a fejedelmek (Landesfürsten) *ius reformandi*-ja uralkodott.<sup>17</sup> Ez az 1555-es Augsburgi Vallásbékében lett lefektetve és azóta a *cuius regio, eius et religio* elve határozta meg az egyes territóriumok felekezeti irányultságát. Ez a joga az uralkodónak, nevezetesen a vallásmeghatározás, a korabeli jog legmagasabb foka volt, ami lehetővé tette számára, hogy saját tetszése szerint határozza meg a hit egységét. A „*vallás jó egysége*” már csak biztonságpolitikai szempontból is kívánatos volt, mert a vallási szakadárokat veszélyeseknek tartották, veszélyesebbeknek, mint a külföldi ellenségeket. A Habsburgok kínosan figyeltek erre a vallásmeghatározási jogra és ezzel legitimálták a hagyományos katolikus vallás iránti elkötelezettségüket.<sup>18</sup> 1526 után ez a katolikus beállítottság határozta meg az osztrák házhoz tartozó területek integrációját. Így törekedtek a Habsburgok arra, hogy jogaruk segítségével helyreállítsák a hitbeli egységet. A kassai Erzsébet-dóm rekatolizálása volt az első lépés, ami Bocskai Istvánt (1557–1606) ellenállásra indította.<sup>19</sup>

Benda Kálmánnál olvastam,<sup>20</sup> hogy a fejedelmet kálvini teológiai komolyság vezérelte abban, hogy Istentől küldött szabadítónak tartsa magát, aki megment a Habsburg zsarnokság igájától és Theodor Beza (1519–1605) egyeduralkodókkal szembeni ellenállásról szóló munkáiból levezethetőnek tartotta az ellenállás jogát, ha nem vesszük figyelembe a 1222-es Aranybullát, ami a rendeknek kimondottan biztosítja az ellentmondás és az ellenállás jogát.

Bocskai után Bethlen Gábor (1580–1629), I. Rákóczi György (1593–1648), Thököly Imre (1657–1705)<sup>21</sup> és II. Rákóczi Ferenc (1676–1735) megismételték ezt a szabadságharcot a Habsburgok ellen.<sup>22</sup> Újra és újra kikényszerítették a békekötésekben a rendi szabadságok garanciáját, saját „rendi szabadságkultúrájukat”, amihez a vallásszabadság hozzátartozott.<sup>23</sup>

Ezek a harcok a Habsburgokkal Magyarország vallás- és egyháztörténetét egészen más lefolyásúvá tették, mint a többi Habsburg-országokét. Kivételt képezett mindenestre az 1671 és 1681 közötti évtized, a gyászévtized – I. Lipót (1640–1705) uralkodásának idején, akit 1655-ben koronáztak magyar királlyá. Benne az „ellenreformációs szellemiség végső kulminációs pontjára” jutott (Volker Press).<sup>24</sup> Ennek a fejlődésnek az ideológiai feje egy kato-

likus püspök, Bársony György (1626–1678) volt. 1671-ben írta – a 18. század második feléig többször kiadott – művét, a *Veritas toti mundo declarata*-t. Ebben az ellenreformáció igazolását adta azáltal, hogy a protestánsokat rebellisekként azonosította. Emiatt egyáltalán nem kell, hogy kössék a királyt a szabadságdekrétumok.<sup>25</sup>

Mintegy nyolcvan évvel később a veszprémi püspök, Padányi Bíró Márton (1693–1762) hasonló tendenciájú könyvet adott ki: az *Enchiridion de fide*-t (1750).<sup>26</sup> Ez a hitről, az eretnekekről és a katolikus egyház rombolóiról szóló kézikönyv volt, ami a protestáns eretnekekről mindenféle létjogot elvitatott éppúgy, mint azt a 1525:4-es törvénycikkely megfogalmazta: *Lutherani omnes extirpentur... & comburantur*. Bár ezzel túlfeszítette a húrt – és a protestáns Poroszország szorgalmazására vissza kellett vonni a könyvet. Mária Terézia 1751-ben elkoztatta.

#### 4. A Szent Bertalan éjszakától a nantes-i ediktumig

Franciaországot megrázkódtatta a hat hugenottaháború szörnyősége, amelyekben a politikai uralomért folyt a harc. A katolikus királyi ház és a református hithez csatlakozott ellenálló nemesi párt álltak szemben egymással.

Hugenottáknak – az „Eidgenossen – Eignots” szó régi francia formájának megfelelően – a francia kálvinisták nevezték magukat, akik a *Confessio Gallica* (1559/1571) és a *Discipline ecclésiastique des églises reformées de France* (1559) alapján szerveződtek. Az utóbbi a kálvinizmusra jellemző gyülekezetszervezetet tartalmazza, alulról felfelé épülő szerkezetben, a négy tisztséggel (pásztorok, tanítók, presbiterek, diakónusok) és az egyház abszolút önkormányzatiságának és öngazgatásának az igényével, ami helyi szinten (konzisztórium), regionális szinten (provinciális zsinat) és összegyházi szinten (nemzeti zsinat) zsinati testületek által valósul meg. Ezt az alkotmányt biblikus követelménynek tartották és ezért a hitvallásuk részét képezte.

Franciaországban a protestantizmus története szempontjából jelentős volt, hogy a hugenották szövetségben álltak a nemesi párttal és így részt vettek a politikai párt-harcokban. A háttérben ott állt a politikai-katonai ellenállás megengedhetőségének a kérdése, ami a Valois Margit (1553–1615), Medici Katalin (1519–1589) özvegy királyné lánya, és Navarrai Henrik (1553–1610) közötti vérnászt és a „Szt. Bertalan éjszakáját” (1572. augusztus 23/24.) követően az erkölcsi követelményként értelmezett zsarnokgyilkosság eshetőségében tetőzött.

„Szt. Bertalan éjszakáját”, amiből a jogász Francois Hotman (1524–1590) éppen csak megmenekült, döntő dátumnak tartom az egyeduralkodóval szembeni ellenállás tanának kibontakozása szempontjából. Hotman a következő évben, 1573-ban írta meg klasszikus művét, a *Franco-Gallia seu Tractatus isagogicus de regimine Regum Galliae*-t (különböző kiadásai 1574, 1576 Kölnben, 1586 Frankfurt am Main-ban), ami a megtapasztalt zsarnokság reflexiója volt.

A legújabb kutatás egyértelműen relativizálja „Szt. Bertalan éjszakájának” jelentőségét az „ellenállás jogának körében minőségileg új gondolkodás” kiformalódásában.<sup>27</sup> Utalnak a gnesio-lutheránusok magdeburgi hitvallására, amely már 1550-ben proklamálja a *magistratus inferior* ilyen jogát az ellenállásra. Ennek ellenére Hotmanra és Theodor Beza-ra utalva kitarok mellett a hagyományos felfogás mellett, hogy a kálvinizmus az ellenállás „vezérfelekezete”.<sup>28</sup> Ezt az osztrák rendi politikus, Georg Erasmus von Tschernembl (1567–1626) példáján is be tudnám mutatni, aki Hotmannál tanult Genfben és ott hozta meg az áttérésre vonatkozó döntését, és az egyeduralkodóval szembeni jogos harcról (monarchomach) szóló irodalom mintájára írta meg az ellenállási jogról szóló művét.<sup>29</sup>

Vissza Franciaországba: A 16. századi felekezeti polgárháborúkban – a politikusok középpártjának (*politiques*) hatására – változás állt be az államértelmezésben, ami alapvető jelentőséggel bírt. Bekövetkezett ugyanis a politikának a vallástól való függetlenedése, a politikai és a vallási élet területeinek elválása.<sup>30</sup> Arról beszéltek, hogy az állam „a szekularizáció folyamataként” állt elő.<sup>31</sup> A polgárháborúk nyomán egy egészen új „államiságtípus” jött létre. Az állam célja megváltozott, *pax* és *tranquillitas*, béke és belső rend váltak a fő vezéreszmékké, ennek a koramodern államszervezetnek a legitímációs alapja már nem a *cura religionis* az ország vallása, azaz a *vera religio* érdekében. Az államot alapvetően a szuverenitás szempontjából határozták meg. Az állam megokolásának tanában – amit a *Six livres de la république* (1576) c. művében fejt ki – ad útmutatást az ilyen fejlődés számára Jean Bodin (1530–1596), a *Politiques* vezéralakja.<sup>32</sup>

Érdekes módon magának IV. Navarrai Henriknek, a korábbi hugenottavezérnek, kellett viselnie először ennek a megváltozott államfelfogásnak a következményét. Először, mint trónigénylő ő tért át a katolikus hitre („*Párizs megér egy misét!*”), de nem azért, hogy az „igaz vallást” győzelemre segítse, hanem államhatalmi bölcsességből és politikai ésszerűségből, hogy egyfelől a királyi uralmat, másfelől a felekezeti békét biztosítsa. Ezt erősítette meg aztán az 1598-as Nantes-i Ediktummal. Jóllehet a katolicizmus megtartotta rangját és államvallási jellegét, de a hugenottáknak is, akik 7–8%-át tették ki a népességnek és jelentékeny befolyással bírtak, korlátozott mértékben biztosították a vallásszabadságot és az azonos polgári jogokat.

A királyi trónon ülő utódok újra és újra az „Egy király – egy törvény – egy hit” valláspolitikai alapelve szerint jártak el és a hatalomra került államon belüli hugenotta-államot megszüntették (Nimes-i Ediktum). A református iskolákat és templomokat bezárták és a nemzeti zsinat működését betiltották, ami utoljára 1659-ben ülésezett.

A 17. század közepe táján a hugenották a francia népesség alig 5%-át tették ki, kb. 850 000 taggal, akik két különböző erősségű csoportra oszlottak. A Loire-től északra alig több mint 150 000 protestáns élt, akik a Francia Középhegységben (Cévennes) és Nimes környékén élő dél-francia hittestvéreiktől eltérően készek vol-



tak lázadó és egyeduralkodó-ellenes elődeik hagyományát feladni és hajlottak a kiegyezésre, az asszimilációra és az áttérésre.

Ezzel szemben a 700 000 lelkes dél-francia protestantizmus – néhány országrészben a népesség 80%-t kitevő – nemcsak a protestáns hitét őrizte meg, hanem azt az egész életet meghatározó kultúrává formálta.

Az áttérés és a kivándorlás, az alkalmazkodás és az ellenállás között azonban a túlélés *modus vivendi*-jének számos variációja megtalálható volt, például engedni a rekatolizációs csapatok dragonyosainak, ugyanakkor titkosan szervezni Izráel népének pusztai vándorlására emlékeztető ún. „pusztaság egyházát”.

A Nantes-i Ediktum visszavonása után (1685) a hugenották negyede elhagyta Franciaországot.<sup>33</sup> A becslült számok 200 000 és 600 000 között ingadoznak, attól függően, hogy melyik időszakot tekintjük a számításunk alapjának. Mindenesetre bizonyos, hogy ezáltal Franciaország a Napkirály, XIV. Lajos (1638–1715) politikai hatalmának abszolútává válásának az idejére a legnagyobb vérvesztést élte meg, elvesztve „gazdasági és szociális fejlődését szolgáló erőinek” nagy részét. Viszont minden befogadó ország profitált a bevándorló hugenottákból, mindenekelőtt Brandenburg-Poroszország, de Hollandia, Svájc is, sőt Anglia és Amerika, ahol csak letelepedtek a *Réfugiés*.

A Franciaországban maradt hugenották ragaszkodtak a hitvallásukhoz, még ha az életük megőrzése érdekében kifelé hivatalosan áttértek is. Földalatti módon gyűltek össze az istentiszteleteikre, amit a *pasteurs du désert* (a pusztai pásztorai) tartottak számukra. Hitközösségük mint a „pusztaság egyháza” került be a történelembe. Feltűnhet számunkra a kriptoprotesztantizmus néhány párhuzama az osztrák örökös tartományokban is; nem téveszthetjük azonban szem elől, hogy a református parasztok a Cévennes-hegyvidéken ismételtelen felkeltek és az állami és egyházi felsőbbbség ellen több mint egy évtizeden át elkeseredett harcot folytattak az úgynevezett kamizárd-felkelésekben a 18. század elején. Ez a gerillaháború valójában egy társadalmi-vallási jellegű mozgalom volt, amelyben szerepe volt bizonyos prófétáló laikusprédikátorok végidőket vizionáló rajongó szellemi ihletésének. Ausztriában csak Tschernembl volt kész határozott ellenállásra a Habsburgokkal szemben. De a Prága melletti fehér-hegyi csata után 1620-ban teljesen eltörölték a protestáns rendiséget – és egy felekezeti abszolutizmus vehette kezdetét.<sup>34</sup>

## 5. Porosz tolerancia

A kivándorlás Brandenburg-Poroszországba, amit a kétnyelvű Potsdami Ediktum (1665) gyors elterjedése segített, olyan időpontban történt, ami a fogadó ország (*refuge*) számára igen jelentős volt.<sup>35</sup> A Rajnától a Memelig terjedő különböző földterületek éppen elkezdtek egy egységes, abszolutista állammá integrálódni. Ennek a célnak az elérése érdekében meg kellett törni a rendek ellenállását. Ugyanakkor vallási indítékok is vol-

tak erre, mert a Hohenzollern-házi János Zsigmond választófejedelem (1572–1619) 1613-ban áttért a kálvinista hitre és az 1613-as *Confessio Sigismundi / Marchia* segítségével mérsékelt kálvinizmust propagált, míg a népesség és a rendek az 1577-es Egységformula (*Formula Concordiae*) alapján egyfajta szigorú lutheranizmus elkötelezettjei maradtak. Nem lehet nem észrevenni, hogy az uralkodóház és a népesség közötti felekezeti polarizálódásnak ebben a folyamatában – ami a 17. század 60-as éveiben a marki egyházvitában csúcspontot ért el – a bevándorló hugenották a választófejedelemet erősítették a rendek elleni politikájában. Még az egyházi autonómiájukról is lemondtak és az állam iránti feltétlen lojalitás első képviselői lettek, amit később porosz állami szellemiségnek neveztek.<sup>36</sup>

Voltak nyilván kereskedelmi megfontolások is, amelyek I. Frigyes Vilmost (1620–1688), a „Nagy Választó”-t arra indították, hogy a hugenottákat az országába hívja, de református hittestvérei iránti szolidaritás is ösztönözhatték arra – amint azt az 1665-ös Potsdami Ediktum bevezetésében olvashatjuk –, hogy a francia királyoknak az „*evangéliumi református valláshoz tartozó hittestvéreinkkel szembeni*” „*kemény üldözései és szigorú rendeletei*” miatti „*jogos együttérzésből, amit az ilyen, a szent evangéliumért és annak tiszta tanításáért megtámadott és üldözött hittestvéreink iránt táplálnunk kell ... kegyelemből biztos és szabad belépést kínáljunk minden országunkba és provinciánkba*”. Sokféle privilégium, különösen kedvező gazdasági feltételek kapcsolódtak ehhez, mindenek előtt pedig a „*francia nyelvű exercitium religionis reformatae*” joga. Persze ez az *exercitium religionis publicum* államvallási keretek közé volt szorítva. Ez azt jelentette, hogy a hozott kálvinista egyházrendet autonómiakövetelés nélkül és az uralkodó egyházvezetői jogával kombinálva kellett alkalmazni.<sup>37</sup>

Az 1640 óta régens I. Frigyes Vilmos első házasságkötésekora nota bene a hugenottavezér, Gaspard de Coligny (1519–1572) admirális dédunokáját, az orániai Lujza Henriettát (1627–1667) vette feleségül és ezzel a hatalmasok körében figyelemre méltó helyet szerzett magának. A vesztfáliai béketárgyalásokon fontos szerepet játszott határozott kiállása a reformátusok érdekében. Ismeretes, hogy birodalmi jogi szempontból először az *Instrumentum Pacis Osnabrugense* (1648) ismeri el a reformátusokat – mégpedig mint az Ágostai Hitvalláshoz tartozókat: *qui inter illos reformati vocantur* (IPO VII, 1).

A birodalmi jogi szabályozás előképül szolgált itt az 1613/1615-ös brandenburgi példa, az uralkodó áttérése az ország megtérésre kényszerítése nélkül a *jus reformandi*-ról való lemondás által, melynek nyomán megvalósult az ország vallásának az önállósodása az uralkodótól és megtörtént az 1555-ös „*cuius regio, eius et religio*” elv legyőzése. Mindamellát a nagy választófejedelem persze igyekezett saját valláspolitikai felfogásának érvényt szerezni.<sup>38</sup> Így mindenekelőtt megkísérelte – mint már nagyapja János Zsigmond is – az 1577-es Formula Concordiae kálvinizmussal szembe fordított teológiáját eliminálni. A külföldi lelkészszenteléseket szigorúan megtiltotta, hogy a berlini konzisztórium által lefolytatott



lelkészszentelő vizsgák kizárólagossá tételével a Formula Concordiae iránti elkötelezést megakadályozza.

A vita a 60-as években tetőzött, amikor a választófejedelem békés együttélésre kötelezte a lutheránus papságot a reformátusokkal, az vallási tolerancia ürügyén azonban kálvinista térítést hajtott végre és a református udvari és hivatalnoki egyházat támogatta. Ebbe kötöttek bele a lutheránus rendek, amihez a wittenbergi egyetem támogatását is élvezték. „*Különösen káros szabadságnak*” nevezték a „*református toleranciát*” („reformierte Toleranz”) és azt követelték, egyedül a lutheránus hit őriztessék meg, tisztán és változatlanul. Ebben a helyzetben, amikor a választófejedelemnek mindennél fontosabb volt a felekezeti béke és a politikai-egyházi nyugalom, megtiltotta a teológiai vitákat és külön is a Wittenbergben folytatott tanulmányokat.

A vita eszkalálódott, porondra hívta a Szász Választófejedelemséget, az elrendelt berlini vallási békéltető-tárgyalás pedig zátonyra futott – nem utolsó sorban a berlini lelkészszentelő a Formula Concordiae érvényessége iránti közömbössége miatt. Ezután Brandenburg összes lelkészét kötelezték a fejedelem vallási rendeleteinek betartására, különösen is a reformátusok iránt megkövetelt toleranciára vonatkozóan. A lutheránusok nem tudtak ezzel megbarátkozni, ellenállást tanúsítottak. Ennek „spiritus rector”-a az egyházi énekszerző Paul Gerhardt (1607–1676)<sup>39</sup> volt. Egy jelentést fogalmazott meg azzal a választófejedelem számára bosszantó következtetéssel, hogy a kálvinisták nem tarthatók keresztyéneknek, mivel nem vallják az igaz üdvözítő hitet tisztán és hamisítatlanul. Gerhardtot arra kényszerítették, hogy szász emigrációba vonuljon, mert nem volt képes és hajlandó a Formula Concordiae-re vonatkozó elköteleződésével szakítani. A választófejedelem toleranciapolitikája tehát az átfogó kálvinista térítés szándékából eredt, ezért a politikailag aligha enyhíthető „értelmiségi lázadás” következtében, kénytelen volt enyhíteni rajta.

Frigyes Vilmos csak ezután fogalmazta meg Politikai Testamentumát (1667),<sup>40</sup> amiről azt mondták, hogy legyőzi a német kisállamok felekezeti fanatizmusát. Persze a református vallásnak kiemelt helyet biztosít, mivel az „*egyedül az Isten igaz igéjére, és az apostolok hitvallásaira alapul, és nincs benne emberi kiegészítés*”. Egyszersmind szemére veti a lutheránusoknak, hogy még osztoznak a „*pápista durva utálatosságokban és bálványimádásban*”, aminek „tapintatos” eltávolítására kéri az utódját a trónon.

A vallási türelem törékenysége éppen a katolikusokkal szembeni magatartásban nyilvánul meg, akiknek a „*titkos beosonásától*” óvna Brandenburgban és Pomerániában is. Ez nem általános tolerancia volt – amint gondolták –, hanem konkrét törvényes megállapodásokon alapult, a Hohenzollern-állam keleti részén a Porosz Hercegségben, nyugaton pedig Kleve-ben.

Meg kell itt még említenünk a Politikai Testamentum híres szentenciáját, ami jól mutatja a brandenburgi politika merkantilista színezetét. A nagy választófejedelem a következőket ajánlja utódjának: „*Mint egy igazi apa szeresd az Isten által aláad rendelt alattvalókat, anélkül,*

*hogy néznéd a vallásukat, légy hasznukra és javukra, a méltányolható dolgokban mindig légy segítségükre, a kereskedelmet mindenütt támogasd, és különösen a Brandenburgi Választófejedelemség népességének növekedésére legyen gondod*”.

Itt meg kell még említeni, hogy a fejedelem röviddel a halála előtt titkos tanácsosnak Berlinbe hívta Samuel von Pufendorfot (1632–1694).<sup>41</sup> Az új udvari krónikás a Nantes-i Ediktum visszavonásának és a brandenburgi hugenottaletelepítéseknek a hatása alatt tette közzé a „*De habitu Christianae religionis ad vitam civilem*” (1687) c. traktátusát, amelyben részletesen kifejti toleranciaprogramját (50. § „A másféle vallások eltűréséről”). A rész a brandenburgi egyházpolitika fényében íródott.

Szemben azzal az általános megállapítással, hogy a hitbeli egységesség biztonságpolitikai szükségszerűség, Pufendorf utal a politikai kárra, amit a vallási szakadárrok elűzése okozhat. II. Ferdinándnak a bevezetésben említett kijelentése fölött éles kritikát gyakorol. Szembe helyezi vele az evangélikus tanítás összeegyeztethetőségét az állammal és ellentételt állít fel az igaz vallás iránt tanúsítandó üdvtörténeti indíttatású gondoskodási kötelezettséggel szemben. Egyetlen fejedelem sincs kötelezve arra, hogy a vallást erőszakkal és nyugtalanságot kelteve terjessze, vagy többet tegyen, mint ami a hivatása. Nem szabadna a fejedelemnek a kitelepítést az erőszak eszközeként alkalmaznia, ami az államot nyugtalanná teszi és gyengíti; sem az Üdvözítő, sem pedig az apostolok nem éltek volna ezzel. Inkább el kellene tűrnie a más hitvallás követőit, ha azok „*bonos, modestos et quietis virtutisque amantes cives*” módjában viselkednek és a tanításuk semmi olyat nem tartalmaz, ami a fejedelemnek hátrányos lenne, vagy felkeléshez és lázadáshoz vezetne.

Államfelfogásának kulcsmondata ez volt: *Az államokat nem a vallás kedvéért alapítják!*<sup>42</sup> Ha ez így van, akkor az alattvalók lelki üdvéről való gondoskodás nem tartozik az állam törvényes feladatai közé.

## 6. A jozefinista tolerancia

Ismert, hogy a későbbi II. József császárt fiatal korában Christian August Beck (1720–1784) oktatta természet- és nemzetközi jogra<sup>43</sup> – méghozzá Samuel Pufendorf fentebb említett alapelvei szerint.<sup>44</sup> Így a természetjogtan felismerései Ausztriában is elfogadottá váltak – Beck és Karl Anton Frh. von Martini zu Wasserberg (1726–1800) által, akinek 1761-ben az a feladat jutott, hogy jogra tanítsa a későbbi II. Lipót császárt (1747–1792). Így Mária Terézia két fia a vallással kapcsolatban azt a tanítást kapta, hogy az emberek a vallásuk miatt nem államokba szerveződnének – azzal, a császárnő által aligha osztott következtetéssel, hogy „*egyetlen világi felsőbbség sem uralkodhat a lelkiismereteken, és nem parancsolhatja meg, hogy az alattvalók miben higgyenek, és miben ne higgyenek*”.<sup>45</sup> Már Mária Terézia idejében is elutasított dolog volt tehát a felekezeti abszolutizmus valláskényszere és már ki volt jelölve a jozefinista Bécs vallási toleranciájának nyomvonala.

Előmunkálatokat végzett azonban a kánonjog is. 1776-ban pl. a kulturális ügyek udvari bizottságának elnöke és a kánonjog kiváló magyarázója a Terézia-korabeli Bécsben, Stephan von Rautenstrauch (1734–1789) a toleranciát úgy propagálta, mint megoldást „*in casu inevitabilis necessitatis*”, és a fejedelmre ruházta a jogot arra, hogy biztosítsa a vallási szakadároknak a szabad vallásgyakorlás jogát, ha a nagyobb baj másképp nem kerülhető el.<sup>46</sup> Majdnem szó szerint követi ezzel Paul Joseph Riegger (1705–1775) közel két évtizeddel korábbi megfogalmazását,<sup>47</sup> aki egy würzburgi kánonjogász (Johann Caspar Barthel – 1697–1771) példája nyomán felállít egy *norma tolerantiae*-t, ami a jozefinista *Systema tolerantiae religionis diversae* alapját teremtette meg.

A Türelmi Rendelet indokot is megnevez a megváltozott politika számára: a meggyőződést mindenféle lelkiismereti kényszer káros voltáról, vagyis az állam önértelemzésének a megváltozását a német felvilágosodás természetjogi iskolájának a hatására, továbbá a „keresztény tolerancia” hasznát a vallás és az állam számára, vagyis reformkatolikus és a gazdaságossági motívumokat.

A bevezetőben említett, II. Ferdinánd által mondott fogadalommal szöges ellentétben, a jozefinista Bécsben a következő jelszó keringett:<sup>48</sup> „*A türelem segít az országok benépesítésében és meggazdagításában; a hamis hitbuzgóság által, ami üldözéssé fajul, elnéptelenednek, szegényekké válnak és nem ritkán pusztasággá változnak át.*” Ez a megfogalmazás a jozefinista tolerancia egyik szempontját méltatja, amit a korabeli közgazdaságtan (kameralisztika) nyomatékosan propagált, a népességyarapítást (populacionisztika).<sup>49</sup> Ebben a tekintetben szerepet játszhatott a protestáns ésszakkal való versenyképesség, ahova köztudomásúan az elűzött salzburgi protestánsok fordultak 1731-ben.<sup>50</sup>

II. (Nagy) Frigyes (1712–1786), aki néhány területen példaképe lehetett a felfelé törekvő trónörökösnek, Józsefnek, „Megfontolandók a Brandenburg Ház történetéhez” c. munkáját egy hasonló szinte poétikusnak tűnő képpel fejezi be:<sup>51</sup> „*A hamis hitbuzgalom tirannus, aki az országokat elnéptelentíti; a tolerancia érzékeny anya, aki a jólétükről gondoskodik.*”

Az államtudós, Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717–1771) a *Policeywissenschaft* (akkori politikatudomány) 3. kiadásához írt egyik kommentárjában egy sokkal meglepőbb megfogalmazást:<sup>52</sup> „*Aki képes és bátor volt olyan előítéletektől megszabadulni, amelyeket a legbutább évszázadokban a papok vezettek be és részint önérdekből fenntartani igyekeznek, világosan fogja látni, hogy minden állam toleranciával segíti elő a jólétét, együgyű, babonás intoleranciával viszont feltartóztatja és megakadályozza azt.*”

Ez a 3. kiadás 1782-ben Göttingenben jelent meg, amikor a jozefinista tolerancia éppen egy éves volt és törékenysége sokféle szűkítés által napvilágra került. Ilyen volt pl. a felekezeti váltást megelőző hitoktatás megkövetelése, amit az illetékes helyi katolikus lelkésznel kellett teljesíteni<sup>53</sup> – eltekintve számos előjogtól az „uralkodó vallás” javára a házasságjog és a gyermekne-

velési jog terén.<sup>54</sup> A jozefinista tolerancia a vallásszabadságnak csupán egy keskeny szegmensére terjedt ki. Erre utal a költőfejedelem, Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) híres mondása, ami szerint „*a toleranciának csak átmeneti érzésnek kellene lennie, ami elismeréshez kell, hogy vezessen, mert 'eltűrni azt' jelenti, hogy megsérteni*”.<sup>55</sup>

Ennek ellenére a Türelmi Rendelet döntő változást jelzett a Habsburg birodalom vallásjogi fejlődésében.<sup>56</sup> A császár népszerűségét a protestáns gyülekezetek körében számos emlékmű mutatja.<sup>57</sup> A leghíresebb dicséret persze egy görög-ortodox kereskedőtől származik, aki Bécs belvárosának húspiacán a házára a következő feliratot tetette:<sup>58</sup> *Mulandó ez a ház, de József hírneve sohasem lesz az. Toleranciát adott nekünk, ez adja a halhatatlanságot.*

## 7. Mária Teréziától az 1791-es XXVI. törvénycikkig

A zárófejezetben ismét Magyarországról szeretnék beszélni. Ehhez egy gondolatot veszek kölcsön, amit Bucsay Mihálynál találtam.<sup>59</sup> Bucsay Mihály II. Józsefnek édesanyja, Mária Terézia részére 1765-ben írt leveléből kimutathatóan tartja Samuel Pufendorf hatását. Ezzel szerinte ívet lehet rajzolni a porosz történetíró és korát megelőző gondolkodóig. Ő ugyanis a toleranciát egészen konkrétan éppen azokra vallási szakadárookra szándékozta érvényesíteni, akiknek hitbeli szabadságát a békekötésekben és az állami alaptörvényekben biztosították. A szerződések sérthetatlensége nem pusztán Isten akarata és a hit követelménye, hanem az állami és a társadalmi élet alapja is. Bucsay úgy vélte, hogy ezen a ponton utalás fedezhető fel a Habsburgok és a magyarok között 1606-ban Bécsben és 1645-ben Linzben kötött békeszerződésekre.

Persze József csak tizenöt évvel később, az anyja halála után tudta a valláspolitikát Pufendorf szellemében megváltoztatni. Mindenesetre az 1781. október 25-én kiadott Türelmi Rendelete jelenti a „vértelen” ellenreformáció végét, amit mindenekelőtt a ravasz áttérítéspolitika jellemezett. Aki katolikkussá lett, támogatásra számíthatott.

Ennek vetett véget József. Toleranciája az *exercitium religionis privatum* fogalmával írható le, ami minden nem katolikus alattvalót megillet, amennyiben ezeknek korábban nem voltak meg a nyilvános eszközeik a vallásgyakorlásra – templommal, templomtoronnyal, harangokkal, valamint utcára nyíló közvetlen templombejárattal. Most már építhettek lelkészlakásokat és iskolákat, alkalmazhattak lelkészeket és tanítókat, földterületet szerezhettek, polgár- és mesterjogot kaphattak, állami és akadémiai tisztségeket tölthettek be. Felmentést kaptak a római katolikus esküformulák alól és nem kellett többé katolikus istentiszteleteken és körmeneteken részt venniük. Fontos volt továbbá a házassági reverzális megszüntetése és a felekezeti vegyes házasságokban a gyermekek vallásos nevelésének szabályozása, ahol katolikus apa

esetében minden gyermeknek az ő vallását kellett követnie, nem katolikus apa esetén csak a fiúgyermeknek.

Eltekintek további részletkérdésektől, csupán azt emelem ki, hogy eltérő vallásossága miatt senkit nem volt szabad többé megbüntetni, és vallásgyalázásoknak sem volt szabad egyik oldalról sem történniük.

Persze, a római katolikus egyház maradt az uralkodó felekezet, *religio praedominans*, egyenlőségre gondolni sem lehetett. A lelkesedés mégis hatalmas volt Magyarországon. Józsefet Istentől küldött szabadítónak nevezték és számtalan hála-istentiszteletet tartottak. Bucsay azt írja,<sup>60</sup> hogy egyes helyeken három istentiszteletet kellett tartani egymás után, mert olyan sok ember jött leróni hálóját.

Voltak persze fenntartások is a Türelmi Rendelettel kapcsolatban, amire úgy tekintettek, mint az uralkodói kegy jelét, ami bármikor visszavonható. Rossz néven vették, hogy József nem koronáztatta meg magát és elutasította a magyar országgyűlés összehívását, hogy a tolerancia országos törvénnyel is be legyen biztosítva. A király kerülte az Országgyűlés ajánlását. „Inkább lemondott az István koronájával való megkoronázásáról, mint-hogy az országgyűlést összehívja.” Bucsay egy témába vágó tanulmányában annak a sejtésnek ad hangot,<sup>61</sup> hogy a római katolikus rendek, akik a többséget alkották az országgyűlésben, „az uralkodó reformelképzeléseit, ezen belül a toleranciatörvényt megghiúsíthatták volna”. Veszprém megye példája Józsefnek ad igazat, ahol a Türelmi Rendeletet nem hirdették ki, minthogy a vallási törvények az Országgyűlés kompetenciájába tartoznak.<sup>62</sup> Veszprémben, Padányi Bíró Márton püspök számára az órák még másképp jártak, harminc évvel korábban itt jelent meg az a könyv, amit Mária Terézia elkoboztatott, mivel a protestantizmus megsemmisítését a sürgős politikai intézkedésként propagálta.

1790 jelentette a „mérőföldkövet”, amint Bucsay Mihály nevezte.<sup>63</sup> II. Lipót országgyűlést hívott össze 1790/91-ben és biztosította a protestánsok vallásszabadságát az 1608-as és az 1647-es törvények alapján és hatályon kívül helyezte az 1681 óta tartó rekatolizálási korszak törvényeit. Noha a római katolikus egyház *religio praedominans* volta kimondottan megerősítést nyert, a reformáció egyházainak mégis biztosították azt az autonómiát, amire szükségük volt tevékenységük végzéséhez. Ha eltekintünk a felekezeti vegyes házasságoktól, amelyek szabályozása a 19. században még sok problémát vetett fel, akkor az 1791/XXVI. törvénycikkkel a vallási türelem Magyarországon is jogilag biztosítottá és hitelesítetté vált.

Karl Schwarz

Fordította: Németh Dávid

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Rudolf Leeb, Der Streit um den wahren Glauben. Reformation und Gegenreformation in Österreich, in: Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart, Wien 2003, 145–279, 260.
- <sup>2</sup> Thomas Winkelbauer, Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter II, Wien 2003, 188 sk.

- <sup>3</sup> Christoph Link, Der Protestantismus in Österreich, Wien 2007, 9.
- <sup>4</sup> Karl W. Schwarz, Zur rechtsgeschichtlichen Einordnung des österreichischen Geheimprotestantismus (2009), utánnomás in: uő, Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte (= Jus Ecclesiasticum 117), Tübingen 2017, 1–24, 15 skk.
- <sup>5</sup> Christian Preuße, „... das Unkraut des Irrglaubens auszureuten ...“, Kryptoprottestantismus in den habsburgischen Erbländern und Transmigration nach Siebenbürgen, in: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde 29 (2006) 161–179; Stephan Steiner, Reisen ohne Wiederkehr. Die Deportation von Protestanten aus Kärnten 1734–1736, Wien-München 2007; Dieter Knall, Aus der Heimat gedrängt. Letzte Zwangsumsiedlungen steirischer Protestanten nach Siebenbürgen unter Maria Theresia (= Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 45), Graz 2012.
- <sup>6</sup> Martin Scheutz, Die „fünfte Kolonne“. Geheimprotestanten im 18. Jahrhundert in der Habsburgermonarchie und deren Inhaftierung in Konversionshäusern (1752–1780), in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 114 (2006) 329–380.
- <sup>7</sup> Schwarz, Toleranz und Religionsfreiheit im Donau- und Karpatenraum (2013), utánnomás in: Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte, 269–283.
- <sup>8</sup> Paul Philippi, Reformation in Türkennot, in: Evangelische Diaspora 25 (1954) 92–98; uő, Grundsätzliches und Historisches über die Anfänge der religiösen Freiheit in England und Siebenbürgen (1957), utánnomás in: uő., Land des Segens? Fragen an die Geschichte Siebenbürgens und seiner Sachsen (= Siebenbürgisches Archiv 39), Köln-Weimar-Wien 2008, 152–166; Ulrich Andreas Wien, Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit (= Academia 15), Bonn-Hermannstadt 2017, 7–16.
- <sup>9</sup> Thorenburger Landtagsabschied [LA] 10.6.1557, nyomtatva in: Eike Wolgast (Ed.): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Begründet von Emil Sehling Bd. XXIV: Siebenbürgen, bearb. von Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese, Tübingen 2012, 52–54, 52 – ehhez K. Schwarz, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte [ZRG] 133 Kanonistische Abteilung [KA] 102 (2016) 536–539.
- <sup>10</sup> LA 3.4.1558, nyomtatva in: Wolgast uo. 67–69, 69.
- <sup>11</sup> Mihály Balázs, Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetze des 16. Jahrhunderts, in: Günter Frank (szerk.), Fragmenta Melanchthoniana. Humanismus und Europäische Identität, vol. IV, Ubstadt u.a. 2009, 11–27.
- <sup>12</sup> Ulrich A. Wien / Juliane Brandt / András F. Balogh (szerk.), Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen (= Studia Transylvanica 44), Köln-Weimar-Wien 2013.
- <sup>13</sup> LA 13.1.1568 – Wolgast, 84.
- <sup>14</sup> László Gyémánt, Der Sabbatarismus in Siebenbürgen, in: Wien / Brandt / Balogh (szerk.), Radikale Reformation, 301–312.
- <sup>15</sup> Ladislaus Martin Pákozdy, Der siebenbürgische Sabbatismus, Stuttgart 1973.
- <sup>16</sup> Ulrich A. Wien, „Rex sum populorum non conscientiarum“, in: Elisabeth Reil / Rolf Scheider (szerk.), Wahrheit suchen, Wirklichkeit wahrnehmen. Festschrift für Hans Mercker, Landau 2000, 273–280.
- <sup>17</sup> Bernd Christian Schneider, Ius reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches, Tübingen 2001, 535 sk.; Christoph Link, Kirchliche Rechtsgeschichte. Kirche, Staat und Recht in der europäischen Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, München 2017, 101 skk.
- <sup>18</sup> Link, Kirchliche Rechtsgeschichte, 114 sk.
- <sup>19</sup> Annamária Kónyová / Peter Kónya et al., Konfessionálný vývin Uhorska v ranom novoveku, Prešov 2017, 61–81 – Életrajzi adatok in: Jenő Zoványi / Sándor Ladányi (szerk.), Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon, Budapest 2017.
- <sup>20</sup> Kálmán Benda, Die Auswirkungen der Lehren Calvins auf die Ideologie des ständischen Widerstandes in Ungarn, in: Jahrbuch für die Geschichte 110/111 (1994/95) 75–85; Thomas Hennefeld, Das Widerstandsrecht – eine reformierte Perspektive unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Calvins und deren Auswirkungen im Donauraum des beginnenden 17. Jahrhunderts, in: Michael



- Bünker / Ernst Hofhansl / Raoul Kneucker (szerk.), Donauwellen. Zum Protestantismus in der Mitte Europas. Festschrift für Karl W. Schwarz, Wien 2012, 119–133.
- 21 Peter Kónya (szerk.), Gróf Imrich Thököly a jeho povstanie / Thököly Imre Gróf és felkelése, Prešov 2009.
- 22 Peter Kónya, Prešov, Bardejov a Sabinov počas Protireformácie a Protihabsburských povstani (1670–1711) (= Acta Collegii Evangelici Presoviensis 6), Prešov 2000.
- 23 János Barta / Manfred Jatzlau / Klára Papp (szerk.), „Einigkeit und Frieden sollen auf seiten jeder Partei sein“. Die Friedensschlüsse von Wien (23.6.1606) und Zsitvatorok (15.11.1606), Debrecen 2007.
- 24 Peter F. Barton / László Makkai (szerk.), Rebellion oder Religion? (= Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II/3), Budapest 1977.
- 25 Joachim Bahlcke, Ungarischer Episkopat und österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation (1686–1790) (= Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 23), Stuttgart 2005, 229.
- 26 Bahlcke, Ungarischer Episkopat und österreichische Monarchie, 225 skk.
- 27 Winfried Schulze, Zwingli, lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand, in: Peter Blickle / Andreas Lindt / Alfred Schindler (szerk.), Zwingli und Europa, Zürich 1985, 199–216; Robert von Friedeburg, Bausteine widerstandsrechtlicher Argumente in der frühen Neuzeit (1523–1668): Konfessionen, klassische Verfassungsvorbilder, Naturrecht, direkter Befehl Gottes, historische Rechte der Gemeinwesen, in: Christian Strohm / Heinrich de Wall (szerk.), Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit, Berlin 2009, 115–166; Volker Leppin, Magdeburg und die Folgen. Zum lutherischen Beitrag zur Widerstandsdiskussion im 16. Jahrhundert, in: Martin Leiner u.a. (szerk.), Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, Göttingen 2005, 99–111; Arno Strohmeier, Konfessionszugehörigkeit und Widerstandsbereitschaft: Der „leidende Gehorsam“ des innerösterreichischen Adels in den religionspolitischen Auseinandersetzungen mit den Habsburgern (ca. 1570–1630), in: Joachim Bahlcke / Karen Lambrecht / Hans-Christian Maner (szerk.), Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Festschrift für W. Eberhard, Leipzig 2006, 333–354.
- 28 Hans Sturmberger, Georg Erasmus Tschernembl. Religion, Libertät und Widerstand, Graz-Köln 1953, 406 skk. – dagegen Arno Strohmeier, Konfessionskonflikt und Herrschaftsordnung. Widerstandsrecht bei den österreichischen Ständen (1550–1650), Mainz 2006, 41 skk. passim.
- 29 Schwarz, Das jus resistendi bei Georg Erasmus von Tschernembl und dessen Konfessionswechsel von Wittenberg nach Genf (2015), utánnomás in: Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte, 25–39.
- 30 Christoph Link, Christentum und moderner Staat. Zur Grundlegung eines freiheitlichen Staatskirchenrechts im Aufklärungszeitalter, in: Gerhard Dilcher / Ilse Staff (szerk.), Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung, Frankfurt/M. 1984, 110–128, 112 skk.
- 31 Ernst Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 914). Frankfurt 1991, 92–114.
- 32 Roman Schnur, Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts, Berlin 1962.
- 33 Rudolf von Thadden / Michelle Magdelaine (szerk.), Die Hugenotten 1685–1985, München 1985; Barbara Dölemeyer, Die Hugenotten, Stuttgart 2006; Heinz Duchhardt, Die Konfessionspolitik Ludwig XIV. und die Aufhebung des Edikts von Nantes, in: uő. (szerk.), Der Exodus der Hugenotten. Die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 als europäisches Ereignis, Köln-Wien 1985, 29–52.
- 34 Peter G. Tropper, Von der katholischen Erneuerung bis zur Säkularisation (1648–1815), in: Geschichte des Christentums in Österreich, 281–360.
- 35 Schwarz, Die Toleranz im Religionsrecht des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, in: Brandenburg-Preußen und in Österreich, in: Manfred Stolpe / Friedrich Winter (szerk.), Wege und Grenzen der Toleranz. Edikt von Potsdam 1685–1985, Berlin/DDR 1987, 94–111.
- 36 Rudolf von Thadden, Die Brandenburgisch-Preussischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preußen, Berlin 1959, 84.
- 37 Michael Beintker, Toleranz und Bekenntnis. Theologische Beobachtungen zur Immigrations- und Religionspolitik Preußens von 1685–1817, in: Die Zeichen der Zeit 39 (1985) 210–216; uő., Konsequenzen der „Discipline Ecclésiastique“ für Kirchenverfassung und Gemeindeordnung in Brandenburg-Preußen? In: Stolpe / Winter, Wege und Grenzen der Toleranz, 51–68.
- 38 Wolfgang Gericke, Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der brandenburgischen Herrscher bis zur preußischen Union 1540 bis 1815, Bielefeld 1977, 166 skk., 172 skk.
- 39 Alfred Raddatz, Paul Gerhardt – der Lutheraner im Streit mit dem reformierten Herrscherhaus, in: Manfred Richter (szerk.), Kirche in Preußen, Stuttgart 1983, 35 skk.
- 40 Gericke, Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik, 176.
- 41 Ulrich Scheuner, Staatsräson und religiöse Einheit des Staates. Zur Religionspolitik in Deutschland im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: Roman Schnur (szerk.), Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs, Berlin 1975, 363–405, 402 sk.; Christoph Link, Staat und Kirche bei Samuel von Pufendorf, in: Bodo Geyer / Helmut Goerlich (szerk.), Samuel Pufendorf und seine Wirkungen bis auf die heutige Zeit, Baden-Baden 1996, 209–222.
- 42 Samuel Pufendorf, De habitu religionis christianae ad vitam civilem, Breae 1687, utánnomás Aalen 1972 – ehhez részletesebben Christoph Link, Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre (= Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten 12), Wien-Köln-Graz 1979, 261 sk.; uő., Samuel Pufendorf, 210 sk.
- 43 Hermann Conrad (szerk.), Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias. Die Vorträge zum Unterricht des Erzherzogs Joseph im Natur- und Völkerrecht sowie im Deutschen Staats- und Lehnrecht, Köln-Opladen 1964; Friedrich Hartl (szerk.), Kirche und Religion im Zeitalter Maria Theresias. Eine Darstellung aus den Kronprinzenvorträgen für Joseph (II.), in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht [=ÖAKR] 30 (1979) 132–167; Conrad, Reich und Kirche in den Vorträgen zum Unterricht Josephs II., in: Konrad Reppen / Stephan Skalweit (szerk.), Spiegel der Geschichte. Festschrift Max Braubach, Münster 1964, 602–612.
- 44 Christoph Link, Toleranz im deutschen Staatsrecht der Neuzeit, in: Peter F. Barton (szerk.), Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts im Reiche Josephs II. (= Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II/8), Wien 1981, 17–38, 21.
- 45 Recht und Verfassung des Reiches, cap. 19: „Von der Gewalt eines Regenten in Ansehung der Religion“, 277.
- 46 Stephan von Rauttenstrauch, Synopsis iuris ecclesiastici, Vindobonae 1776, § 146, p. 45.
- 47 Paul Joseph Riegger, Introductio in universum ius ecclesiasticum Pars I, Vindobonae 1758, sect. II § 32, p. 107 s.; Peter Landau, Zu den geistigen Grundlagen des Toleranz-Patents Kaiser Josephs II. (1981), utánnomás in: ders., Grundlagen und Geschichte des evangelischen Kirchenrechts und Staatskirchenrechts (= Jus Ecclesiasticum 92), Tübingen 2008, 348–363, 357 f.
- 48 Joseph Kropatschek, Kommentar des Buches für Kreisämter als vermehrter Leitfaden zur Landes- und Kreisbereisung, Wien 1799, I, 505 sk., 794.
- 49 Schwarz, Vom Nutzen einer christlichen Toleranz für den Staat. Bemerkungen zum Stellenwert der Religion bei den Spätkamerallisten Johann Heinrich Gottlob von Justi und Joseph von Sonnenfels (1981), utánnomás in: Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte, 58–71, 64.
- 50 Peter Putzer, Der konfessionsrechtliche Hintergrund der Salzburger Protestantenemigration 1731/32, in: ÖAKR 33 (1982) 15–34.
- 51 Beintker, Toleranz und Bekenntnis, 210.



- 52 Schwarz, Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte, 64.
- 53 Stefan Schima, Glaubenswechsel in Österreich in der staatlichen Gesetzgebung von Joseph II. bis heute, in: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 7 (2007) 79–99.
- 54 Thomas Olechowski, Die Lutherische Stadtkirche in Wien aus rechtshistorischer Sicht, in: Andrzej Gulczyński (szerk.), Rechtsikonographie geistlicher und weltlicher Macht (= Signa Iuris 10), Halle/Saale 2012, 187–204; Schwarz, Zwischen Toleranz und Intoleranz. Anmerkungen zum josephinischen Eherecht (2008), utánnymás in: uő., Von Mathesius bis Masaryk. Über den Protestantismus in den böhmischen Ländern zwischen Asch/Aš und Teschen/Těšín/Cieszyn, szerk. Jan B. Lášek, Prag 2019, 39–52.
- 55 Johann Wolfgang Goethe, Maxime Nr. 875, in: Maxime und Reflexionen (= Münchener Werksausgabe XII), München 1998, 385; Ulrich H.J. Körtner, Toleranz und Menschenrechte in der offenen Gesellschaft, in: Patricia Hladschik / Fiona Steinert (szerk.), Menschenrechten Gestalt und Wirksamkeit verleihen. Festschrift für Manfred Nowak und Hannes Tretter, Wien-Graz 2019, 713–717.
- 56 Peter Leisching, Der Toleranzgedanke und seine Bedeutung für die Überwindung des Staatskirchentums in der Monarchia Austriaca, in: ZRG 111 KA 80 (1994) 405–421; Inge Gaml, Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution, Wien-Köln-Graz 1984; Christoph Link, Souveränität – Toleranz – evangelische Freiheit. Staatsrechtliche und theologische Aspekte in der „territorialistischen“ Begründung staatlicher Kirchenhoheit, in: ZRG 117 KA 86 (2000) 414–432; uő., Josephinische Toleranzpatente (1781) und Wöllnersches Religionsedikt (1788), in: Harm Kluebing (szerk.), Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, Hildesheim etc. 2003, 295–324; Gustav Reingrabner, Um Glaube und Freiheit. Eine kleine Rechtsgeschichte der Evangelischen in Österreich und ihrer Kirche, Frankfurt/M. 2007, 79 skk.
- 57 Werner Telesko, Geschichtsraum Österreich. Die Habsburger und ihre Geschichte in der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts, Wien etc. 2006, 138 skk. – Rudolf Leeb, Josephinische Toleranz, Toleranzgemeinden und Toleranzkirchen, Toleranzbethaus, in: Joachim Bahlcke / Stefan Rohdenwald / Thomas Wunsch (szerk.), Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff, Berlin 2013, 965–977.
- 58 Werner Ogris, Vom Galgenberg zum Ringtheaterbrand. Auf den Spuren von Recht und Kriminalität in Wien, Wien-Köln-Weimar 1997, 169.
- 59 Mihály Bucsay, Das Toleranzpatent in der reformierten Kirche Altungarns, in: Peter F. Barton (szerk.), Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts im Reiche Josephs II. (= Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II/9), Wien 1981, 59–104, 82.
- 60 Bucsay, Das Toleranzpatent in der reformierten Kirche Altungarns, 92.
- 61 Bucsay, Das Toleranzpatent in der reformierten Kirche Altungarns, 91.
- 62 Bucsay, Das Toleranzpatent in der reformierten Kirche Altungarns, 96.
- 63 Bucsay, Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978. Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart II, Wien-Köln-Graz 1979, 53.

## ÖKUMENIKUS SZEMLE

### 60 éves az Európai Egyházak Konferenciája

*Ha nem sikerül lelkiiséget adnunk Európának... szellemet és értelmet, akkor kudarcot vallottunk.”*

*(J. Delors)*

*Ez a dolgozat előadás formájában elhangzott a Doktorok Kollégiuma 2019-es debreceni plenáris ülésén az Ökumenikai Szekcióban. Valamint megjelent a Collegium Doctorum 2019/2-es számában. (a főszerkesztő)*

#### Kritikus méltatás

Szubjektív mércével, de a tények figyelembevételével gondolkodom azon, hogy mi is az unikum, a különleges jellemző e hat évtizedben hazánk szempontjából! E tűnődés során arra a panaszkodós, elégedetlenkedő világunkban bizonyára közegyetértésre nem számítható eredményre jutottam, hogy a korábbi sorsunkhoz képest ez az időszak egy békés, eredményes, sok mindenben megoldást hozó, a krisztusi misszióban új lehetőségekkel felruházó, a nemzeti felemelkedésünkben új sikerekkel megajándékozó volt. Persze erre a kétsoros pozitív listára, bárki sokol-

dalas negatív lajstrommal tud reagálni, de ez nem változtat azon, hogy e hat évtizedben nem voltak véres háborúk, éhínségek, járványok, tömegesen életüket követelő természeti csapások, vagy emberi szerencsétlenségek. A társadalmi igazságosság, az emberi szabadságjogok, a demokrácia attribútumai szempontjából is inkább beszélhetünk javulásról, fejlődésről, mint visszalépésekről. Természetesen mindezt csak a viszonylagosság égíse alatt mondom, és messze, messze nem gondolom, „*hogy megálljunk, / Mert itt van már a Kánaán!...*”<sup>1</sup>

De azt gondolom, hogy a fenti állításaim belesimulnak az európai tendenciákba és a maga szerény és nyil-

ván szelektív módján, olykor sok áttétellel és néha csak a szándék szintjén, de valamilyen módon és valamilyen mélységben az 1959-ben, a dániai Nyborgban megalakult Európai Egyházak Konferenciájának tevékenysége is ezt a folyamatot segítette elő. S ha ezt a laudációt valaki túlzásnak érzi, akkor előtte személyesen vállalom e téren is a szubjektivitásom, amely azonban most is tényekre épül. Az évfordulós megemlékezésnek nem csak joga, hanem kötelessége is a bátor méltatás szemben a – szintén szubjektív – méltatlan feledéssel, ignorálással vagy dezavválással. Persze ezt a méltatást, nem kritikátlanul és főleg nem igaztalanul igyekszem megtenni.

Megelőzően azonban forduljunk a Szentíráshoz, a krisztusi misszió jeles, apostoli állomásához. Mert *„Megvan az Evangéliumnak is a maga európai projektuma, és hisszük, hogy megvan Európának is a maga eszkatológiája. Pál apostol meghívásával és e szolgálat vállalásával indult a projektum és annak nem akkor lesz vége, amikor az emberek, például a brüsszeli bürokraták saját szerepüket elrajzolva mindent elrontanak, hanem akkor, amikor Isten mindent helyreállít.”*<sup>2</sup> Nevezett szervezet létének és tevékenységének az áttekintését, méltatását tehát nem vákuumban, és még csak nem is pusztán történelmi kontextusban, hanem a krisztusi misszió meghívásának és a történelemnek irányt és beteljesedést adó gondviselésnek az ölelésében is végzem anélkül, hogy erre folyamatosan hivatkoznék.

## Európa egysége

A 2. világháború tüze még nem aludt ki, máris láng-ra lobbant az évszázados német francia ellentét, persze gazdasági érdekek mentén. Hihetetlen, hogy annyi pusztulás, pusztítás után, a világegés friss tapasztalatával az emberek készek és képesek voltak megint a „tűzzel játszani”. És akik ezt megelőzni, elhárítani kívánták négy lépésben szolgálták az európai integrációt, hogy csak egy féloldalas említést tegyek a világháborút követő évtized európai egységtörekvéseire.

- W. Churchill 1946-os kezdeményezésére – bár erősen korlátozott kormányközi hatáskörrel – 1949-ben létrejött az Európa Tanács tíz tagállammal, folyamatos bővüléssel, amelyhez azonban a Kelet európai államok csak a 90-es években csatlakozhattak.
- Az Európai Szén- és Acélközösséget 1951-ben hozták létre a „Hatok”: Belgium, Franciaország, Hollandiai, Luxemburg, Nyugat-Németország és Olaszország, megosztva maguk között acél- és széntartálékait a tartós béke érdekében. Ez már intézményesen is az Európai Unió megalakulásához vezető út első lépésének tekinthető, J. Monnet álma és R. Schumann diplomáciai sikerei mentén.
- Az 1957-es Római Szerződéssel 1958. január 1-én létrejött az Európai Gazdasági Közösség a „Hatok” részvételével, amely vámuniót jelentett, valamint „a javak, a szolgáltatások, a tőke és a munkaerő szabad

áramlását”. Ezt a szervezetet később Európai Közösségnek nevezték és mára 6-ról 28 tagállamúra bővült. – Az 1993-as maastrichti szerződéssel jött létre az Európai Unió, amelynek csatlakozási kritériumait abban az évben, Koppenhágában határozták meg, s amelynek hazánk 2004 óta a tagja.

Ezt az exkurzust három okból tartom szükségesnek. Egyrészt azért, hogy ne feledjük, hogy a generációm és az idősebbek által csak „Közös Piacként” emlegetett szervezet minden fázisában, de főleg ős-okában ott van a béke biztosításának szándéka. Még egyszerűbben az a szándék, hogy a konfliktusok és az – elsősorban gazdasági – érdekellentétek megoldásának színhelyét kizárólag a tárgyalótermekre korlátozzák. A béke pedig, mint társadalmi állapot és politikai célkitűzés egyben egy összetett teológiai fogalom, s mint ilyen átvezethet a szintén az európai békességet és igazságosságot zászlójára tűző ökumenikus szervezet méltatásához. A másik okom az európai integrációra való emlékeztetésre pedig ennél sokkal konkrétabb, nevezetesen az egyik alapító atyának, R. Schumannak a markánsan hitvalló, bár Nyugaton elfelejtett állítása: *„Európa vagy keresztény lesz, vagy nem lesz!”* És van egy harmadik, immáron a témánkhoz egészen közelvivő állítás Jacques Delors-nak, az Európai Bizottság 1985 és 1995 közötti elnökének a szájából: *„Higgyenek nekem, nem fogunk Európával sikerrel járni kizárólag a jogi szakértelmünkre vagy a gazdasági képességeinkre alapozva. Ha nem sikerül lelkiséget adnunk Európának... szellemet és értelmet, akkor kudarcot vallottunk.”*<sup>3</sup> Delors néven is nevezi az egyházakat, amikor Európa szívének és lelkének a szükségességéről beszél radikalizálva azt a gondolatot, hogy az Európai Uniónak az értékek közösségévé kell lenni. Csak immanens, sőt anti-transzcendens dominanciák tapasztalásaival éppen mostanában látjuk ennek a baljóslatnak a beteljesedését. Persze mint egy egyházi/ökumenikus szervezet minden konformitásra való kísértése közepette is az Európai Egyházak Konferenciája számára, hangsúlyosan is annak brüsszeli/strasbourgi székhelyű Egyház és Társadalom Bizottságának – az 1990-es évektől kezdve – ez a Delors-i idézet egy buzdító, bátorító inspiráció. Mindezzel arra kívánok utalni, hogy az európai integráció/kooperáció egyházi és világi manifesztációja nem csak brüsszeli konlokációban, hanem teológiai/ideológiai alapvetésekben, egyházi-társadalmi együttműködésben, és olykor egészen konkrét intézményes lobbytevékenységben is találkozik. Persze mindezt gyakorlatilag erős ellenszélben kell elképzelni. De ne szaladjunk ennyire előre és immáron tényleg lássuk az ökumenikus szervezet fogantatását, születését és felnötté érését.

## Az EEK megalakulása és első évtizedei

A 114 protestáns és ortodox tagesegyházat számláló Európai Egyházak Konferenciájának alap gondolata már 1953-ban megszületett, a megvalósulás 1957-ben föl-

gyorsult és a dániai kisvárosban, Nyborgban 1959-ben a szervezet megalakult. A motiváló feszültséget ez esetben is a béke veszélyeztetettsége, a „puskaporos”, háborús hangulat és a hidegháború megszüntetésének a vágya adta. Szemben azonban a szekuláris szférával az egyházak számára a háborús veszély mélyén nem annyira a gazdasági érdekkellentétek, mint a politikai, emberjogi, társadalmi igazságossági megfontolások voltak. Amíg az integráció területe kizárólag nyugatra, annak is csak egy részére korlátozódott, addig a hidegháborús külpolitikák és jogtípró belpolitikák miatt az EEK tevékenysége kezdetektől fogva a keleti és nyugati teológusok és egyházak törekvése mentén jött létre és bontakozott ki. A szervezet fő feladatának azt tekintette, hogy a hidegháborús hangulatban a *vasfüggönyön* olyan réseket üssön, amelyek lehetővé teszi a (teológiai) párbeszédet Kelet- és Nyugat-Európa egyházai között, és amelyek alkalmasak a keleti egyházak különféle segélyezéseire is. Azt csak zárójelben említem, mint a keleti egyházak és társadalmak szegényét – bár lehet, hogy ez nyugaton sem volt másként –, hogy a megfelelő titkosszolgálatok e szervezetet előszeretettel instrumentalizálták, „trójai falóként” használták. Ez azonban elsősorban nem az EEK-nak, hanem a titkosszolgálatoknak és kiszolgálóiknak a szegénye. Viszont kétségtelen, hogy az európai projektum sok-sok áldást hozva ebben az ökumenikus formában is működött. Nem melleleg jegyzem meg, hogy a Magyarországi Református Egyház és a Magyarországi Evangélikus Egyház az alapítók között van, ma pedig hazánkból a Baptista és Metodista Egyházak is EEK tagegyházak. A szervezet eleinte évente Nyborgban, majd később 5 évente Európa különböző nagyvárosaiban tartja Nagygyűléseit. Ha valaki csak egyről tud, az az elhíresült 1964-es Nagygyűlés, amelyet a Dánia partjainál horgonyzó Bornholm elnevezésű hajón tartottak. A szimbolikus jelentésén túl, erre a vízumnehézségek adják a racionális magyarázatot: Pörtschach/ Ausztria, Nyborg Dánia, Engelberg/Svájc, Chania/Kréta, Stirling/Skócia, Prága, akkor Csehszlovákia, Graz/Ausztria, Trondheim/Norvégia, Lyon/Franciaország, Budapest/Magyarország, Újvidék/Szerbia.

Természetesen ezek fő témáiról, azokhoz való magyar hozzájárulásokról is sokat lehetne írni, de nem e megemlékezés keretei között. Egy személyes élményt azért megemlítek, amely Stirlingben esett meg 1986-ban. Akkoriban nagyon vigyáztak a fej-fej melletti képviselőkre ezért kellett egy „szakértő a menedéket kérők és vendégmunkások ügyében”, ma úgy mondanánk, a migráció kérdésében is Magyarországról. Miután ehhez érdemlegesen tőlünk senki nem tudott, következésképpen senki nem kívánt hozzászólni, én a zsinati irodai, külügyi munkatárs, a 29 éves lelkész kaptam ezt a feladatot. A programokon a szerepem nagyon gyorsan közmegelegedéssel kimerült, mert egy kis humoros könnyedséget magamra erőltetve két dolgot mondtam. Az egyik az volt, hogy hála Istennek úgy alakulnak a dolgok Magyarországon, hogy immáron nem „produkálunk” tömeges kivándorlást. A másik pedig az volt, hogy még mindig nem vagyunk olyan vonzóak,

hogy tömegek vágyakoznának hozzánk. Az egyik állítás egy kicsit konformista, a másik akkor egy kicsit karakán, de mindkettő igaz volt, és mindkettőt megelegedéssel fogadták a nyugatiak, a másodikkal egy-kettő még rám is kacsintott. Viszont a EEK Nagygyűlés ennyivel nem intézhette el, hiszen a tömeges bevándorlási igény, a menedékkérés és a migráció, már az 1980 években, 40 évvel ezelőtt markánsan jelen volt az EEK ágendáján, amit a politikusok, a mieink is, legalább 30 éven át ignoráltak, vagy nem is érzékelték. A probléma azóta eszkalálódik, de évtizedekig jó esetben is csak segélyezés kategóriában figyeltek rá. És ami még ennél is fontosabb, hogy a jelenlévő afrikai, valóban szakértők, szinte sírva könyörögtek, hogy az okokat igyekezzen Európa megszüntetni, és ne a következményeket kezelje. Sosem felejttem el a lelkes fekete fiatalembert, aki azt mondta, hogy nem az a segítség, ha a vért föltörlik a padlóról, hanem az, ha elállítják a vérzést vagy/és megakadályozzák a vérontást. Ugye nem csak nekem van déjá vu érzésem?!

## Lendület és megtorpanás

A nagygyűlésekről, illetve az EEK-ról annyit általánosságban el lehet mondani, hogy tematikájában mindig igyekezett reflektív és aktuális lenni. Kezdetben a pusztai kapcsolat- felvétel, párbeszéd és segélyezés volt a fontos. Ezen belül külön meg kell említenünk az ortodox-protestáns dialógusokat. Az 1970-es években a Helsinkifolyamatot igyekezett monitorozni, és a vallásszabadság aspektusát a „folyamatban” melegen tartani. A kelet európai változásokat az 1989-es, Bázeli, Első Európai Ökumenikus Nagygyűléssel próbálta tudatosítani és támogatni. A Charta Oecumenica dokumentum kezdeményezését 1997-ben a Grazi, Második Európai Ökumenikus Nagygyűlésen tette meg a Püspöki Konferenciák Európai Tanácsával karöltve. Mindeközben hatékony teológiai munkára is törekedett a dialógus bizottságban, amelynek fontosságát konszenzusok és kenyértörések egyaránt fémjelzik.

A sikeres Charta Oecumenicán túl nem mehetünk el szó nélkül a mellett a jelenség mellett sem, amely a Nagyszzebeni Harmadik Ökumenikus Nagygyűlésen lett nyilvánvalóvá. Nevezetesen amellet, hogy a nyugati protestáns teológia „etikai liberalizmusa”, például a gender elmélet, a homosexualitás és általában az egyéni emberi jogok abszolutizálása elérte azt a pontot, amit az ortodoxia már nem tudott tolerálni. Évekig az etikai konszenzus tartotta életben a teológiai különbözőség higgadt tudomásulvételét, vagy közös értelmezését. Ennek immáron sajnos vége – hangzott kompromisszummentesen az orosz ortodox vélemény Nagyszzebenben: „*A Krisztusban megnyilvánult emberi természetnek nem kell fejlődnie, csupán a többi ember természetévé kell válnia. Mindaz, amit az emberről mondhatunk, ki lett nyilatkoztatva Krisztusban. Az ember lényegéről folytatott viták kétezer éve véget értek. Ezért az erkölcsi normák fejlődésének*



egyres keresztény körökben népszerű eszméje szolgálalkú alkalmazkodás e világ szelleméhez, amely ma a posztmodern paradigma eredete. Igaz, hogy az Egyház életében kialakulnak olyan szokások, amelyek a kulturális, földrajzi és történelmi feltételeknek megfelelően fejlődnek, de az emberi természetnek vannak alapvető fogalmai, melyek megváltoztathatatlanok. A mai Európában lehetetlen megvédeni egy egységes társadalmi erkölcsöt és a keresztény értékeket, ha a legfontosabb felekezetek, dacára tanbeli eltéréseiknek, nem egyesítik erőfeszítéseiket.”<sup>4</sup>

Hogy a fentieket mennyire komolyan gondolták jelzi, hogy az Orosz Ortodox Egyház 2008-ban fölfüggesztette tagságát, a Bolgár Ortodox Egyház pedig végleg elhagyta az Európai Egyházak Konferenciáját és ez azóta nem változott.

### Magyarok a kezdeteknél

Mielőtt e 60 esztendő utolsó évtizedére térnék, ugorjunk vissza a kezdetekhez és nézzük meg, hogy hazánk egyházai hogyan bábáskodtak a születésnél, milyen reménységet hordoztak akkor és aztán befejezésképpen vizsgáljuk meg a jelenlegi kötődéseinket az EEK-hoz. A Theologiai Szemle 1959/1–2. száma szinte teljes terjedelmében az alakuló ülésről a nyborgi alakuló közgyűléssel, illetve annak főtémájával, az európai szekularizáció kérdésével foglalkozik. A magyar szerzők a következők, akiknek dolgozatait az alakuló ülésen lefordítva, sokszorosítva olvashatták a résztvevők: dr. Varga Zsigmond: *Az európai kereszténység a mai szekularizált világban*; dr. Pákozdi László Márton: *A keresztényen hit találkozása a technikával európai talajon*; dr. Varga Zsigmond: *A constantinusi korszak letűnése Európában*; Berki Feriz: *A görög orthodox kegyesség hozzájárulása Európa kultúrájához a múltban és a jelenben*; dr. Ottlyk Ernő: *A keresztény örökség és az egyházakért való keresztényen felelősség közös vonásai*; Schreiner Vilmos: *Szekularizmus és technika*; A résztvevő dr. Kádár Imre: *Beszámoló a nyborgi konferenciáról* című írása ugyanabban a számban olvasható.

Tényleg csak korismertetési szándékkal, kommentár nélkül lássunk néhány markáns idézetet a korábbi generációk neves képviselőinek tollából: Varga Zsigmond: „Az európai egyházaknak ezen a ponton fel kell figyelniük a mai Európa egy érdekes egyházi jelenségére. Az a keleti orthodox egyház, amelyet a nyugateurópai elfogultság hosszú ideje már a legelmaradottnak igyekeznek feltüntetni s ökumenikus körök is úgy emlegetnek, mint amely nem érzi a közéleti felelősséget, sokkal jobb megoldásokat talált a szekularizációval összefüggő kérdésekben, mint a haladónak, sőt leghaladóbbnak kikiáltott római katolikus egyház. Mindezt annyival tisztábban kell látnunk, mert világos, hogy a protestantizmus számára a romanizálódás a politikai reakció veszélyét rejtje magában.”<sup>5</sup> Pákozdi László Márton az alábbiakban foglalja össze kora technikai kihívásai közepette az egyházak fellelőségét: (1) „Koexisztencia” – : mindig az egy-

emberiségből induljanak ki társadalom-theológiai gondolataink és ehhez érkezzenek el. Nemcsak a teremtés-theológia alapján, hanem a megváltás-theológia alapján is. ... (2) „Kooperáció” – : készség minden jóban mindenkivel együttműködni, „amik csak tisztességesek, amik csak igazságosak, amik csak tiszták, amik csak kedvesek, amik csak jóhírűek, ha van valami erény...” (Fil 4,8) – minden jóban, mindenkivel, nemcsak a hívő keresztényekkel, mert különben ki kellene mennünk a világból (1Kor 5,10). (3) „Rezisztencia” –: ellenállás minden szemből, ami csak valami módon azt a régi világot akarja visszaidézni, amelynek a kimúlási nyomorúságait szenvedjük, amely elsősorban felelős ezért a mai világhelyzetért. Ez az a gonosz, aminek ellent kell állnia a keresztény embernek és egyháznak (Jak 4,7). Az új világ is nyomorúságok, szenvedések és bűnök közepette születik, ezeket is lehet „gonosznak” nevezni, de ezekre az úton adódó szenvedésekre áll a másik üzenet: ne féljünk tőlük, ne álljunk ellene, jóval győzzük meg a rosszat. A nagykorú (szekularizált) világnak nagykorú (csak hitből élő és engedelmes) Egyházra van szüksége. Mérheterlen erők feszülnek egymásnak ebben a világban, amelyben Isten az Egyházra a megbékélés szolgálatát bízta. Papi, „pontifexi” (pons – híd, facit = csinál) szolgálat a megbékéltetés hídépítő szolgálat. Ez lehet az európai egyházak találkozási pontjának az értelme is.”<sup>6</sup> Varga Zsigmond a konsztantinusi kor letűnésének áldását így összegzi: „Az egyház nyilván csak örülhet annak, hogy a constantinusi koncepció letűnik Európában és a világon és átadja a helyét a szolgáló Úr szolgáló egyháza koncepciójának. A constantinusi előjel alatt élő egyház szüntelenül az aeneasi hibába esik: az égő városból köpenye alá rejtve mentené a maga vicinális kis isteneit. Pedig a mi Urunk az egész világ hatalmas Ura, s nincs más név, amely által volna megtartatásunk, mint az övé (ApCsel 4,12)”<sup>7</sup> Berki Feriz érdekes kultúrtörténeti és egyháztörténeti előadása utolsó előtti bekezdésében így ír: „Ha a jövőbe tekintünk, egyre nagyobb távlatok nyílnak meg az orthodox kegyesség előtt, hogy éreztesse hatását Európa vallási kultúrájára. Ezek a távlatok akkor tárulnak majd ki igazán a maguk teljes nagyságában, ha a kevés orthodox egyházon kívüli, amely eddig is részt vett az Egyházak Világtanácsának munkájában, bekapcsolódik abba az orthodoxia theológiai és számbeli túlsúlyát jelentő orosz, román, bolgár, szerb, lengyel és csehszlovákiai orthodox egyház is. Erre ez év augusztusa óta minden reménységünk meglehet.”<sup>8</sup> Ottlyk Ernő ezt is írja: „Az egyházunkban mély gyökeret vert haladó hagyományok nyomán tudunk egyek lenni népünkkel akkor, amikor az 1919-es Magyar Tanácsköztársaság idején először vette kezébe az ország sorsának irányítását a nép.”<sup>9</sup> Schreiner Vilmos írásában ezt a történetet is olvashatjuk: „...az egyik óceánjáró óriáshajó a „Kék szalag” elnyerésére indul el az Atlanti Óceánon Európából Amerika felé. A hajó utasai, mindenekelőtt a kapitány már az utolsó száz kilométerek izgalmát érezték. Ekkor a kapitány apró pontot vett észre távcsövével a látóhatár peremén. Gyakorlott



szemével megdöbbenve ismerte fel, hogy négy kilométerre tőlük hajótörtek hányódnak. Éppen parancsot akart adni, hogy induljanak a szerencsétlenek megsegítésére, amikor eszébe jutott a Kék szalag és a vele járó dicsőség. Tudta, választania kell: ha a hajótörtek megsegítésére indul, a díj nem lesz az övé. Sajnos, nem volt nehéz döntenie. A hajó teljes gőzzel folytatta útját.”<sup>10</sup>

A főnti ízelítők után külön bekezdésben pillantsunk be az alakuló Nagygyűlés lefolyásába Kádár Imre, Beszámoló a nyborgi konferenciáról című írása alapján. A „Miért is vett részt a Magyarországi Református Egyház” kérdésre a következő választ kapjuk: „Az európai egyházak találkozója a mai megoszlott, életveszélyes feszültségben élő világban hasznára válhat az egyházak együttes szolgálatának, amelyeket az a veszély fenyeget, hogy maguk is a feszültség elemeivé válnak.”<sup>11</sup> Kik alkották a magyar delegációt? „Kádár Imre professzor (református), Káldy Zoltán püspök (evangélikus), Vető Lajos püspök (evangélikus)”<sup>12</sup> Magyar delegátus volt továbbá Vargha Imre szlovákiai református püspök. A megnyitó köszöntések sorából Kádár I. a kritikus köszöntő sorokat emelte ki, bár ő is csak egy volt a köszöntők sorában: „Dibelius püspök tartott ezután hosszú előadást, amely a 'keresztény Európa' rég elkopott fogalmát igyekezett friss mázzal bevonni. Ebbe a mázba belekeverte közismert szólamaikat 'a kommunisták diadalmos győzelmi reménységéről, hogy unokáink mindnyájan egy kommunista korszak tömegemberének sorsára jutnak', hogy továbbá 'Európa csak addig marad meg, amíg létének alapvető ereje a kereszténység marad', hogy „Kelet népei fölött az atheista kommunizmus uralkodik' és így tovább.”<sup>13</sup> Ezek a szavak – persze nem kritikátlanul – de azért a mai magyar fülek/elmék többségének a számára részben megfontolandóak, részben pedig történelmileg igazoltak. A fő és al-témákat Kádár Imre a következők szerint mutatja be. Modern társadalom: „A bizottság általában azon a véleményen van, hogy a technikai fejlődést pozitíve kell megítélni, mint Istentől kapott ajándékot és feladatot. A technikai fejlődés az emberi együttélés új módjára vezet, s az egyházat arra szólítja fel, hogy ezen együttélés és az új társadalmi rend kérdéseire nagy figyelmet fordítson.”<sup>14</sup> Konstantini kor vége: P. Burgelin párisi professzor nagyszabású előadásban ismertette az ún. konstantini korszak történetét és lezárulását azzal, hogy mindenütt kétségbe vonják már a keresztény egyházat, mint a társadalmi rendszer alapját. Az egyház körömszakadtáig harcolt a szociális reformok ellen, ellenezte a gyermekmunka korlátozását, elítélte a liberalizmust és a türelmességet a különböző pápai enciklikákban. Meg akarta fosztani az embereket attól a nagykorúságtól, amelyre a tudomány és a technika eljuttatta őket. ... A mai helyzetet vizsgálva, foglalkozott az egyháznak a hidegháborúban elfoglalt helyzetével, a humanista ideológiák és az egyház viszonyával, az egyház egységének veszélyeztetett állapotával. Rámutatott, hogy az emberiséget az egység vágya tölti el és ez a reménység élteti. Az egyháznak le kell mondania arról, hogy vezetni akarja a világot, komolyan kell vennie, hogy őt az egyház

Ura szolgálatra rendelte.”<sup>15</sup> A közös örökségről és feladatokról két előadás hangzott el N. H. Soe dán és J. B. Soucek prágai professorok előadásában. Kádár Imre bizottsági munkában vállalta ezek korrekatív és konfirmatív elemzését. „Teljesen téves képet adott – ti. Soe professzor, betoldás tölem: B. Z. – arról, hogy miként értelmezik a szocialista országokban a személyiség méltóságát, miként él az ún. európai örökség ezekben az országokban. Feltett olyan kérdést is, hogy mi lesz ezzel az örökséggel, 'ha a kereszténység kihalna a világnak egy antikrisztusi részén'? Az 1956. őszi magyarországi ellenforradalom lényeges tartalmát is teljességgel hamisan értelmezte...”<sup>16</sup> Kádár Imre saját szerepéről, saját cikkében így ír: „Az előadásokat követő bizottsági vitában Dr. Kádár Imre mutatott rá Soe tévedéseire és következtelenségeire. Theológiai megengedhetetlennek minősítette a világ kettéosztását „krisztusi” és „antikrisztusi” földrészekre. Felsorolta azokat az ismertető jegyeket, amelyek világosan igazolják a magyarországi ellenforradalom fasiszta jellegét. Soucek professzor kiemelte, hogy ma sehol sem lehet tapasztalni az egyszerű dolgozó ember olyan méltóságát, mint a Szovjetunióban. Sehol az „európai örökség” igazi nagy hagyományait, a klasszikus irodalmat, zenét, művészetet nem ápolják olyan mértékben, mint a szocialista országokban, elsősorban a Szovjetunióban.”<sup>17</sup> A záró békenyilatkozat, amelynek végső szövegezésében nem kis szerepe volt a magyar delegációnak, a következőt is mondja, és ezzel vissza is vezet bennünket ahhoz a kiinduláshoz, hogy az európai projektum egyházi és világi oldalról egyaránt egy sikeres békeprojektum: „Az egyházak feladata úgy imádkozni és úgy dolgozni, hogy az összes atomhatalmak tényleges nemzetközi ellenőrzés mellett lemondjanak az atomfegyverek használatáról és Európa és az egész világ népei megszabaduljanak az atomháború fenyegetésétől. Európa legyen minden nép békés együttműködésének támaszpontja és ne szolgáljon az élet megsemmisítésének támaszpontjával.”<sup>18</sup>

## Milyen legyen Európa jövője

Most pedig ugorjunk a közelmúltba és a jelenbe. A legutóbbi, Újvidéki Nagygyűlés előkészületeinek a keretében az EEK Egyház és Társadalom bizottsága régi, permanens kérdésével fordult a tagegyházakhoz és partnerszervezetekhez: *Milyen legyen Európa jövője?* A kérdés megválaszolását egy többoldalas, lényegében informatív kérdésbroszttóval segítette a brüsszeli iroda. A „Nyílt levelet”, ahogy a dokumentum magát nevezi, a Theologiai Szemle terjedelmes főszerkesztői kopf-fal közölte és természetesen még abban számban közölte a MEÖT Szociáletikai Bizottságának reflexióját is. A címében enyhe pátoszt is vállaló dokumentum a kérdés „... különböző aspektusait vizsgálta meg azzal a szándékkal, hogy nevezett szervezet tagegyházi és tagszervezetei reflexióit kérje, hogy aztán 2018 júniusában, az újvidéki Nagygyűlésén egy átfogó, és a Nagygyűlés által elfoga-

dott dokumentumnak szolgáljon mindez hiteles alapjául. Az úgynevezett európai projektum sajnálatos módon hazánkban és a környező országokban már elvesztette azt a vonzó hangulatát, amely a 2004-es csatlakozáskor még uralkodó volt. Ugyanakkor ez a történet nem érhet itt véget és nem is csontosodhat meg ebben az állapotában. A Theologiai Szemle – megítélésem szerint – azoknak a fórumoknak az egyike, ahol ezt markánsan és kompromisszummentesen ki kell mondani, még akkor is, ha a pillanatnyi tapasztalatunk és a tapasztalatokból leszűrődő pillanatnyi véleményünk tiltakozik is ez ellen. A fentebb leírt negatív megállapítások minden valóságukkal és igazságukkal együtt a felszínnek és a pillanatnak a kategóriájába tartoznak. A hívő ember mérlegelése, és a Theologiai Szemle igénye azonban a mélység és a magasság felé hív írórt és olvasót egyaránt. ... Ezzel a háttérrel kell látnunk a többnyire Európán kívüli generálódó konfliktusoknak, válságoknak, kríziseknek lecsapódását Európában. A valóságot nemcsak a jelenségek és a kihívások felől kell vizsgálnunk, hanem mélyebb ok-okozati összefüggéseiben is. A magyarok többségének Európáról a parttalan, keresztény- és nemzetellenes liberalizmus, a migráció kezelhetetlensége, és a terrorizmus kivédhetetlensége jut az eszébe. És mindezen nem csodálkozhatunk, mert igaz is. De nemcsak ez igaz, s jó dolog, ha ezeknek az orvoslása nemcsak a jelenségektől motiváltan, hanem az eredeti célkitűzésektől, a globális távlatoktól és nem utolsósorban a morális/teológiai szempontoktól is szellemileg táplálva kíséreltetik meg. Ez a fajta, helyénvaló és ígéretes megközelítés tükröződik az EEK dokumentumban, és a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottsága által adott reflexióban.”<sup>19</sup>

A brüsszeli dokumentum is hasonló helyzetjelentést ad az európai integrációt illető közvélekedésről, szemben a 15 évvel korábbi lelkesedéssel. Csak zárójelben említem, hogy a belépési szavazatokat illetően hazánk közvéleményében már akkor párhuzamosan látjuk a lelkesedést és bizalmat, valamint a szkepticizmus és bizalmatlanság elemeit. Az EEK dokumentum mindazonáltal, nagyon helyesen emlékezteti a tagegyházakat és az európai katolicizmust a közösen aláírt Charta Oecumenica-ban kijelentett elkötelezettségre és annak tartalmára: „Közös értékek nélkül nem alakítható ki tartós egység.”<sup>20</sup> Ezek a közös értékek, mint már említettük a gyökerek szintjén nyilván megvannak, a szerződésekből is olvashatók, a kommunikációs retorikában is elhangzanak, de ahhoz már erőtlenekek, hogy ezek mentén az EU közösségi jellege a politikai vitákban érvényesülne. S ami ennél is rosszabb a „közös értékek” már az EEK belső dialógusaiban sem jelentik a „felszavakból értjük egymás” testvéri összetartozását. A nyílt levél a címzettek felé az alábbi nyilatkozatot és kéréseket helyezi:

– „megerősíti, hogy az EU-ra értékközösségként tekint, amelynek célja az emberi méltóság, a béke, a megbékélés, az igazságosság, a jogrend, a demokrácia, az emberi jogok tiszteletben tartása, a szolidaritás és a fenntarthatóság elérése;

– bátorítja az EEK tagegyházait és valamennyi európai keresztény embert, hogy aktívabban tegyen azért, hogy a közéletben hangsúlyosabban jelenjenek meg az olyan keresztény értékek, mint a másokkal szemben tanúsított tisztelet, a szolidaritás, a diakónia és a közösségépítés;

– felkéri az EEK tagegyházait és partnerszervezeteit, hogy reagáljanak erre a levélre, figyelembe véve a kontinens különböző pontjain fennálló konkrét helyzetet, ezáltal hozzájárulva az EEK soron következő Nagygyűlését megelőző konzultációs és előkészítő folyamathoz.”<sup>21</sup>

A terjedelmes dokumentum fejezetei a következők: kontextus, történelmi nézőpont, eredmények, az alapértékek megerősítése, összefüggő válsághelyzetek, az EU vonzereje, az EU válaszutja, értékközösség és a lélek vizsgálata, az egyházak és az EEK szerepe, cselekvő hit, Európa a közös otthonunk, fölkérésünk. E fejezetekből lássunk néhány gondolatot, természetesen azokat, amelyek a magyar egyházi közvélekedése szempontjából is relevánsnak gondolhatunk.

**A kontextusról:** „Sokan gyanakvóvá váltak a globalizációval szemben... Ennek eredményeképp azt látjuk, hogy egyre nagyobb hangsúlyt kap a nemzeti identitás, a szuverenitás, és a szakpolitikák nemzeti hatáskörbe való visszahelyezése. E kontextusban kulcskérdés, hogyan lehet összeegyeztetni a nemzetközi együttműködés és a közös politikaformálás iránti nyilvánvaló igényt, valamint a sokak által jogosan megfogalmazott vágyat, hogy a mindennapi életüket befolyásoló szakpolitikákat sajátjuknak mondhassák és irányíthassák.”<sup>22</sup>

**Történelmi nézőpont:** „Amikor tehát a francia külügyminiszter, Robert Schuman 1950. május 9-én megtette híres nyilatkozatát az európai együttműködésről, az pozitív fogadtatásra talált Konrad Adenauer német kancellár, Alcide de Gasperi olasz miniszterelnök, Paul Henri Spaak belga külügyminiszter és sokan mások részéről is. A nyilatkozat lényege a Franciaország részéről kinyilvánított megbocsátás és a Németországnak nyújtott békejobb volt. Ez egy új, többnemzetiségű egység formájában valósult meg, amely Európa ügyeit intézte, és amelyben két, hosszú ideje ellenségeskedő nemzet egyenlő partnerként dolgozhatott együtt. Ez a korai modell a mai napig emlékeztetőül szolgál számunkra, hogy milyen hatásos lehet a párbeszéd a feszültségek feloldásában.”<sup>23</sup>

**Európa válaszut előtt:** „Sokak számára az Európai Unió gépies, technokrata intézménnyé, egyfajta bürokratikus projektté vált, amely távol áll a polgárok mindennapos gondjaitól. Olyan intézménnyé, amely átláthatatlan, nehézkes és költséges. Az EU népszerűsége rohamos mértékben csökken. ... Ebben a helyzetben újra kell álmódunk Európa egészét és az EU-t is, meg kell erősítenünk e történelmi jelentőségű projekt legfontosabb értékeit, és mérlegre kell tennünk ezeket az elmúlt hatvan év történéseinek tükrében.”<sup>24</sup>

**Válsághelyzetek:** „Erőszakos konfliktusok és terror-támadások; migráció; gazdasági változások és az euróválság; euro-szkepticizmus; demokrácia-deficit”<sup>25</sup>

**Az EU múltó vonzereje:** „A mai Európát a jövőkép és a remény hiánya jellemzi, valamint növekvő félelem. A munkanélküliségtől való félelem, a jövőben várhatóan csökkenő nyugdíjak, a klímaváltozás, a terrorizmus, a határok mentén kialakuló konfliktusok, a bevándorlók és menekültek, az identitásvesztés és a kultúravesztés egyre nagyobb teret kap az emberek mindennapi gondolkodásában.”<sup>26</sup>

**Válaszút előtt:** „A kairosz-pillanatok és a krízishelyzetek sok veszélyt hordoznak magukban, ugyanakkor lehetőséget is jelentenek arra, hogy új utakat válasszunk. Az EU jelenlegi helyzete komoly válsághelyzet, ugyanakkor annak a lehetőségét is megteremti, hogy új alapokra helyezzük az Uniót. ... Nem kell mindent Brüsszelnek irányítania, de az ott született döntéseknek demokratikus legitimitásra van szükségük. Mind európai, mind nemzeti szinten az a legfontosabb, hogy megtaláljuk a módját, hogy valóban odafigyeljünk arra, amit az emberek mondanak...”<sup>27</sup>

**Értékközösség és lélekvizsgálat:** „Nagyjából negyed századdal később újra van létjogosultsága Jacques Delors kijelentésének. ... Egy másik mód, amely segítségével közelebb kerülhet az Unió a polgáraihoz, a szubszidiaritás következetes és szigorú betartásában rejlik. A szubszidiaritás elve – amelynek lényege, hogy a döntések lehetőség szerint a polgárokhoz minél közelebbi szinten születessenek meg – nem ellentétes a szolidaritással”.<sup>28</sup>

**Az egyházak és az EEK szerepe Európában:** „Amikor arról van szó, hogy mely értékekre kellene épülnie az összeurópai társadalomnak, az egyházaknak bizonyos fokú önmérsékletet kell tanúsítaniuk, figyelembe véve a vallás ellentmondásos szerepvállalását Európa elmúlt 2000 éve során. A jelen dokumentumnak nem feladata a szerepvállalás részletes tárgyalása, de azért álljon itt néhány kulcsszó, amelyeket érdemes szem előtt tartanunk: keresztes hadjáratok, vallások miatt és között kirobbanó háborúk, inkvizíció, patriarchális berendezkedés, boszorkányüldözés, gyarmatosítás, rabszolga-kereskedelem és rabszolgaság, rasszizmus és fasizmus.

Ugyanakkor azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a történelem során az egyházaknak pozitív szerepvállalása is volt az európai társadalomban, például a pasztorális és diakóniai munkában, az egészségügyi rendszerek, kórházak, iskolák és egyetemek alapításban és fenntartásában. Időről-időre az egyházak és a keresztények prófétai szerepet is betöltöttek, ilyen eset volt az 1934-ben kiadott Barmeni Hitvallás...”<sup>29</sup>

**Cselekvő hit:** „Amikor az olyan európai értékek kerülnek veszélybe, mint a szolidaritás és az emberi jogok, fontos, hogy az egyházak a saját példájukon keresztül mutassák meg, hogyan lehet ezeket az értékeket a gyakorlatba is átültetni. Az Európa jövőjéről és hasonló témákról szóló nyilatkozatok csak akkor lesznek hitelesek, ha maguk az egyházak is megpróbálnak az általuk hirdetett értékeknek megfelelően cselekedni...”<sup>30</sup>

**Európa – Közös otthonunk:** „Az EEK tag egyházai is egymástól eltérő kulturális háttérrel és hagyomá-

nyokkal rendelkeznek. Sokszor tapasztaltuk már, hogy nem mindig könnyű kezelni a különbségeket. Ettől függetlenül azonban azt is tudjuk, hogy nem szabad félni a különbségektől, és hogy sikeres receptként működhet az „egység a sokféleségben”, ha a közös érdekekre és a tiszteletre összpontosítunk, sőt megbecsüljük az eltérő identitásokat azáltal, hogy teret engedünk a sokszínűségnek, ugyanakkor arra koncentrálunk, ami összeköt minket.

Az EEK aggodalommal tapasztalja, hogy a jelenlegi Európában a közös értékek egyre kevésbé nyilvánvalóak. Az EU ma történelme olyan szakaszában van, amely során komoly kérdések merülnek fel identitása és társadalmi kapcsolatairól. Ezek jelentőségének figyelmen kívül hagyása az elmúlt években odáig vezetett, hogy Európának ma „üres a szíve”, kizárólag a gazdasági versenyképesség és a profit hajtja, biztosítja a diákok és a fiatal szakemberek számára a hangzatos tudományos végzettséget, ugyanakkor megfelelnek a sikernél és profinnál magasabb rendű célról...”<sup>31</sup>

**Felkérésünk:** „A vezetéstestület ... felkéri az EEK tag egyházait és partnerszervezeteit, hogy reagáljanak erre a levélre, figyelembe véve a kontinens különböző pontjain fennálló konkrét helyzetet. Arra kérjük az egyházakat, hogy kapcsolódjanak be az EEK soron következő, 2018-ban megrendezendő Nagygyűlését megelőző konzultációs és előkészítő folyamatba. Nagyra értékeljük, ha megosztják velünk saját konkrét tapasztalataikat és aggályait az európai projekt kapcsán. Továbbá szívesen fogadjuk véleményüket az egyházak szerepéről ebben a történelmi helyzetben, és az európai otthon víziójának formálásában...”<sup>32</sup>

Bőségesen idéztem a Nyílt levélből. Valóban ekkora jelentősége van ennek? Nem túl nagyot ugrottunk időben és nem túlfokuszálunk a születésnap kapcsán? – vetődhet föl a kérdés. Tényleg ennyit kell beszélni Európáról és csak ehhez képest az EEK-ról? A válaszom a negatív föltett kérdésekre egy határozott *nem*, a pozitív föltettre pedig egy határozott *igen*.

Ennek pedig az elvi/objektív magyarázata az, hogy az eddigiekben leírtak alapján immáron explicite is kimondom, hogy az EEK egy reflektív szervezet. Mégpedig azért, mert Európa nemcsak a működési területe, hanem általában a főtémája is, különös tekintettel az integrációra. Az európai intézmények pedig nem csak szekuláris partnerei általában, hanem reflexiójának tárgyai is konkrétan. Ezt támasztja alá az időzítés is. Nem hiszem, hogy véletlen, hogy az EEK éppen egy évvel később jön létre, mint az Európai Unió. Tehát a fő motiváció nem annyira a Krisztusban való hitbéli egység szolgálata, hanem sokkal inkább a Krisztusban adott egység alapján az európai béke és igazságosság szolgálata a kontinentális konfliktusok, társadalmi igazságtalanságok és egy újabb háború víziója kontextusában. És persze most is van szubjektív ráerősítés az objektív magyarázatra, amely abban áll, hogy azon túl, hogy az 1986-os Stirlingi Nagygyűléstől kezdve mindegyiken ott voltam, a '90-es évek elejétől majd két évtizedig tagja voltam az Egyház és Társada-



lom Bizottságnak, sőt már elődszervezetének – European Ecumenical Commission on Church and Society-nek – is. Nyilván, ha e megemlékezés szerzője a dialógus/ tanulmányi, vagy a segélyezési bizottságnak a munkájára tudna személyesen visszaemlékezni, akkor azok az elemek jelennének meg hangsúlyosabban, de az objektív lényegen ez nem változtat. Mint ahogy a szociális dominancia sem változtat azon, hogy az EEK projektum is teológiai, hiszen a biblikus szociális teológiai diszciplína mindaddig, amíg a textusa a Szentírás akkor is, ha a kontextusa egy kontinens.

Most pedig lássuk szemelvényekben a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociális Bizottságának reflexióját a *Milyen legyen Európa jövője?* című EEK dokumentumra. A bevezetőben a következő elismerés hangzik el: *„Üdvözljük a levél nyitottságát, az Ökumenikus Charta szellemében a közös útkeresését, és azt a józanságot is, amelyben a levél kísérletet tesz a széttöredezettség feltáráására. A dokumentum a közös ügy mellett felismeri a nemzeti érdekek legitimitását, az emberek kiábrándultságát, és a közös értékekre vonatkozó kétségeket is. Nagyon fontos az az őszinteség is, amelylyel megközelítjük ezt a mindannyiunkat érintő témát.”*<sup>33</sup> Ezt követően 7 pontban reflektál az EEK előterjesztésre úgy, hogy annak számozásával tartalmilag ez a hét pont nem harmonizál. Ráadásul olykor pontosan azokra az állításokra utal, amelyeket a fenti szelekció nem föltétlenül tartalmaz. A pontos tanulmányozást megkönnyíti, hogy amint az a jegyzetekből kiderül a két dokumentum egy Theológiai Szemle számban jelent meg. Ízelítőként lássunk tehát néhány reflektív gondolatot a magyar hozzájárulásból.

**Kihívás/Kontextus:** *„Az európai egységre való törekvésnek nem csak a jelenkori kihívásokkal kell szembenéznie, hanem szem előtt kell tartania azokat a különbségeket is, amelyek észak és dél, kelet és nyugat között vannak. Más a történelmi tapasztalata a posztkommunista országok polgárainak a demokráciáról vagy a globalizációról, mint azoknak az európai embereknek, akik soha nem éltek szocializmusban.”*<sup>34</sup>

**Értékek:** *„Az értékek egy meggyőződésből, egy identitásból, egy szemléletből fakadnak, de soha nem fordítva. A keresztyén értékek követése önmagában senkit nem tesz keresztyénné, ... Az értékek elvesztése nem a válság oka, hanem annak tünete. Fel kell tennünk tehát azt az alapvető kérdést, amire a levél is utal Jacques Delors szavainál: elég keresztyén Európa szíve és lelke? Mit jelent keresztyénné lenni ezen a kontinensen? Hol van az az elkötelezett keresztyén lét, amelynek alapján Európa jövőjét formáló tényezőként tehetnek az egyházak? Mi az a keresztyén elkötelezettség, ahová hívjuk akár a szekularizált európai polgárokat, akár a jövevényeket?”*<sup>35</sup>

**Közös otthon:** *„Úgy gondoljuk, hogy a tolerancia más kultúrákkal és vallásokkal szemben nem saját keresztyén identitásunk visszafogásából, hanem éppen annak szelíd megerősítéséből fakad. Az a vallási moderáció, miszerint*

*ne használjunk keresztet, hogy meg ne sértsük a világot, akiért Isten a Fiát szeretetből adta, nem igazi tolerancia. Ezekből a moderált elfojtásokból történetesen az intolerancia legrosszabb formái alakulnak ki, ahogyan a multikulturalizmus elleni norvég és holland erőszakos cselekmények is jelezték.”*<sup>36</sup>

**Válaszút:** *„Igen, mindennek ellenére az EU vonzó mindazon kívülállók számára, akik hozzánk akarnak csatlakozni. De vajon azért jönnek ők, mert az elkötelezett keresztyén Európa vonzza őket, vagy éppen ellenkezőleg: a gazdag, hivalkodó, de gyengülő Európa kívánatos számukra? A gazdag és elkényelmesedett Európa erőtlenségében vagy erősségében oly befogadó?”*<sup>37</sup>

**Jövendő:** *„A jövőről szóló beszédben vegyük észre azokat az apokaliptikus jeleket, amelyek olyan kollektív létbátorságot igényelnek, amely magába foglalja a nemlét fenyegetését is. A béke fenntartása figyelmes és nyitott erőfeszítést kívánna meg a nemzetektől. ... Minden emberi reménységünk kudarca ellenére tudunk-e reménykedve hinni Krisztusban, aki úgy adja nekünk Isten országát, hogy partnereinkkel és vetélytársainkkal testvérként egy helyen leszünk az Atyánál?”*<sup>38</sup>

**Javaslat:** *„Javasoljuk a CEC Nagygyűlésén egy olyan rövid, szívhez szóló, józan, lelkesítő nyilatkozat megfogalmazását biblikus alapon a keresztyén remény jegyében, amelyhez minden hívő jó szívvel csatlakozni tud Európában.”*<sup>39</sup>

## Újvidék

Az aktuális EEK dokumentum és a magyar reflexió megismerése után jutunk el a legutóbbi, Újvidéken, 2018 júniusában megrendezésre kerülő Nagygyűléshez. E megemlékezés koherenciája érdekében föl is teszem a kérdést: megfogadta a Nagygyűlés a magyar reflexió javaslatát, kérését? Született *„egy olyan rövid, szívhez szóló, józan, lelkesítő nyilatkozat biblikus alapon, a keresztyén reménység jegyében, amelyhez minden hívő jó szívvel csatlakozni tud Európában?”* Mint személyes részvevő is mondhatom, hogy olyan dokumentum nem született, amelyik eleget tenne a magyar reflexió kérése minden kívánalmának. Született egy quasi üzenet, ami a Nagygyűlés hármastematikáját követve, inkább deskriptív, mint inspiratív hangnemben szól *„...Európa egyházaihoz és népeihez”*.<sup>40</sup> E dokumentum rövid, minden szava teológiailag és politikailag korrekt, de gondosan elkerüli azokat a kritikus pontokat, amelyek az egyházak számára szintén fontosak és igazak az evangélium mérlegén: misszió, kultúra, őshonos kisebbségek és őshonos többségek jogai/érdekei/értékei, nyitott történelmi sebek, keresztyénség/keresztyének liberális és vallási alapon történő üldözése etc.

E kritikus mondat után nézzünk rá madártávlatból e Nagygyűlésre, amely két ülést szentelt *az egyházak bizonyosságtétele szerepének a jövő Európájában*. Az ismert dokumentum kulcsszerepet játszott az első megbe-



szélesen különösebb újdonságok és konkrétumok nélkül azon túlmenően, hogy felsorolta az aktuális kihívásokat: Brexit, a dél-európai országok gazdasági válsága, migránsok és menekültek tömeges beáramlása, a kelet ukrajnai katonai konfliktus, különböző kultúrák és vallások együttélési nehézségei. A másik Európával és az egyházak jövőbeli lehetőségeivel foglalkozó ülésnek két prominens előadója volt: Justin Welby Canterbury érsek és Petra Bosse-Huber, püspök a Németországi Protestáns Egyház Ökumenikai és Küllügyi osztályvezetője.

Az anglikán érsek kicsit patetikus, történelmi példákkal teljes, az egyház szerepét a közösségépítésben, a határok félelemmentes átlépésében, a jövevények befogadásában, a megbékélés szolgálatának fáradhatatlan végzésében, az idegen vallások és kultúrák ajándékként fogadásában látja, és arra buzdít, hogy ezt a legpéldásabb egységben végezzék az egyházak. E szavak/feladatok egyike/másika, már a biblikus missziói parancs mérlegén is nagyon billegnek. Az viszont még sajnálatosabb, hogy az érsek nem szolt egy szót sem az egyházak egyéni vagy kollektív, közvetlen vagy közvetett szerepéről az olyan jelenségekkel szemben vagy legalább összefüggésében, mint például

- a szekularizáció általában, mint kiürülő templomok, és a szekularizáció 21. századi régi-új specialitásának formái, amelyek tudnak rosszabbak lenni, mint a post modern relativizmus, mivel Európa nyugati katedrálisainak tövében az 1950-es, 60-as évek kommunista/ateista diszkrimináció elemeit tartják igazán politikailag korrektnek: keresztyén szimbólumok tiltása, keresztyén, például bibliai források, értékek, programok és közösségek gúnyolása/tiltása, a keresztyénülődés ignorálása etc.;
- hagyományos európai keresztyén gyökerű értékek létjogosultságának megkérdőjelezése, populizmusnak címkézése: tradíciótszletet, hazaszeretet, nemzeti kultúra, család, anyaság, házasság, magzatvédelem, gender-korlátok etc.;
- sokgenerációs őslakosság jogainak biztonságának, méltóságának nemzeti többségben vagy nemzetiségi kisebbségben való ignorálása;

A nagytekintélyű érsek szájából jó lett volna ilyenekről is hallani, még akkor is, ha az, amit elmondott többségben biblikus és krisztusi. Azt csak egészen zárójelben említtem, hogy az ősegyházi és ortodox hivatkozások mellett nem jelent meg sem protestáns sem ökumenikus hivatkozás a beszédében.<sup>41</sup>

A német püspökasszony ugyanezt a tartalmat pragmatikusabban, családi és saját egyházi példákkal megerősítve adta elő, de ezen túlmenően nagyon határozottan hangsúlyozta az egyházak felekezeti és az EEK-án keresztyéli lobby-tevékenységének fontosságát az európai intézményeknél illetve a helyi/nemzetállami társadalomban. Továbbá azt, hogy az egyházaknak fáradhatatlanul buzdítaniuk kell a híveket a közéleti szerepvállalásra, különös tekintettel is az akkor közelgő európai parlamenti választásokon való részvételre. Ez ellen sem lehet

kifogás önmagában, sőt nagyon is inspiratív volt a beszéd. Ugyanakkor úgy nem egészen könnyű részt venni a közéletben, pláne az európai közéletben, ha a múltunkból csak a szégyenünket hozhatjuk, a vízióinkat pedig a szekularis, hangoskodó megmondók elvárásain kell szelektálnunk.<sup>42</sup>

Úgy gondolom, hogy ebből a két szövegből az egyház próféta/kritikai szolgálatának a bölcs hozzáadásával – mert ez mindkét beszédből teljességgel hiányzott – viszonylag könnyen megfogalmazható lett volna az a „fölvívás”, amit a magyar Reflexiót fogalmazók kértek a Nagygyűléstől és bizonyára sok szószekről tömegekhez el is jutott volna. Kár, hogy ez nem történt meg. A már említett, általam quasi üzenetnek nevezett dokumentum – önmagát sem nevezi üzenetnek – formájában nagyon vázlatos, felsorolásszerű, tartalmában pedig – a főtémának megfelelően – a krisztusi tanúságtételről, az igazságosság melletti kiállásról és a legszélesebb, vagy akár legszélsőségesebb értelmembe vett vendégszeretetről szól. Több benne az „örökérvényű teológiai evidencia”, mint az aktuálisan égető kérdések pusztá fölemlítése, a válaszkérésről nem is beszélve.

Ezen a ponton *„Óhatatlanul előjöttek a régi emlékek és ezek érdekes déjã vu érzéssé álltak össze. Az „érdekes” jelző fontos, mert a jelenség hasonló, de a szerepek változtak. A diktatúra idején a kelet-európai egyházak, egy „politikailag inkorrekt” milióból érkezve annak bizonyos korlátozó befolyással bíró terhét hordozták, szemben a nyugati egyházak totális szabadságával. Ez nem lehetetlenítette el, de megnehezítette a kötetlen dialógust. Most valami hasonlót éreztem, de úgy, hogy a kelet-európai egyházak által képviselt gondolatokra való őszinte és hatékony nyugati válaszokat szinte ellehetetlenítette a Nyugat-Európát uraló, „politikailag korrekt” jelzővel kifejezett, értékrend/ideológia/reflex. Tehát miközben nem vitatom a legőszintébb és teológiailag is megalapozott párbeszédre való szándékot, ez nem tudott kiteljesedni egy felhőtlen, „teológiailag korrekt” párbeszédben. Például olyan kelet-európai felvetések, mint a krisztianofóbia, vagy a „keresztyén értékek” fogalmi tisztázásának igénye, vagy a migráció jelenségére reflektáló – legalábbis párhuzamos – alternatív reakciók javaslata gyakorlatilag nem válhatott a plenáris diszkusszió tárgyává.*

*A vendéglátó országnak, városnak és egyháznak tett gesztus is helyénvalóan illeszkedhetett volna a programba. Jó szívvel mentem én is a Duna parti emlékműhöz, ahol a „Hideg napok” áldozataira emlékeztünk. Az sem kifogásolható, hogy ott megjelent a „magyar hadsereg” néven nevezése. Ugyanakkor ez így a sebek gyógyulásához – véleményem szerint – kevés, sőt... Mégpedig azért, mert a történelem nem állt meg 1942-ben. 1944–1945-ben ennek megtorlásával folytatódott, ami több tízszeres magyar áldozatot követelt. Erről nem esett szó. A valósághiűen, tehát történelmileg is korrekten és így gyógyítóan szervezett megemlékezés annál is inkább könnyen megtehető lett volna, mert Szerbia és Magyarország*

törvényhozása és vezető politikusai között már megtörtént a nyilvános, megbékítő főhajtás.”<sup>43</sup>

Sőt van egy közös pont az EEK és a magyar Kormány idevonatkozó célkitűzése között, nevezetesen, hogy az EEK Szerbia esetében is, miként általában elősegítené az ország csatlakozását a magyar Kormány pedig konkrétan a maga politikai eszközeivel szorgalmazza ugyanezt. A Nagygyűlés helyszínválasztása is lobbytevékenység volt az EEK részéről. Az is szomorú, ha az EEK hivatalosai és a nemzetközi előkészítő bizottság tagjai ennyire tájékozatlanok a tagegyházak országainak történelméről. Az pedig egészen reményszegő, ha egy egyház vagy ország „féloldalas” történelmi információval kíván előnyökhöz jutni éppen az európai integráció folyamatában. De a harmadik eshetőség (lenne) a legszomorúbb, nevezetesen, ha arról van szó, hogy mindenki tud mindent idevonatkozóan a történelekről, de Brüsszelben ez az aktuálisan pc megemlékezés és ezzel az EEK megfelelési kényszerből nem megy szembe.

Az ilyesmi tapasztalatok által generált szomorúságom a nyugati egyházak és ökumenikus szervezetek iránt, tehát az önként vállalt konformizmusuk miatt meglehetősen radikális, bizonyára azért is mert erősen emlékeztet a kelet európai egyházak helyzetére, mentalitására a diktatúra idején. Pedig Nyugaton, ugye felhőtlen szabadság van?!

És itt már a *hitelesség és jelentőség kérdésénél* vagyunk egy szekularizált Európában. Az 1959-es alakuló ülésnek is ez volt az egyik kérdése, ami szerintem ma is aktuális, de ma elkerüljük ezt a kérdést, pedig a történelmi példa nyilvánvaló. Ahol a kelet európai egyházak legalább a minimumon vállaltak egy-két megkérdőjelezést, vagy kritikai szót – például Lengyelországban, vagy az NDK-ban – ott a rendszerváltozáskor az egyháznak kézzelfoghatóan nagyobb volt a tekintélyük, mint pl. Csehországban, vagy akár Magyarországon. Az EEK nagyon helyesen bátorítja az egyházakat a társadalmi aktivitásra. A főtereken lévő templomok mellett szeretné az egyházak hangját hallani ugyanazokon a főtereken a társadalmi diskurzusban. Ugyanakkor szava sincs az elnéptelenedő, üres, bezárt, és eladott nyugat európai templomok ezreit látva. Nem érzékelhető sem az egyházi önkritikus, sem a társadalmi kritikus hang a részéről azokon a területeken, ahol az egyházak elerőtlenednek vagy direkt/indirekt támadásoknak vannak kitéve. Arra azonban van példa, hogy azokat a mantrákat szajkózza mindenfajta árnyalás, distinkció és contextualizáció nélkül, amelyek a szekuláris/liberális szócsövekből amúgy is ömlenek ránk. Az nagyon helyes, hogy manapság is ökumenikus konferenciákon vizsgálja a kurrens jelenségeket, mint a migráció, a misszió, az emberi jogok, a diszkrimináció, a környezet/teremtésvédelem, a populizmus etc., de az már nem öröndetes, hogy ezek kommunikációi, nyilatkozatai tartalmukban, hangsúlyukban vagy hangulatukban, olykor mindháromban nagyon egyoldalúak. A kritikát generáló tapasztalataim egyébként nem jelentenek többet annál az érzésnél, hogy míg az EEK történetének első felében a kelet európai egyházak görcei és „kényszeres

politikai szállítmányai” nehezítették az őszinte, szabad és komplex diskurzust és így befolyásolták annak eredményeit, életének második felében a nyugat európai görcei és „szállítmányok” okozták ugyanezt a nehézséget. És ebben az is benne van, hogy a kritikus pontjaim fölvetése inkább vonatkozik a nyugati tagegyházakra, ott sem mindre és egyformán, mint az EEK-ra mint szervezetre. Talán születésnapj jókívánságként remélhetünk egy görce- és szállítmánymentes ökumenikus EEK szolgálatot az elkövetkező 60 évben.

## Vissza a békéhez

És messze nem ennyi az utolsó szavam. Sokkal inkább visszatérek a bevezető gondolatokhoz, amelyekben az elmúlt 60 évnek sommásan a viszonylagos sikereiről, áldásairól, eredményeiről beszéltem elsősorban hazánkat, de Európa nagyobbik felét illetően is. Nem titkoltam és megerősítem azt az elismerésem, hogy ezt a tényt nem lehet elvonatkoztatni az európai integrációs projektumtól, sőt nagy részét csak azon belül lehet értelmezni. És azt is ki merem mondani, hogy ebben a sikeres projektumban benne van az Európai Egyházak Konferenciájának közvetlen ökumenikus és közvetett társadalmi (lobbytevékenysége) is. Ezért kezdtem a megemlékezést az eredménnyel és azért zárom azzal, hálás tisztelettel emlékezve sokakra, akik a jó ügyet az EEK keretein belül jól szolgálták.

A záró fejezet előtt azonban még fontosnak érzem megemlíteni azt a szomorú tényt, hogy – a viszonylagos siker elismerése mellett – a békének a 60 évvel ezelőtti hiánya vagy veszélyeztetettsége tényszerűségében nem változott. A békét ma is az igazságosság/fenntarthatóság (történelmi, társadalmi, gazdasági, ökológiai), és a biztonság hiánya és a történelmi nyílt sebek, a rasszizmus és a populizmus megléte okozza. Sőt sokak szerint már most is zajlik egy háború a 21. század arzenáljával: a terrorizmus, az illegális/szervezett migráció és a keresztyén-üldözés ateista (észak-koreai), liberális (nyugat-európai) és vallási/világhatalmi (iszlám állam) formája, valamint a bankvilág spekulációi/manipulációi. Mondhatjuk, hogy változatlan az EEK ez irányú érzékenysége, a béke iránti elkötelezettség is. Ezt jelzi a „Párizsi Békeszerződés” – 1919–1920 – centenáriumán megrendezett Párizsi EEK Konferencia.<sup>44</sup> A 13 előadás elsöprő többsége lenyűgöző fölkeszültségről és felelősségről tett bizonyosságot, különös tekintettel a békét veszélyeztető tényezőkről. Bár a nyugati PC negatív kifejezései itt is árnyalatlanul jelennek meg, és „a látens kurrens” háborúságra utalás sem történik, meggyőzően közérthető fogalmazásban olvasható Catherine Tsavdaridou (Ökumenikus Patriarchátus) előadásában a konferencia summája és az EEK reményteljes állásfoglalása. A magyar és osztrák olvasónak persze lehet egy kis szubjektív hiányérzete. Igaz, hogy a Konferencia a centenárium kapcsán született, tehát amikor Versailles-ről beszél, akkor 1919. június 28-at érti,

de a Párizs környéki „békekötések” in sui generis elég integránsak ahhoz, az EEK-ban pedig Közép és Kelet Európa egyházai elég meghatározóak ahhoz, hogy az 1920. június 4-i „Békediktátum” és az abból fakadó történelmi megbékélés, mint még mindig aktuális szükséglet és feladat pusztán említésre se kerüljön. Ez enyhe megjegyzés után persze nem lehet eleget hangsúlyozni, hogy milyen fontos az az értékorientált hozzájárulás Európa békéjéhez és „élhetőségéhez”, amit az egyházak képviselnek, képviseltek és ez kifejezést is nyert a konferencián. A Párizsi Konferencia legnagyobb értéke, ami egyben tükrözi az EEK legnagyobb értékét a szakmai fölkészültség, a komplex valóságra való érzékenység és kompetencia. A részletekbe való belemerülés nélkül ennek igazolására elég arra hivatkoznom, hogy a tematikus munka milyen mélységig koncentrált a Közel Keletre, az arab világra, az iszlámra és a judaizmusra. Akárcsak néhány évtizeddel ezelőtt ez nem így lett volna.

A Párizs Környéki Békeszerződésekről a 2. világháború tényének tudatában nehéz bármi pozitívumot mondani. Ezzel a quasi kudarcral függ össze a Konferencia számomra legérdekesebb dokumentuma az ún. *Creating a CEC 2019 Paris Peace Treaty*. Ez az „echte” teológiai dokumentum nagyon frappánsan mutat rá a párizsi, de a mindenkorai békeszerződések kulcsfogalmainak teológiai dimenziójára, mélységeire. *Ezzel sugallja, hogy e teológiai dimenzió negligálási foka, egyben minden emberi szerződés sebezhetőségi foka is.* És itt értünk vissza az egyházak társadalmi felelősségének és lehetőségének a kérdéséhez általában és az EEK genfi, brüsszeli, strasbourgi felelősségének és lehetőségének a kérdéséhez konkrétan.

## Zárszó

E visszaemlékezést őszinte és hiteles főhajtásként írtam. Az enyhe kritika a tisztelet része és a hitelesség integráns eleme. Az Európai Egyházak Konferenciájának 60 éves szolgálata ökumenikus, nemzetközi fórumot biztosított a magyarországi tágégyházak teológusai, lelkészei számára is. Nem kis mértékben támogatta a teológiai oktatási intézményeket, az ökumenikus programjainkat, sőt olykor gyülekezeteinket is. A hála, az elismerés és a köszönet kifejezése a legmegfelelőbb gesztus minden magyar keresztyén egyén és közösség részéről. Természetesen e közösségbe értem a Magyar Katolikus Egyház teljességét is, hiszen az Európai Egyházak Konferenciájának és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának az együttműködése nem kis inspirációt adott a hazai protestáns/ortodox és katolikus ökumenének. Ezen a ponton külön kell hálával említenünk a fentebb érintett Európai Ökumenikus Nagygyűléseket (Basel 1989, Graz 1997, Nagyszében 2007.), valamint a Graz-ban elfogadott/álálírt Charta Oecumenica-t, amelyek mind a két nagy európai egyháztest együttműködésében valóultak meg és így különleges történelmi jelentőséggel bírnak.

A jövőt illetően úgy gondolom, hogy a szervezetté váló buzgó imádsággal, a munkájában való bátran őszinte részvétellel és az eredmények kritikusan reflektív népszerűsítésével tudjuk a múltat megköszönni és Európa keresztyén értékalapú szolgálatát folytatni. Újra elkötelezve magunkat a sajnos egyre aktuálisabb program iránt: „*Krisztust követő hitünk parancsára minden képességünkkel azon munkálkodunk, hogy létrejöhön 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.*”<sup>45</sup>

Bóna Zoltán

## JEGYZETEK

- Petőfi Sándor: A XIX. század költői, <http://magyar-irodalom.elte.hu/sulinet/igyjo/setup/portrek/petofi/xix.htm>, Letöltve: 2019. november 22. 20 óra 10 perc.
- Bóna Zoltán: Főszerkesztői kopf, Az EEK nyílt levele az európai egyházaknak és partnerszervezeteknek, valamint felkérés párbeszédre és konzultációra: Milyen legyen Európa Jövője? Fordította Bölcskei Erzsébet. in: Theologiai Szemle, Újfolyam LXI. (2018/1), 42.
- I. m., 51.
- Kirill, Szmolenszk és Kalinyingrád metropolitája: Krisztus fénye és az egyház. Fordította: Vető István, in: Theologiai Szemle, Újfolyam L. (2007/4), 201–203.
- Dr. Varga Zsigmond J.: Az európai keresztyénység a mai szekularizált világban, in: Theologiai Szemle, Újfolyam II. (1959/1–2), 16–17.
- Dr. Pákozdy László Márton: A keresztyén hit találkozási pontja a technikaival európai talajon, in: Theologiai Szemle, Újfolyam II. (1959/1–2), 18–23.
- Dr. Varga Zsigmond J.: A constantinusi korszak letűnése Európában, in: Theologiai Szemle, Újfolyam II. (1959/1–2), 23–30.
- Dr. Berki Feríz: A görög orthodox kegyesség hozzájárulása Európa kultúrájához múltban és a jelenben, in: Theologiai Szemle, Újfolyam II. (1959/1–2), 30–33.
- Dr. Ottlyk Ernő: A keresztyén örökség és az egyházakért való keresztyén felelősség közös vonásai, in: Theologiai Szemle, Újfolyam II. (1959/1–2), 34–38.
- Schreiner Vilmos: Szekularizmus és technika, in: Theologiai Szemle, Újfolyam II. (1959/1–2), 42–45.
- Kádár Imre: Beszámoló a nyborgi konferenciáról, in: Theologiai Szemle Újfolyam II. (1959/1–2), 64.
- I. m., 65. o.
- Uo.
- I. m., 66.
- I. m., 67.
- Uo.
- Uo.
- I. m., 68.
- Bóna Zoltán: Főszerkesztői kopf, Az EEK nyílt levele az európai egyházaknak és partnerszervezeteknek, valamint felkérés párbeszédre és konzultációra: Milyen legyen Európa Jövője? Fordította Bölcskei Erzsébet. in: Theologiai Szemle, Újfolyam LXI. (2018/1), 42–43.
- Az EEK nyílt levele az európai egyházaknak és partnerszervezeteknek, valamint felkérés párbeszédre és konzultációra: Milyen legyen Európa Jövője? Fordította Bölcskei Erzsébet. in: Theologiai Szemle, Újfolyam LXI. (2018/1), 43.
- Uo.
- I. m., 44.
- I. m., 45.
- I. m., 46.
- I. m., 47–49.



- 26 I. m., 50.  
 27 Uo.  
 28 I. m., 51.  
 29 Uo.  
 30 I. m., 52.  
 31 Uo.  
 32 I. m., 54.  
 33 A MEÖT Szociáletikai Bizottsága: A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának reflexiója az EEK nyílt levelére in: Theologiai Szemle, Újfolyam LXI. (2018/1), 2018. 55. o.  
 34 Uo.  
 35 Uo.  
 36 I. m., 56.  
 37 Uo.  
 38 Uo.  
 39 Uo.  
 40 From the Assembly of the Conference of the European Churches to the churches and peoples of Europe: [http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2018/07/GEN\\_MES\\_01\\_Message-Committee\\_Draft\\_report\\_APPROVED\\_EN.pdf](http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2018/07/GEN_MES_01_Message-Committee_Draft_report_APPROVED_EN.pdf) 2019. november 25, 8 óra 52 perc.  
 41 Justin Welby, Archbishop of Canterbury: Christian Presence and Witness in Europe. An address to the Assembly of the Conference of European Churches, <https://ceceurope.org/what-we-do/open-letter/> 2019. november 01, 19 óra 55 perc.  
 42 Bishop Petra Bosse-Huber: Christian Presence and Witness in Europe. Keynote for the panel at the CEC General Assembly, <https://ceceurope.org/what-we-do/open-letter/> 2019 november 01, 19 óra 55 perc.  
 43 Bóna Zoltán: A főszerkesztő jegyzete in: Theologiai Szemle, Újfolyam LXII. (2018/2), 66.  
 44 Documents from 2019 CEC Peace conference <http://www.ceceurope.org/documents-from-2019-cec-peace-conference-2/> 2019. november 10, 16 óra 32 perc.  
 45 Ökumenikus Charta, III. Közös Európai felelősségünk, 7. Együtt Európáért, <https://archiv.katolikus.hu/okumene/chartao.html> 2019 november 01, 20 óra 26 perc.

---

## KÖNYVSZEMLE

---

### Tallóztatás teológus szemmel

#### Platthy Iván: Párbeszéd az emberért

Ezzel a címmel Platthy Iván nemcsak a frissen kiadott dokumentum kötetének tartalmát foglalja össze, hanem azt a programot is, amit az államnak és az egyházaknak, mint két egymással mellérendelő viszonyban létező entitásnak közös szolgálatában követnie kell. Ez a szerző hitvallomása, ami ennek a szép kiállítású és fontos dokumentumokat közzé tevő kötetnek minden írásán átsugárzik. A könyv fontos forrásmunka. A rendszerváltozás utáni Magyarország egyházpolitikai döntéseinek krónikája. A szép kiállítású kötet két részből áll. Az első egy szubjektív forrás, egy interjú formájában készült visszaemlékezés, a másik pedig egy hallatlanul érdekes sok ismeretlen anyagot feltáró dokumentumgyűjtemény. Benne az objektív tényanyag és a szubjektív élmény, a személyes motívumok és a bizonyító tényanyag teszi igazán érdekessé és értékesé ezt a munkát.

Platthy Iván varázslatos egyéniség, „közszolga” mindhaláláig. Egész életében szervezett, ügyintéző, nyugdíjba is bizonyra csak azért ment, hogy több ideje legyen dolgozni. Kortalan, senki nem hinné, hogy a közelmúltban betöltötte a 80. évét. Előadásokat tart, rádiós, TV-s beszélgetéseket szervez, nyugdíjas kollegáinak országjáró körutakat szervez, könyvet ír, és mint lelkes nagyapa még unokáival is mintaszerűen foglalkozik. Szabadidejében meg a Platthy család részére ”világtalálkozó” szervez, no meg édesapja művészi hagyatékát gondozza, kiállításokon népszerűsíti. Ez a dinamizmus a könyv olvashatósságának az alapja. Vezérelve dédapja „fiakulására” írt naplójegyzetének egy mondata: „Légy

mindenki iránt – amennyiben lehet – igazságos, és méltányos, anélkül, hogy viszonzásra számíts”.

A visszaemlékezés 1989 augusztusában, a rendszerváltás váratlan fordulójával kezdődik. A gyors, egymásutánban pörgő események felsorolása és legfontosabb dokumentumainak közzé tétele teszi hitelessé ennek az egyháztörténetileg jelentős fordulatnak a megismerését. Az új vallásszabadsági törvény megszületésének kimunkálása, a nemzetközi kapcsolatok kiépítése hatalmas munkafeladat volt. Diplomáciatörténetileg is fontos mozzanat volt a vatikáni-magyar megállapodás, a környező országokkal az egyházi kapcsolatok kiépítése, a két pápalátogatás megszervezése, Nemzetközi Vallás és Lelkiismereti Társasággal (IRLA) kialakított jó viszony ápolása. Az utóbbi eredménye lett az 1987. március 2–5. között szervezett budapesti konferencián született „Budapesti ajánlás”, melynek világszerte jelentős visszhangja volt. Szerinte a világon a „magyar modellt” tartották az állam és az egyház ideális kapcsolatának. Sajnos „a budapesti ajánlás és az ezzel járó, Magyarország pozitív megítélése elfelejtődött, sőt, a 2011-ben, az egyházakat érintő módosított törvénnyel negatív irányba fordult. Ez a törvény természetesen több mint száz év visszalépést jelent.” (53. old.).

Külön fejezetben tárgyalja a könyv az egyházi vagyoni kérdését, benne a legtöbb vitát kiváltó iskolakérdést, vagyis az egyházi iskolák hálózatának kiépítését, ennek anyagi bázisait, finanszírozási problémáira tett intézkedéseket ismerhetjük meg. Sok probléma ezek közül ma is él és a megoldások kidolgozásához remek háttéranyag a könyv dokumentumtára, Platthy Iván, mint örökké aktív nyugdíjas ma is ezek megoldásáért fáradozik. Hitvallását



így foglalja össze: „A cél az volt, hogy ne legyen alá és fölérendeltség az állam és az egyházak között, hanem a mellérendeltségből adódóan az ember közös szolgálatára épüljön a törvény, (...) Ezek a gondolatok és tettek adták az alapját a világszerte megismert és dicsért úgynevezett magyar modell kialakulásának. Magyarország jelenleg ezen a területen elvesztette nemzetközileg is elismert példaértékét, aminek az igazi okát sokan ma sem értik. Úgy is mondhatnánk, hogy volt magyar modell, nincs magyar modell”(53).

Az iskolakérdés megoldást Platthy nem az erőfitogatásban, hanem a békés együtt gondolkodás kiépítésében látta és ez a könyv egyik legfontosabb tanítása. A ellenfelet nem legyőzni, hanem megnyerni kell a közös ügyért az emberért folyó párbeszédre. Ezt csak közösen, asztalhoz ülve lehet kimunkálni. Minden vitás kérdés megoldásánál irányadó ez a mondat: „ha cselekvésre van szükség, nem csak a jogszabályokra kell várni, hanem a legjobb szándékú segítséget jelentő döntéseket kell tudni meghozni.” (65).

Az interjúból kiderül, hogy a máig megoldatlan ügyek fő okozója, az egyházak anyagi függetlenségének a hiánya. Az egyház csak akkor tud aktív, társadalmilag hasznos segítsége lenni az országnak, ha ehhez megfelelő anyagi javak állnak rendelkezésére. Viszont ez csak akkor működik, ha az anyagi támogatás nem függ a napi politikai divatoktól.

Platthy Iván tízévi szolgálat után nyugdíjba vonult, de nem hagyta abba munkáját, csak más szinten segítette a párbeszédet az állam és az egyházak között. Az azóta eltelt több mint 20 esztendő is figyelemre méltó. Az önkormányzatokkal és az egyházakkal kapcsolatot tapasztalataival tanácsadóként segített. Különösen a médiában tett nagyon sokat, a hiteles tájékoztatásért, ami minden egészséges és tisztességes párbeszéd alapja. Munkájának sikerei és sikertelenségei jól jellemzik a magyar állam és az egyházak nem mindenben megoldott kapcsolatát. Platthy Iván ma is folyó lankadatlan munkásságának talán a része a rádióban és a televízióban elhangzó riportjainak sorozata hiteles, hozzáértő személyekkel.

Platthy Iván máig tartó munkájának alapját így összegzi a könyv: „Édesanyám azon tanácsa – 'ha bárhová vet is a sors, ahol embereket és közösségeket érintő feladatokért való felelősség vezetését bízzák rád, azt soha ne hatalomként, hanem segítség szolgálataként végezd”. Ez az igazi köz-szolga hitvallása. Kár hogy az ilyen szolgákból kevés van.

(Gerhardus Kiadó, Szeged, 2019. 310 o.)

### **Petrőczy Éva: Ida és Gyula – Dédszüleim története**

Nem mögöttük, hanem a talpuk alatt van a múlt, amit fel kell fedeznünk, mert ez él rejtve, búvópatakként a jelenünkben. A régiek még tudták, hogy a történelem mindennapjai a családok sorsában, történetben íródik. Petrőczy Éva anyai dédszüleinek valós, dokumentumokra, fennmaradt levelezésükre épített életrajzi könyve

egyszerre regényes korrajz, ugyanakkor pontos dokumentumokat megszólaltató, forrásokra épülő történeti tanulmány. Ebből a fordulatokban gazdag, érdekesen megírt könyvből igaz mesét kapunk arról, hogy hogyan valósult meg egy életen át egy zsidó lány és egy római katolikus férfi életre szóló közössége, ami mindkét oldalról a különbözőségek vállalásán, szeretetben való hordozásán épült fel.

A könyv szépirodalmi eszközökkel készült hiteles történeti munka. Nyitánya a szegedi nagy árvíz mikro történetileg is hiteles bemutatása, amit Petrőczy Éva remek versei tesznek lírailag is hitelessé. Pontos, gondos forrásmunkákra épülő képet kapunk az árvízi mentésről, egy szegedi zsidó polgár család életéről, egy elszegényedett, Arad megyei katolikus földbirtokos család fiának mérnöki karrierjéről, munkáiról, ami hűséges képe az első világháború előtti Magyarország társadalmi helyzetéről. Keveset írtunk még és még kevesebbet gondolkodtunk az újabb kori magyar társadalom, vallási és nemzeti sokszínűségéről, az együttélés kialakuló pozitív példáiról. Inkább csak a tragikus összeütközések nyomait kerestük múltunk történetében. Pedig kultúránk a finnugor őshaza óta jellegzetesen befogadó jellegű, az együttélésre, egymás értékeinek átvételére épül. A török háborúk után újrateremtett országban elődeink sok pozitív példáját találták az értelmes, békés együttélésre. Ennek egyik dokumentuma ez a könyv is.

A régi Szegedről és Gyomárról, a hajdan volt vidéki Magyarországról kapunk értékes és sok tanulságot rejtegető könyvet. Keveset tudunk a 19. század végének vidéki értelmiségéről, életükről, szolgálatukról. Feltűnik a könyv lapjain néhány belőlük, akik jelentős színfoltjai voltak a kor magyar kulturális életének. A ránk maradt levelekből, írásokból sok olyan jelentős személyiségről találunk hiteles adatot, mint Löw Lipót (1811–1875) rabbi és fia Löw Immanuel (1854–1944) a világhíres szegedi bölcs tudós, a Biblia növény és állatvilágának legnagyobb kutatója, vagy a Kner család több tagja, akik a magyar nyomdászat történetének fényes csillagai. Fontos adalékokat is kapunk a könyvből a Körös-Tisza-Marosi Ármentesítő Társaság működéséről. Több református lelkipásztor arca is felvillan a könyv lapjain. Ezeknek azonosítását segíti, a könyv végén található jegyzék a könyv fontosabb szereplőiről.

Petrőczy Éva ebben a szívvel írt könyvben jó lírikusként és kiváló költőként a családi történetben a magyar polgárság kialakulásának egy fontos mozzanatát teszi művészi hiteles keretbe és ezzel gazdagítja önmagunkat. A könyv olvasása közben többször feltettem magamban azt a kérdést, hogy mi ennek a különös műfajú, egyszerre szépirodalmi és mégis a történettudomány mércéje alatt is helytálló könyv titka? Talán az, hogy ez a könyv kimondatlanul is, az előítéletektől mentes kapcsolatokról szól. Erről globalizálódó világunkban egyre fontosabb gondolkodni és tanulni. Az irodalom akkor igaz, ha emberi kapcsolataink hűséges tükre. Nem ártana erről többet, többször gondolkodni.

A társadalmon belül két ember között számtalan kapcsolati forma lehet, amit három nagy csoportba lehet

osztani. Vannak emberek, csoportok, néha országok is, akik a másik ország, csoport vagy ember ellenében akarják önmagukat megvalósítani. Ököllet akarják bizonyítani a maguk létének fontosságát. Ez a kontra-egzisztencia álláspontja. Ez a kártékony gondolkodási mód fertőz az egész világon. A második kapcsolati forma már barátságosabbnak tűnik. Elhatárolódom a másiktól és különbnek tartom magamat. Erényeimet felnagyítom, hibáimat pedig a szőnyeg alá söpröm. Én nem akarok tanulni senkitől, de mindenkitől elvárom, hogy csodáljon engem és hagyjon békén engem. Ez a felfogás a társadalmi előítéletek, és az irracionális ellenszenv melegágya. A másik, aki nem olyan, mint én, csak rossz lehet. De van egy harmadik út is, a pro-egzisztencia. Amikor a másik értékét értéknek tartom és becsülni kezdem, mert minden embernek, nemzetnek, embercsoportnak, hitnek, vannak Istentől kapott jó tulajdonságai, amiben nekem is gyakorolnom kell magamat.

Petróczi Éva szívvel, lélekkel írt könyve erre tanít. Ezért hát bátran ajánlom olvasóimnak igazságra vezető kalauzként. (Katica-Könyv-Műhely, Pécel, 2019. 278. o.)

### „A héber nyelv revitalizációja”

Szécsi József új könyvét az Ószövetséggel foglalkozó teológusok, és a Biblia után érdeklődő nem „szakmabeliek” egyforma élvezettel olvashatják. A nem túl hosszú – mindössze 170 oldalas – könyv pontos és alapos ismereteket ad olyan kérdésekről, aminek nincs használható irodalma magyar nyelven. A könyv lényegében egy csodát, a héber nyelv ujjá éledésének folyamatát járja körül, de közben sok a teológusok számára is fontos ismeretet ad.

Az Előszó első mondata rögtön felkelti az olvasó érdeklődését: „A héber nyelv revitalizációja a nyelvtörténetnek egy páratlan esete.” Hogy ezt a csodát megértsük, a héber nyelv történetének útját foglalja össze Szécsi. Megismerkedhetünk a sémi nyelvcsaláddal, a héber mondattan és szókinccs jellegzetességeivel és a héber nyelv fejlődésének főbb állomásaival. Mindez fontos segítség azoknak, elmélyültebben akarják tanulmányozni. A könyv egy fejezete sorra veszi a különböző nyelvekre történő zsidó bibliafordításokat, amiben sok új és figyelemreméltó információkat talál az olvasó. Aquila, Teodotion és Symmachus fordításairól tudunk valamit, de az arab fordításokról, Száádja Gáon (892–942) munkásságáról vagy a karaita szövegekről, a samaritánus fordítás revíziójáról, a perzsa, a tatár, vagy a kopt nyelvre történő zsidó fordításokról szinte semmit. Számba veszi a német, az angol, a spanyol, az olasz, a francia, a holland, az orosz, a magyar, és az Egyesült Államokban készült zsidó fordításokat.

Külön fejezet foglalkozik nyelvtörténeti szempontból a Bibliában található istennevekkel. Tájékoztató a magyarországi zsidó szótárakkal és preparációkkal, amelyek az Ószövetséghez készültek. Sorba bemutatja a héber nyelv alakulásának különböző állomásait. Az összes sémita nyelv közül az arám áll a legközelebb a héberhez.

Röviden bemutatja, hogy a babiloni fogság után hogyan került az arám nyelv a héber helyére. Ez lehetett Jézus anyanyelve is. Bemutatja a targumok, az amórák nagyon hasznos nyelvét, valamint azt a folyamatot, ahogyan az arám helyére az arab került. A zsidóság arám nyelvű irodalmi emlékeinek is itt találjuk a rövid bemutatását.

A bibliai héber és a rabbinikusi/misnai héber nyelv között régóta tudjuk a különbséget. A rabbinikus héber nyelv élő nyelv volt, ami természetesen fejlődött, és eltávolodott a bibliai hébertől. A második századig ez beszélt nyelv volt, aminek helyét a mindennapi használatban átvette az arámi nyelv, a misnai héber megmaradt az irodalom nyelvének. Ennek nyomán alakult ki a középkorban a héber nyelv három iránya: a judeo-arab, a jiddis és a ladino. A modern héber nyelv kialakulása már a 16. században elkezdődött, de csak a 19. század végén és a 20. század elején született meg. Ez lett az ivrit, ami ma több millió ember anyanyelve.

A könyv egy fejezete a masszórával foglalkozik, ami szövegkritikai megjegyzések rendszere a bibliai szövegekben. Ez a bibliai tudományok művelői számára hasznos segítség. A masszórák kora a makkabeusi kortól 1425-ig tart. A szó eredeti jelentése „bilincs”, később pedig a „hagyomány” jelentést tulajdonították a szónak. A fejezetből megismerhetjük a masszoréta kommentárok eredetét, a szöveg rögzítésének módját, a tikkune szóferim jelentését és a Biblia Hebraica-ban található, különböző jeleket és a masszoréta jelzésrendszer fejlődéstörténetét.

A könyv elemzi a zsidó diaszpóra, a gálut nyelvét. A könyvben csak a legfontosabbakra jut hely, elsősorban a ladinonak, mely a spanyol-zsidó, vagyis a szefárd nyelv irodalmát őrzi és spanyolosítja őket. Jellegzetessége, hogy a héberből vesz át szavakat és spanyolosítja őket. Áttekinti a ladino irodalom legfontosabb alkotásait. A Biblián és a liturgikus szövegeken túl apologetikai, homiletikai, filozófiai könyvek is jelentek meg ezen a nyelven, és a 18. századtól a szépirodalmi alkotások is fontos szerepet játszottak ebben a nyelvben. A nyelv rövid elemzését, jellegzetességeit is leírja a könyv. Az askenázi héber nyelv Németországban alakult ki a középkorban, amit egy jellegzetes kiejtési rendszer jellemez, aminek főbb szabályait a könyvből megtudhatjuk. Jelentős különbségek vannak a litván, lengyel, magyar és a német kiejtések között. Ennek a nyelvi rendszernek az áttekintése is érdekes olvasmány.

Kevesebbet tudunk a jemeni héber nyelvről, vagy a kelet-kaukázusi zsidók nyelvéről, amit ma is mintegy százezer ember beszél. Itt olvashatunk ezeknek a nyelvjárásoknak főbb szabályairól, nyelvi emlékeiről. A zsidó felvilágosodás, a haszkál is jelentős hatással volt a héber nyelv fejlődésére. A 18. század végétől a zsidók Kelet-Európában kezdték elhagyni elszigeteltségüket és ez jelentős nyelvi hatásokat hozott a héber gondolkodásban is. Lengyelországban, Csehországban, Galíciában és Oroszországban jelentős hatása volt a haszkálának, ami lépcsőt jelentett a világi kultúra elsajátítása felé.

A jiddis a német zsidóság nagy részének anyanyelve lett. Legrégibb emlékei a 12. századra nyúlnak vissza. A

könyvnyomtatás elterjedésével a jiddis vallásos irodalom is felvirágzott. Igazi virágkora a 19. század második felében volt, ma már az ivrit kialakulása után az eltűnés veszélye fenyegeti, pedig a magyar szlengre is hatással volt, amit számos jiddis jövevényszavunk is bizonyít. A Holokauszt áldozatainak 85%-a ezt a nyelvet beszélte.

Ez a nyelvi sokféleség vezetett ahhoz, hogy Lazar Markovics Zamenhof (1859–1917) megalkossa az esperantót, ami az egyik legsikeresebb világnyelv kísérlet volt. A könyvből megismerhetjük ennek a nyelvnek a kialakulását. A könyv utolsó szakasza Eliezer Ben Jehuda (1858–1922) munkásságával és az ivrit nyelv megszületésének történetével és bemutatásával foglalkozik, ami a héber nyelv gyakorlásának újjászületését, revitalizációját jelentette. A könyv végén válogatott irodalomjegyzéket találunk. Ez a munka hasznos segítség lehet mindazoknak, akik a héber nyelv világát szeretnék megismerni (Budapest. 2018. L'Harmattan Kiadó – Magyar Nyelvstratégiai Intézet).

### **Egy pest-budai polgárcsalád krónikája, avagy a belmisszió regénye**

A magyar társadalom kialakulásnak, fejlődésének egyik fehér foltja a magyar polgárság megszületésének izgalmas története. Az elmúlt két évszázad egyháztörténetének is vannak fehér foltjai, ami között talán a legsürgetőbb, a magyar protestáns belmisszió kialakulásának és működésének történetének feltárása. Ez összefügg a pest-budai protestáns polgárság megismerésével is. Ehhez ad segítséget az a családtörténeti monográfia, amit Bodoky Richard (1908–1986) református lelkész kezdett írni családjának történetéről, az 1960-as évek második felében. A könyv egy szokatlanul épen fennmaradt családi levéltár anyagára támaszkodik és egy sokáig elhallgatott világot tár fel, ami nélkül a magyar polgárság kialakulását, no meg a belmisszió induló éveinek hősi küzdelmeit nem ismerhetnénk. Hála érte a szerkesztőknek és a kiadónak.

A harmincéves háború poklából menekülő evangélikus Biberauer család első nyoma a Pozsonyhoz közel eső Modorba vezet, ahol Jacobus Biberauer (1638–?) posztókereskedő házára lel. Fia Michael II. József alatt – aki megtiltotta a posztóbehozatalt – Kőszegre telepedett át, ahol régtől fogva jelentős posztókészítő műhelyek voltak. Ebben a családban született Jacobus Biberauer és Falvy Zsuzsanna fiaként Michael Biberauer (1791–1859), aki evangélikus lelkészként az osztrák katolicizmus fellegvárában, Grazban gyökerezett meg a türelmi rendelet után nehezen éledező protestantizmust. Az ő életén keresztül képet kapunk az osztrák protestantizmus viharokkal és megpróbáltatásokkal teli életéről. Mindvégig megőrizve magyar identitás-tudatát, jelentős hatást gyakorolt a kései magyar pietizmus kegyességének kialakítására. Erről Payr Sándor azt írja: „A pietizmus nálunk nem a dogmatikában, hanem etikai téren a gyakorlati teológiában jelent korszakot.” Ezt hagyta örökül Michael Biberauer fiára, Theodorra (1829–1913) aki, mint vasút-mérnök a magyar közlekedésszervezés

történetében is jelentős szerepet játszott. Igazi jelentősége viszont abban van, hogy az apai hitbéli örökségét tovább építve a magyar belmisszió indulásának egyik jelentős úttörője lett. A könyv, jelentős része, a ránk maradt családi levelezések és dokumentumok alapján, az ő életén keresztül mutatja be a magyar protestantizmus történetének ezt az eddig még kevésbé kutatott korszakát.

Theodort a munkája Pestre szőlította. Itt felvette a kapcsolatot a pest-budai protestáns gyülekezetekkel. Édesapja jó barátja volt Johann Georg Bauhofer, Mária Dorottya nádorasszony utolsó protestáns udvari papja, akinek nagy szerepe volt a belmissziói mozgalom magyarországi megindulásában. A jól dokumentált könyvből megismerhetjük a szabadságharc utáni kiábrándultság ellenhatásaként kialakuló ébredési mozgalmakat, a Mesterlegény Egyletet, a Protestáns Árvaház megalakulását, a diakonissza képzés indulását, történetét. A könyv fontos forrásmunkája a vasúttörténetnek, a Ganz család életnek, a pesti protestáns egyházak kapcsolatainak, a kiegyezés utáni gazdasági fellendülésnek is.

A hatalmas életrajzi monográfia első kötete 1870-ig, míg a második 1870–1918-ig követi nyomon a Biberauer-Bodoky család életútját. Megelevenedik benne a millennium korának társadalmi helyzete, egyházainak világa, az első világháború sorsfordító tragédiája. Fontos forrásmunkája ez a kötet is a Budaesti Reformált Németajkú Leánygyülekezet belső életének, a Skót Misszióval való kapcsolatának a Filadelfia Diakonissza Intézet történetének és a Bethesda kórház megalapításának. A kor több jelentős politikai és egyházi személyiségének portréjához ad – az itt feltárt dokumentumok sora – fontos adalékot. Érdekes, olvasmányos kötet, amelynek névmutatója és jegyzet anyaga hasznos szolgálatot tesz az egyháztörténet kutatóinak.

(Bodoky Richárd: Jövevények és vándorok, Családtörténeti töredékek A kezdetektől 1870-ig. Luther Kiadó. Bp. 2016 – Bodoky Richárd, Gyanútlanok. Jövevények és vándorok 1870–1918). Luther Kiadó Budapest, 2018).

### **Szószobor**

#### ***Széljegyzetek Farkas Mária új regényéhez***

Az irodalom társadalmi létünk tükre, a megélt valóságról készült művészi látlet. Ezért ha igehirdetésünkben a mai emberek mai problémáira keresünk választ, hasznos segítségként forgathatjuk a szépirodalmat, mely tükröt tart mai életünk valósága elé. Farkas Márta presbiter asszony negyedik regénye ilyen segítség lehet, hiszen benne mai korunk, polgári létünk egyik valóságos problémája, egy egyre gyakoribb családi tragédia mozgatja az elgondolkodásra készítő írásművet. Az önpusztító őszinteséggel megírt mű egy Alzheimer kórban szenvedő férfi leépülésének sorstragédiája, ami a jómódban élő feleséget változtatja meg és a hitvesi szeretet tragikus hőségévé avatja a beteg férjével együtt szenvedő feleségét. A fordulatosan megírt történet hitét veszített társadalmunk neuralgikus helyzetének tükre. A felbomló

emberi kapcsolatok világának tükre ez a regény. Párbeszéd ki nem mondott gondolatainkkal, ami nem fizikai, hanem lelki éhségről szól, aggodalmainkról, társadalmi környezetünk tapasztalatairól, amiben úgy érezzük, hogy a lét értelmetlenségét, sivárságát éljük meg, mert nincs, aki megfogja a kezünk. Ritkán ébredünk rá arra, amit Dag Hammarskjöld egyik naplójegyzetében így fogalmazott meg: „nem akkor vagyunk egyedül, amikor elhagytak bennünket az emberek, hanem akkor, amikor mi hagytuk el őket”

A regény végkifejlete egy evangelizáció „mellékhatásának” a leírása. Nem egy klasszikus megtérési történetet olvasunk, hanem az evangelizálásnak egy érdekes, kevésbé figyelemre méltó hatását. Mai, szekularizált világunkban a templom ó-kanaáni nyelve érthetetlen a mai ember számára, aki a „miért”-ek ketrecében keres egy olyan Istent, aki minden problémáját megoldja.

Nehezen érti meg, hogy a változás kulcsa bennünk van. Nem is egymással, hanem önmagunkkal kellene megtalálni a közös nyelvet. Szemléleti mód váltására volna szükség. A regény női főhősének vívódása sok tanulságot rejteget, hiszen megtérni csak úgy lehet, ha emberségünk nagy kérdései bennünk megoldódnak.

A tudatvesztés Alzheimer kóros világában élünk sószoborként és egyre kevesebb körülöttünk az egészséges, aki megszólítható az Igével, a tiszta emberi szóval. Nem ártana józanodnunk. Ehhez segít ez a tapasztalatokra épülő, jól megírt regény, ami tanulságos olvasmány minden lelkipásztornak és keresztyénnek, aki naponta keresi mindennapjaink értelmét, amire a mai módon megértett Ige bizton elvezet.

(Farkas Márta, Sószobor. Fekete Sas Kiadó, Budapest, 2018. 224. o).

Szigeti Jenő

## DR. WALTER KLAIBER:

### Isten oltalmában

Az idei Ökumenikus Könyvestre jelentette meg a metodista egyház dr. Walter Klaiber németországi metodista püspök *Isten oltalmában – Bevezetés a 23. zsoltárba* című kötetét (német kiadás: *Bei Gott geborgen – Eine Einführung in Psalm 23*, Bibellesebund Verlag, 2015). A szerző magyar nyelvű írásai így folytatódhatnak és sorozattá bővíülhetnek: a Miatyánkról szóló 2018-as kiadás után (*Beszélgetés Istennel – Bevezetés a Miatyánkba*), most újabb kiadvány segítheti a Bibliában és az imádság gyakorlatában való elmélyedésünket.

Ki ne kívánná, hogy Isten oltalmában legyen, hogy a Mindenható vezesse és kísérje, és így áldott, védett és kiteljesedő élete legyen? A 23. zsoltárban egy olyan ember gondolatai szólnak meg, akinek teljesültek ezek a kívánságai. A 3000 évvel ezelőtt élt zsoltárszerző pásztorként kezdte és királyként végezte Istenét őszintén szolgáló életét. „Sem fényes győzelmeiben, sem szármalmas bukásában nem lépett ki Istennel szembeni alázatos alapállásából. Ez volt sikeres életének feltétele.” – értékeli az Ószövetség nagy alakjának életét Schauer mann M. Henrik, aki újból egy alapos fordítást készített az olvasók számára. Minden bibliaolvasót foglalkoztat Dávid élettörténete és hitbeli útja, fejlődése. A könyvben található magyarázat segíthet bennünket abban, hogy az ősi imádság újból életre keljen számunkra. Sőt, meghív minket arra, hogy újraolvassuk Jézus Krisztus felé forduljunk, és saját imaként mondjuk el ezt a sokszor hallott és olvasott fohászt. Segítségével remélhetőleg saját szavainkkal megfogalmazott újabb imádságok is születhetnek ajkunkon.

De miről is szól ez a zsoltár? Az Újszövetség irányából nézve a 23. zsoltár jó pásztora jézusi előkép, előremutató profécia. A János evangéliumában Jézus

ezt a tulajdonképpeni önvallomást fogalmazza meg: „A jó pásztor életét adja a juhokért!” (János 10,11) A Názáreti Jézus életét áldozta övéiért, értünk, emberekért, és az egész elveszett világért. Elment a keresztra, beteljesítette küldetését. A Golgota hegye, egyúttal a halál árnyékának völgye. Ebben az ellentmondásosnak tűnő képben is kifejeződik Isten Fiának misztériuma, a Pásztoré, aki eljött az embervilágba, hogy meghívjon a mennyei Atya asztalához mindeneket. Az atyai házból asztalt terít nekünk, és csordultig van poharunk.

Ugyancsak a jó pásztor hangja szólal meg a 22. zsoltárban. Különleges és fontos is együtt látni a 22. zsoltár fájdalmas imáját, és a 23. zsoltár pásztori kinyilatkoztatását. „Megszámlálhatnám minden csontomat, ők pedig csak bámulnak, néznek rám. Megosztoznak ruháimon, köntösömre sorsot vetnek” – olvassuk az áldozat szavait (Zsoltár 22,18–19), majd következik a Pásztor jövője ígérete: „Bizony jószágod és szereteted kísértésem minden napján, és az Úr házában lakom egész életemben.” (Zsoltár 23,6) – Igen, ő az Isten Báránya, aki egyúttal a juhok nagy Pásztora, aki valóban életét adta, hogy nekünk örök életünk legyen.

Jó újra elmélyedni ebben az imádságban, és Krisztus titkában. A Pásztor gondoskodó és örök jelenlétében, aki felé szüntelen bizalommal tekinthetnek övéi. Hálásak vagyunk, hogy tovább erősödhetünk ebben a bizalmi kapcsolatban, az imaéletünkben, és imádságos gyakorlatainkban. Nagy szükségünk van erre. Nem élünk eléggé az ima erejével, éltető és utat mutató ajándékaival. Ahogy John Wesley (1703–1791) nagyon is aktuális szavai e kötet végén figyelmeztetnek: ma is hatalmas probléma, amikor az élet forgatagában a napi aggodások és félelmek vezetnek Istent, és nem



hagyjuk, hogy Ő igazgassa lépteinket! Szeretettel ajánlom az *Isten oltalmában* című kiadványt mindenkinek, aki kész újra imádkozni tanulni és a jó Pásztort követni. Nem csak lelkipásztoroknak, de minden tanítványnak,

aki Jézus Krisztus útját szeretné járni. – Bízunk benne, hogy jövőre talán újabb kötetet vehetünk kézbe a szerzőtől!

*Khaled A. László*

ISBOUITS, JEAN-PIERRE:

## **Atlas of the Bible – Exploring the Holy Lands**

*National Geography, Special Edition, New York:*

*Time Inc. Books, 2018, ISSN 2160-7141, 11. o.*

Mutasd meg a könyvtáradat és megmondom, hogy ki vagy! Már ha van a mai embernek egyáltalán könyvtára. Diákjaimnak mindig elmondom, legyen egy alapkönyvtárunk, s ezalatt nyomtatott teológiai könyvek válogatott gyűjteményét értem. Néhány magyar nyelvű fordítás, köztük egy magyarázatos Biblia, egy jó bibliai atlasz és persze a sor folytatódik. Ebben a vonatkozásban most a bibliai atlasz ami számunkra érdekes. A protestáns bibliafordítás végén található pár darab térképpel természetesen nem elégedhet meg egy igényes lelkipásztor. Magyar nyelven is van már számos opció, akár a Kálvin Kiadó kínálatában. De nem csak Biblia tanulmányozásában, az igehirdetésre történő készüléskor, hanem a nagyobb gyerekek hittanoktatásában is rész kell kapnia a térképek használatának. A teológiai oktatásról nem is szólva. Elrettentő példa számomra, hogy egykori debreceni teológiai tanárom három év egyháztörténeti oktatásban egyetlen térképet sem vett elő az órái alatt. Topográfia nélkül történelem és történelemoktatás? Ismétlem: elrettentő példának hoztam fel és nem követendő példának!

A most bemutatandó munka kicsit mégis kilóg a sorból. A National Geography kiadványait ugyanis nem szokás recenzálni magyar teológiai szaklapokban. Ez részben elfogadható, részben mégis sajnálatos. A National Geography fórumain inkább a tudományos témák és eredmények populáris ismertetésére törekszik. Ez részben igazolja az ignorálást. Ugyanakkor nem csak tudományos értéke lehet egy ilyen kiadványnak, hanem éppen ismertető jellege miatt más, például vallásdidaktikai célt is szolgálhat. Ráadásul ha egy komoly kartográfia szaktudással és múlttal rendelkező kiadó áll a mű mögött, akkor térképészeti bravúrokat is várhatunk egy ilyen kiadványtól. Ilyen elképzelések vezettek a National Geography rendkívüli kiadványának megrendeléséhez és nem is csalódtam, amikor elolvastam a NG "Atlas of the Bible" című kiadványát.

A szerző Jean-Pierre Isbouts, amerikai professzor, világszerte ismert NG szerző, forgatókönyvíró, filmrendező. A holland származású történész a Leideni Egyetemen folytatott régészeti, művészettörténeti és zenei tanulmányokat, később az Egyesült Államokban doktoriált és ott folytatta munkásságát. Számos televíziós

műsor, számos komolyzenei projekt, számos könyv és két multimédiás enciklopédia megszerkesztése fűződik a nevéhez. A szerző neve neve tehát ismert, de ez nem a „magas” tudományos élet világa, hanem inkább a lelkes amatőröké. Ehhez képest, vagy éppen ezért értékkel bír a National Geography mostani kiadványa. A recenzens elsősorban a beharangozóban feltüntetett tizenhét térképre volt kíváncsi, de olvasás közben rá kellett jönni, hogy ez a munka a kartográfiai értékein jócskán túlmutat.

A National Geography „Bibliai Atlasz” kiadványa nem egyszerűen néhány jól megszerkesztett térkép és az azokhoz írt kísérő szöveg kombinációja, hanem több ennél. A kiadvány anyagát három részre oszthatjuk, mindhárom részről szóljunk bővebben.

Először is a térképek. Az Ószövetség a zsidó nép mintegy ezer év történelmét tárja elénk, az Újszövetség szintén legalább száz év történelmét öleli át, ráadásul a kettő közötti ún. intertestamentális kor ismerete is ajánlott, ha valaki a teljes keresztyén Biblia világát szeretné megismerni. Közel másfél ezer év ez tehát, aminek bemutatása tizenhét térképpel nehéz, de nem megoldhatatlan feladat. A NG ezt úgy oldotta meg, hogy a babiloni fogság utáni kort (perzsa kor, hellenizmus) egyszerűen átugorja mind a tárgyalta szövegekben, mind a térképekkel, s az újszövetségi korról foglalkozik a Fogság után rögtön. Ez megkönnyíti a felvázolt feladatot, de a kiadványnak ez a legelső és legfőbb hiányossága. A Jósias vezette Júda után Nagy Heródesra ugrani azért akár hogy is nézzük, meredek. Ráadásul a bemutatott térképek kiválóak a maguk nemében, így a hiátus különösen fájó. Először is nagyszerű megoldás, hogy minden Izraelen/Palesztinán kívüli területnél feltüntetik nagyon halvány és más színű betűtípussal, hogy melyik mai állam területén található. Annak idején Komoróczy professzor pont így követelte meg tőlünk az ókori helyek lokalizációját: hol volt az ókorban és ma hol található? Múlt és jelen kitűnő és szükséges összekapcsolása ez. Tyrus Libanonban van, Aleppo a modern Szíria északi részén és így tovább. A bemutatott térképek:

- Lands of the Bible today (két oldalas, itt a térségek, ill. városok egykori és mai neveit is feltüntetik),
- The journey of Abraham (két oldalas),

- The travels of Jacob,
- The Goshen region,
- Exodus in Sinai (két oldalas),
- Joshua and the conquest of Canaan (két oldalas),
- Territories of the 12 tribes,
- Jerusalem during the time of the Monarchy,
- The kingdom of Saul, David, and Solomon according to the Bible,
- The kingdoms of Israel and Judah,
- Kingdom of Judah in the days of Josiah,

újszövetségi részhez:

- Division of the kingdom of Herod the Great,
- The ministry of Jesus in Lower Galilee,
- The road to Jerusalem,
- Key sites of the Passion,
- Paul's missionary journeys,
- Roman Palestine.

Számos térkép – például Ábrahám, Jákób életéhez, Józsué, Saul és Dávid korához kötődő térkép – más színű apróbb betűvel bibliai idézeteket is hoz egy-egy helyhez kapcsolva azokat. Ez a bibliai eseményekhez kapcsolást jelentősen megkönnyíti. Mivel az idézetek apró és halvány betűkkel vannak szedve, nem zavaró, nem zsúfolt a térkép. Itt természetesen felmerül a kérdés: mennyire biztosan lehet egy-egy bibliai eseményt kötni egy adott helyhez, de a szöveges rész értékelésénél látni fogjuk, hogy mérsékelt konzervativizmus jellemzi a szerzőt, a dubiózus lokalizációkat inkább kerüli a mű. Külön élmény volt egy-egy térkép színesebb tétele is. Például a honfoglalás korához kapcsolódó térképen bal oldalon három fotó is helyet kapott egymás alatt: kilátás a Nébó-hegyről, a hácóri ásatás egy részlete, valamint a sikemi dombvidék. A bizonytalan lokalizációra külön jelzete van a térképnek (!) és hozza az adott hely archeológiában vagy ma használatos elnevezését is zárójelben (Gát/Tel Zafit, Gibeon/Al Jib, Hácór/Tel Hácór stb. Ugyanígy fotók színesítik a Saul, Dávid, Salamon korát kapcsolódó térképet: az aradi feltárás részlete, kilátás Bét-Semesről, a megiddói kazamata kapu. A fotók alatt itt is néhány sor interpretáció. Nagyon röviden a szerzőre jellemző tárgyilagos stílusban egy tudományos vitára is utal itt Isbouts. A megiddói fotó alatt például ez így szerepel: a megiddói kazamata kaput egyesek Salamon királynak tulajdonítják, míg mások Áháb királynak, egy évszázaddal későbből. De sokat lehetne írni a hátérben zajló heves vitákról. Nem, egyszerűen utal rá Isbouts, aki akar, nézzen utána, itt az indulópont, itt és most elég ennyi. Kitérő megoldás ismételen.

S ezen a ponton át is térhetünk a térképek mellé, alá, köré helyezett szöveges részhez. Mennyiségileg ez teszi a kiadvány megközelítőleg második harmadát. A rövid bevezetőben a héber Biblia (a keresztyének által Ószövetségnek nevezett gyűjtemény) felosztásáról olvashatunk, majd egy sajátos elbeszélői stílus következik. Isbouts saját szavaival elmondja összegezve a bibliai történetet, ezt olykor bibliai idézetek szakítják meg. A szerző vagy ezeket kommentálja, vagy ezek folytatják az ő narrációját. Sajátos elbeszélés folyamat ez, mely olvas-

mányos, s melyben sűrűn megszólal maga a Szentírás is. Ezt a szöveges részt kis panelek szakítják meg, apró exkurzusként, itt kaptak helyet olyan érdekes kérések, amelyek a bibliaolvasóban felmerülhetnek az adott szöveg kapcsán, vagy egyszerűen érdekességként a szerző hozza azokat. Így olvashatunk az Éden kert lokalizációjáról (13. o.), az özönvíz történet ékírásos háttéréről (16. o.), a bronzkori kereskedelemről (22. o.), a poligámia kérdéséről (29. o.), Potifár feleségéről (35. o.), a frigyládáról (40. o.), a filiszteusokról (54. o.), Astartéről, a pogány istennőről (68. o.), az asszír hadigépezetről (73. o.), Jeruzsálemről (97. o.), hogy említsünk néhányat. A rövid szövegben helyet kapnak olykor tudományos vélemények vagy éppen héber kifejezések is latin betűs átíratban. A tartalom kicsit itt nehezebben érthető a nem szakembernek a tudományos fogalmazás miatt, de mindig van itt is egy fénykép, ami lazít a feszes kereteken. Megcsodálhatjuk a Gilgames eposzról készült felvételt, egy filiszteus anthropoid koporsót, egy Astarte ábrázolást, vagy éppen egy ninivei domborművet, ami Lákis asszír ostromát ábrázolja. Természetesen minden felvétel minőségi, ez mégis csak egy National Geography kiadvány, belegendolni sem merek, mennyi felvételük lehet a termékeny félhold területeiről, földrajzi egységekről, településekről és az ott talált leletekről. Utóbbiak is jócskán reprezentáltak az „atlaszban”: asszír reliefek, Mariból előkerült bronzkori szobor, egyiptomi falfestmény részletek és váza, nyílhegy óhéber felirattal a vaskor elejéről, hettita harciszekér ábrázolás Sámámból, samária faragás elefántcsontból, a Genezáret tavából előkerült híres hajómaradvány, felsorolni is nehéz az eltérő korokból és térségekből származó gyönyörű leleteket.

S ezen a ponton érünk el a kiadvány harmadik harmadát jelentő anyaghoz, ami szintén az illusztrációt hivatott gazdagítani. A Bibliának utóhatása is van az emberi kultúrtörténetben: irodalmi és zenei darabok, szobrok, no és festmények. No itt örültem csak igazán annak hogy a szerző európai, holland. Az könyv anyagát ugyanis bibliai témájú festmények teszik ki. A németalföldi mesterek el nem ítéhető módon felülreprezentáltak, de ki nem örül, ha Hugo van der Goes, Jan Provoost, Gerrit Horst, Brueghel vagy Rembrandt képeket lát? A recenzens leginkább Caravaggio képek fotóinak örvendezett és Rembrandt elveszteként nyilvántartott művének: „Krisztus a viharban a Galileai-tengeren” (1633). De a repertóár itt is nemzetközi, több korból, több országból láthatunk nagyszerű műalkotásokat.

Talán kiderült az ismertetésből: nem is annyira atlasz ez, mint egy színes, mértékadó konzervativizmussal megírt – a kimaradt részek miatt kicsit csonka – rövidített bevezető ez. Ilyen színesek és változatosak lehetnének a hittankönyveink is: bemutatni a Biblia tartalmát, világát, elhelyezni azt színvonalas gazdag térképeken, bemutatni a Biblia környezetét, kihatását, mindezt európai szemmel. Örömmel ajánlom a kedves olvasónak!

*Egeresi László Sándor*

## Reflexiók a homiletikai aptumra

### *Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*

Károli Gáspár *Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2019. 11. 23.*

2019. november 4-i könyvbemutatóján elhangzott reflexiók

<https://harmattan.hu/konyvek/a-homiletikai-aptum/>

Kodácsy Tamás A homiletikai aptum című könyve következetesen teológiai szempontból közelíti meg az igehirdetés kérdését. Az alcím „hogyan”-ja éppen hogy nem módszertani tankönyvet ígér, hanem arra mutat, hogy a szerző egy titok körülményére vállalkozik. Isten jelenléte, érintése nélkül az igehirdetés „szószéki beszéd” marad, ember emberhez intézett monológja, információátadása, tanítása, rábeszélése – jó esetben érdekfeszítő, jól szerkesztett, színvonalas, rossz esetben unalmas, terjengős és közhelyes.

A teológiai alapvetésből az a paradoxon következik, hogy az igehirdetés olyasvalami, amit az ember művel, és mégsem tőle függ az eredmény. Ez nyugtalanító, sőt, ijesztő is lehet, főleg, hogy „közönség” előtt folytatott, nyilvános tevékenységről van szó. Bűnösségünk egyik alapvető következménye a kontroll görcsös igénye: szeretjük kézben tartani a dolgokat és meghatározó módon befolyásolni cselekvésünk következményeit. Ebből a szempontból minden nyitott rendszer elbizonytalanító, és hát mi is lehet nyitottabb annál a térnél, ahová Istent behívjuk? Más oldalról a kontroll igényének nem csupán negatív értelme van: az igehirdetést igenis az ember „csinálja”, előzetes tanulmányokat folytat, felkészül, struktúrát alkot, szavakat, mondatokat formál.

Kodácsy Tamás ezt az alapfeszültséget állítja a középpontba, amely, mint nem győzi hangsúlyozni, krisztológiai természetű, Krisztus kettős természetéből, az inkarnációból fakad. A könyvnek ezt az alapüzenetét remekül megragadja a szerző által javasolt új szakkifejezés: a *homiletikai aptum*. Az aptum fogalmát a retorikából és a kommunikációelméletből kölcsönzi, ahol a szó összeillesztést jelent, vagyis mindazt, amit módszertanilag tehetünk annak érdekében, hogy a szónok, az üzenet és a hallgatóság egymásra találjon. Ugyanakkor a latin szó arra görög igére (*haptó*) vezethető vissza, amelyet az evangéliumok Jézus gyógyító érintésére használnak. Vagyis hiába veti be a legmodernebb retorikai módszereket az igehirdető, ha Jézus nincsen jelen, és gyógyító érintése nem történik meg. „Az igehirdetés nemcsak [Jézusról] szól, nemcsak rá utal, nemcsak őt elemzi, hanem ahogyan a Fiú testet öltött, úgy lesz ott és akkor jelen Isten Igéje szavakba öltve. [...] az igehirdetésnek elsősorban gyógyítónak kell lennie. Az embereknek gyógyításra van ma is szükségük.” (12. o.) Az aptum és a *haptó* összekapcsolása, az etimológiai kapcsolat jelentőségének kiaknázása olyan ihle-

tett gondolat, amelyből mintha az egész könyv született volna, és amely számomra a szerző érintettségét bizonyítja.

Ha azonban a homiletikai aptum csakis az inkarnáció gyümölcse lehet, pontosan mi is az igehirdető helye a folyamatban? Mint láttuk, nem várhat sikert sem a tehetségétől, sem a módszereitől. Viszont más oldalról lusta elszenvedő sem lehet. A krisztológiai alapvetésből következő kulcs gondolat az, hogy az igehirdető nem készítője, hanem maga is részese az igehirdetésnek, vagyis nem beszélhet kívülről és/vagy felülről: „az összeillesztésben maga is igehallgatóvá válik” (22. 26. 153. o.) Ha ő maga nem részeseül Krisztus érintésében (aptum), saját értelmezésében, ha nem inkarnálódik az ige magában az igehirdetőben, a gyülekezetet sem fogja azt átélni. *Az igehirdetés nem alkotás, amelyet elkészít, kognitív tudásanyag, amelyre másokat megtanít, hanem esemény, amelyben részt vesz.*

Ma, amikor a református templomokban túlságosan gyakran előadást, oktatást, hittanórát hallunk, *az igehirdető érintettségének, az eseményben való részvételének fontossága* Kodácsy Tamás könyvének legégetőbb mondanivalója. Ehhez kapcsolódik, hogy az igehirdetés előtt állapot (innkubáció) bizonyos értelemben fontosabb, mint az igehirdetés, hiszen ekkor válunk mi magunk is részeseivé „az igére való rácsodálkozásnak, a kérdések feltevésének, az üzenet befogadásának”. Pontosabban: az inkubációs időszakot (amelyet én szívesebben neveznék a várandóság időszakának vagy vajúdásnak, ha már a születés metaforáját oly szépen alkalmazza a szerző) kell felvinni a szószékre, az igehirdetésnek a szószéken kell megszületnie. Egy egész fejezet szól a „kérdés homiletikájáról”, és ez nem véletlen. Első hallásra mehökkentő, hogy az igehirdető vigyen számára is valódi, nyitott kérdéseket a szószékre, pedig belátható, hogy a megérintődés eseménye csak akkor következhet be, ha az igehirdető nem birtokolja magabiztosan az üzenetet, hanem a kérdésből fakadó nyitottságot, a bibliai „várakozást” igehirdetése egészében megtartja, és „a felismerés folyamatába” vonja be az igehallgatókat, hogy közösen tapasztalhassák meg a Szentlélek megvilágosító erejét.

Az tehát, hogy Kodácsy nem hajlandó a gyakorlati teológia felől, a módszertan felől közelíteni a témát, nem azt jelenti, hogy az „elméletre” helyezi a hangsúlyt a gyakorlattal szemben, hanem inkább azt, hogy

ezt a megkülönböztetést igyekeznek lebontani. Minden teológiai diszciplínának felelőssége, írja, hogy a szószéki beszédből igehirdetés legyen (153). Ezt úgy is fogalmazhatnánk könyve alapján, hogy nagy szükség van a teológia étellel való újraegyesítésére, arra, hogy megbecsüljük az elmélyült, az Istent „teljes elmével szolgáló” küzdelmes, kreatív és alázatos gondolkodást. Bevonódní a teológia nagy alapkérdéseibe, azokat végiggondolni, kivált a prédikálással való összefüggésben, már eleve a készülés részévé kellene válnia. Vagyis értelmezésben a konkrét módszereknél többet számít a krisztológiai paradoxon titkán elmélkedni, azt átíadmákozni, az égi és földi feszültségébe magamat behelyezni, abba a kalcedóni felismerésbe kapaszkodni, és abban bizakodni, hogy amint Jézus Krisztusban a két természet egyrészt elkülöníthetetlen, másrészt elegyíthetetlen, úgy lehet egyensúlyban és úgy szólalhat meg egységben az isteni és az emberi szó.

Egy újabb paradoxon, hogy magát ezt az egyensúlyt sem lehet pusztán emberi munkálkodással, mesterségesen fenntartani. Ez olyan lenne, írja a szerző, mintha megpróbálnánk a mérlegkar csavarját megszorítani, a két természet egyensúlyát mesterségesen rögzíteni (80). Élő, dinamikus egyensúlyról van inkább szó, bizonytalan ingadozásról, amely, érthető módon, Kodácsy könyvében is leképeződik, s ez egyszerre sebezhetősége és izgalma is munkájának (mint ahogy a szerinte jó igehirdetésnek is). Egy megválaszolhatatlan kérdéstről, egy titokról írt könyvet: mitől történik meg az aptum? Ahogyan Istentől sem szabadna beszélni, mégis megtesszük, úgy erről a témáról sem lehetne beszélni, mégis megtesszük. Nincsenek módszerek, kritériumok, és mégis kell kritériumokról beszélni. Isten nem lehet tárgy, csakis alany, mégis óhatatlanul mint tárgyról beszélünk róla. Így az igehirdetés kritériumai a könyvben mindvégig ambivalensek maradnak, „határozottak és határozatlanok”, mint a megfelelő beállítottságú igehirdető, de fentiek miatt ez nem a szerző hibája, hanem a „tárgy”-ból következik, és az olvasó a szerzővel együtt járja ezt a lehetetlen utat.

Ennek legfontosabb példája az igehirdetés alapkritériumának meghatározási kísérlete. „Az aptum akkor homiletikai aptum, ha az igehirdetés Jézus Krisztusról, a testté lett Igéről szól”, írja, és nincs homiletikai aptum, ha „a fókusza nem Jézus Krisztus” (21). Vagy később: a Jézus Krisztusról szóló üzenet határozza meg a struktúrát (56). De mit jelent ez? A szerző többször utal arra hogy ez a kritérium nem mérhető (például azzal, hogy hányszor szerepelt Jézus neve egy igehirdetésben), és nem pusztán kognitív tartalomra utal. Azzal a paradoxonnal állunk szemben: hogyan lehet a megtestesült Isten emberi beszéd tárgya? Bravúros nyelvészeti elemzést tartalmazó fejezetében fejtegeti a szerző az Isten Igéje szókapcsolat különböző értelmezési lehetőségeit

attól függően, hogy alanyi vagy tárgyi a birtokos (Ige, amelyet Isten mond, Ige amely Istentől szól). Ezután az értelmezési lehetőségek számba vételét kiterjeszti a Második Helvét hitvallás híres mondatára – „Isten Igéjének hirdetése Isten Igéje” –, majd a birtokkapcsolatokból adódó tizenhat jelentésváltozatot az egyháztörténet folyamán megjelent különböző hangsúlyokkal hozza összefüggésbe. A fejezet bonyolult nyelvi, kombinatorikai elemzéssel indul, de végül megvilágító erejű megállapításokra jut, és konklúzióját nevezhetjük a teológiai értelemben vett klasszikus (kalcedóni) igehirdetés definíciójának: „Minden törekvés, amely úgy akar beszélni Istentől és úgy akarja az Isten és ember között távolságot elhidalni, hogy beszédének tárgya nem Isten Igéje [vagyis nem Jézus Krisztusról szól], és módja nem az az inkarnáció, amellyel Isten legyőzte a közte és az ember közötti távolságot, kudarcra van ítélve” (68–71). A megfogalmazás határozottsága és a tartalom bizonytalansága között óriási itt a feszültség: egyrészt ha a „mód” (a módszer) nincs a kezében, hiszen az inkarnáció Isten cselekedete, akkor a vállalkozás az én oldalamról kudarcra van ítélve, másrészt „a Jézus Krisztusról szóló igehirdetés” kritériumát nehéz tagadásokon túl (nem mennyiségi kritérium stb.) konkrétan kibontani. A szerző szerint értelmetlen a prédikációt az alapján lemérni, hogy krisztocentrikus-e, voltak-e benne Krisztusra mutató gondolatok, „mert ezzel implicite azt tételezzük fel, hogy van olyan része az igehirdetésnek, amely nem krisztológiai” (36). Ha ez így van, akkor viszont nem tartható tartalmi kritériumnak az sem, hogy a prédikáció „Jézus Krisztusról szól”. Az a benyomásom, hogy a könyv különböző átmérőjű köröket rajzol a kimondhatatlan misztérium köré, illetve hogy egyfajta szemléleti kritériumot állít fel, ez pedig a Krisztustörténet, a Krisztus-esemény mintázatának, struktúrájának, paradoxonának (a végtelen Isten alászállt a véges emberibe) alapvető formáló jelenléte mind az igehirdető életében és szemléletében, mind az igehirdetésben. A „jó igehirdetés” leghatározottabb definíciója így vonatkozhat annak szerkezeti dinamikájára: „A jó igehirdetés úgy mozgat meg, hogy egyrészt a magasságból lehoz a földre, másrészt a mélységből felmutat az égre” (76). Érdemes hosszabban idézni, hogyan bontja ki Kodácsy ezt a kalcedóni kritériumot:

A homiletikai aptumban éppen az az izgalmas, hogy minden egyes igehirdetési gondolatot meghatároz és megfűszerez annak a kérdése, hogy mi köze ennek Jézus Krisztushoz, aki meghalt és feltámadt. Ez nem úgy jelenik meg, hogy minden bekezdésben elhangzik Jézus Krisztus neve, hanem a krisztológiai vitákhoz hasonlóan magában foglalja a földi valóság mellett a mennyei perspektívát, a reménytelenségben a reménységet, méghozzá úgy, hogy ez egyrészt kontrasztban áll és nem oldódik fel olcsó moralizálás-



ban – kalcedóni kifejezéssel ez az összeleegyíthetlenség –, másrészt két lábbal a földön állva tapasztaljuk meg Isten országát, úgy, hogy beleágyazódik az időiség az örökkévalóságba – kalcedóni kifejezéssel ez az elválaszthatatlanság (80).

Kodácsy Tamás könyve legtágabb értelemben az isteni és az emberi találkozásáról szól. Ahogy maga is írja, vizsgálódásai egymástól távol álló tartományokba vezetnek (153), hiszen a könyv eredendően homiletikai alaptémáját számos, többek között dogmatörténeti, rendszeres teológiai, nyelvfilozófiai szemponttal köti össze és veti alapos elemzés alá. Ez persze kockázatos vállalkozás: a dolgozat laza szerkesztésű, olykor csapongónak is mondható. Különösen a „Kimondott szó” című, számos szempontot felvonultató fejezet teszi próbára az olvasót, amint megpróbálja követni a gondolatmenet logikáját. A nyelvfilozófiai fejtegetések tekervényes úton jutnak el végközvetkeztetésekhez, és ha már belebonnyolódott a szerző, fontos lett volna hivatkozni Wittgenstein mellett a 20. században megkerülhetetlen Ferdinand Saussure munkásságára is.

Ami azonban kockázat, más oldalról erény, Kodácsy Tamás innovatív és gondolatébresztő módon kapcsolja össze a különböző területeket, erre példa a Barth-Brunner vita homiletikai alkalmazása, amelynek során maga a vita is új megvilágításba kerül, és hasonlóképpen gondolatébresztő a modern kultúra korszakainak és jellemző kérdésfelvetésének visszavezetése krisztológiai kérdésekre. Végül, de nem utolsósorban a könyvben megtörténő legszebb „összeillesztés”-eknek azt találtam, amikor a szerző újszövetségi történetek rövid, érzékeny exegézisével támasztja alá főbb teológiai tételeit. Ilyen például a bethlehemi angyali szózat autentikus igehirdetesként való leírása. A retorikai ötszög (Ki beszél? Kinek? Mit? Hol? Hogyan?) szépen összeilleszkedik (aptum!) ebben a jelenetben, de az egymástól elérhetetlen távolságban lévő mennyei seregeket és a társadalom peremén élő pásztorokat nem a „messziről érkező angyalok erőfeszítése” hozza össze, hanem „az, amiről a doxológia szól: a végtelen és véges találkozása, az inkarnáció” (21).

*Tóth Sára*

\* \* \*

Irodalomkritikusok talán joggal elhúznák a szájukat, ha a könyv helyett a szerzőről kezdek beszélni, de itt mégis egy szakkönyvről van szó, ráadásul egy olyan írásról, amely módszertanában legközelebb mégiscsak a Polányi által személyes tudásként megnevezett úton jár. Így pedig mégsem közömbös a szerző személye. És a választásban, hogy engem kért meg, talán ez az ismeret is szerepet játszott.

Együtt kezdtük a teológiát, egy évig szobatársak is voltunk a kollégiumban, és együtt éltünk át egy más-

fajta égést, egy olyan spirituális tüzet, ami sokakat felhevített, olykor lázadásként rendszerek ellen, de ez alapvetően mégis a megismerni és tenni akarás tüze volt. Kodácsy Tamás nem fél olyan fába vágni a fejszét, amire mindenki más azt mondja, nem sikerülhet. De őt talán nem is az eredmény érdekli, hanem a munka folyamata. Az izmok munkája, az akarat munkája, a határok keresése.

Ez a hozzáállás köszön vissza ebben a könyvben is. Talán fel sem tette már magában a kérdést, mielőtt nekikezdett, hogy ezt a fát ki lehet-e vágni. Vagy ha feltette, nem érdekelt az egyértelmű nemleges válasz.

Látta a problémát, amit sokan mások is láttak, és hogy legyőzhesse, nevet adott neki. De a név idegensége is jelzi, hogy megismerésre vár. És jelzi a két fő területet is, a teológiát és a szónoki beszédét, ahol a keresést megkezdi. Az ma már nem szokatlan, hogy a tudományterületek egykor szigorú határai átjárhatóvá váltak, és egyre többször találkozunk azzal is, hogy az egyik tudományterület módszertanát kipróbálják más területen is. A könyvben van egy mégis szokatlan módszertani döntés, amely nem a módszerek közötti választásra vonatkozik, hanem a módszerhez való végletes ragaszkodásnak és azok elengedésének egymás melletti használatára. A teológia történetében volt példa arra, hogy a kombinatorikát hermeneutikai eszközként alkalmazzák, és – bár Kodácsy ez ellen joggal tiltakozott – nekem a kabbalistákat juttatta eszembe az az eltökéltség, ahogy a nyelvtani viszonyok felfejtésére tör; miközben a könyv egyes fejezetei hol merész intuícióval, hol a keresés esetlegességét elfogadva kerülnek egymás mellé.

Sajátos következménye ennek a módszertani szigorúnak és kötetlenségnek a határlépés élménye. Kodácsy Tamás tudatosan kilép a tudományosság kereteiből, mert tárgya – milyen furcsán cseng ez a szó is, arra a csodára vonatkoztatva, amiről Kodácsy próbál beszélni –, tárgya maga nem behatárolható a tudományos eszköztárral. Ebből adódik a szöveg egyenlensége is. Amíg Kodácsy azon a területen kalauzol minket, ahol az elődök által bejárt utakon kell eligazodni, ott magabiztosan vezet, majd elérve a járt utak végéig, újakat keres, és ezen a ponton válik nyitottá a könyv. És akár elfogadjuk az érvelését, akár nem, akár egyet értünk az útkeresés általa bejárt területeivel, akár nem, észre kell vennünk, hogy olyan területre jutottunk, ahol eddig nem jártunk. Kodácsy Tamás mindig provokál.

Ebben a könyvben azzal a tudományos hozzáállással találkozunk, amely képes beismerni, hogy az is létezik, amit nem ismerhet meg. És hogy a tudós teológus nem vonulhat vissza tudása biztonságába, hanem arról is beszélnie kell, amit nem ismerhet meg, mert ő doctor ecclesiae, az egyház tanítója.

Szót kell ejtenem a könyvről magáról is, hiszen mégiscsak annak a bemutatása a feladatom. A kötet

kérdéssel felvetése világos: „Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?” Az első fejezet, amely „Az Igehirdetés előtt” címet kapta, tulajdonképpen a bevezetés, a kérdés kifejtése. Rövid teológiatörténeti impulzusok és kommunikáció-elméleti problémafelvetés után gyakorlatias megközelítéssel teszi világossá a kérdéssel felvetést, és egyszerűen kijelöli a tárgyalás központi irányát, a krisztocentrikus megközelítést.

A következő fejezetben (Hirdetett Ige) rövid összefoglalását adja az igehirdetés kialakulásának és az igehirdetésre irányuló 20. századi protestáns teológiai reflexiónak. Ez a kötet legzártabb, leginkább bemutató, ismeretközlő része. A harmadik fejezet viszont éppen ellenkezőleg. Merész lépéssel a II. Helvét Hitvallás sokat idézet „Isten igéjének hirdetése, Isten igéje” mondatának dekonstrukciójához fog, és ha módszer meg is kérdőjelezhető, mégis eredményes: kimozdítja megcsontosodott értelmezéséből és előkészíti a központi kérdést fejtegető következő, krisztológiai fejezetet. Ennek kifejtése viszont – szubjektív benyomásként – nem lett igazán átütő erejű. Erőtlenek a szavak a titokhoz.

Itt érzek egy cezúrát a kötetben. Ami innen következik, az már az útkeresés. Az „A kérdés homiletikája” és „A kimondott szó” az emberi és isteni szó találkozásának gyakorlati lehetőségét és következményét kutatja. Az előbbi fejezet egy rövid homiletikatörténeti kitekintésben, az utóbbi a nyelvről való 20. századi gondolkodás eredményei mellett egész sajátos felvetéseket is bejár, mint a „lélekzet”, a szó és teremtés viszonya vagy a nevetés. A szöveg itt egészen nyitottá válik, a felvetett témák esetlegessége szinte kényszeríti az olvasót a továbbgondolásra.

A kitekintés pedig rövidejével kifejtés után kiált. Remélem lesznek homileták, akik Kodácsy témafelvetését magukénak is érezve folytatni fogják ezt az áttekintést.

És van számos kérdés, amiket a kötet vetett fel bennem. Kérdések, mert leginkább kérdezni tanít a kötet. Kodácsy Tamás nem félt kérdezni. Ez a teológiában elég szokatlan. (És talán az egyházban általában szokatlan. Mintha a kérdezés azonos volna a hitetlenséggel.) Olyan kérdések, amelyeknél talán nem is a válasz a legfontosabb, hanem hogy megfogalmazódnak és beszélgetéseket indítanak meg.

Az első a központi, krisztológiai tételre vonatkozik. Az igehirdetés kettős természetére. Vajon az „egyszerre emberi és isteni” tétel megfogalmazásának a szimmetriája nem csalja-e meg a gondolkozásunkat? Nem gondoljuk egyformának mindkettőt?

Református szokás szerint a kötetben is kevés szó esik a liturgiáról. Vagy nevezzük nevén, az istentiszteletről. Mennyire határozza meg az Isten tisztelete a prédikációt? Néhány éve megjelent a prédikáció krisztológiai vonásairól egy ortodox szerző írása (James Kenneth Hamrick: *Orthodox Preaching as the Oral Icon of Christ*), melyben a prédikáció feladatát

úgy határozta meg, mint Krisztus jelenlétének közvetítését a hívek gyülekezetében. Mennyire tartjuk Krisztus nagyságát, ha készülésünknek akár a felét is a prédikáció isteni részének szenteljük? – Tavasszal megkértek, hogy írjak valamit a meséhez kapcsolódóan egy tanulmánykötetbe. Nyár kezdete óta olvasok hozzá, töprengek rajta, de folyamatosan csak a hozzá nem értéssel szembesülök és az anyag mérhetetlen nagyságával, amit nem olvastam el. Pedig ez csak egy új terület, nem is messze attól a témától, amivel nyelvészként foglalkozom. És akkor a transzcendens, mindeneket magában foglaló Krisztus jelenlétének közvetítésére a prédikáció készítéséből néhány órát szánok rá?

Kodácsy Tamás nagy hangsúlyt fektetett a prédikáció orális jellegére, de vajon a bizonyágtételünk nem a testben megjelent Krisztusról szól ma is? Nem úgy kezdődik-e az evangélium, hogy „láttuk az ő dicsőségét ...” (J 1,14). Nem az istentiszteletről, a liturgiáról mondja Pál, hogy „Mi pedig, miközben fedetlen arccal, mint egy tükörben szemléljük az Úr dicsőségét mindnyájan, ugyanarra a képre formálódunk át az Úr Lelke által dicsőségről dicsőségre.” (2Kor 3,18) Vajon a prédikáció nem ugyanezen a transzfiguráción megy keresztül? És látjuk-e azt, akit hirdetünk, akit láttatni akarunk szavainkkal?

A második kérdés a prédikáció kettős természetének szétválaszthatatlanságára vonatkozik. Kodácsy azt írja, hogy „Az igehirdetésben nem vehetjük magától értetődőnek az alapvető teológiai és bibliai ismereteket.” (94) Később idéz egy Barthot értékelő véleményt, amely túlzásnak ítéli, hogy Barth csak az egyházon belül tartotta értelmezhetőnek az igehirdetést (107), de nem derül ki, hogy Kodácsy maga miként vélekedik erről. Lehet-e úgy prédikálni, hogy az alapvető bibliai ismeretek tartósan hiányoznak a hallgatóságban? Mi lesz akkor a közös megértés alapja? Lehetnek-e csak emberi, csak a földi világot leíró szavai az egyháznak?

A könyv számos érzékletes része közül az egyik a beszélgetés szelleméről szól. Amikor a beszélgetőpartnereket elragadja a beszélgetés témája, és a beszélgetésben folyamatosan formálódik a szavak jelentése, ahogy új kontextusokat nyernek. A törvénytudó Nikodémus és a Lélektől vezetett Jézus beszélgetését hozza fel a szerző példaként, majd a Lélek általi nonformális megismerési módról idézi Torrancet. De hogyan működik ez az igehirdetésben? És hogyan kapcsolódik ez a Szentlélek emlékeztető szerepéhez, hiszen Jézus ezt mondja róla tanítványainak: „eszetekbe juttat mindent, amit én mondtam nektek” (Jn14,26)

Kérdések, amiket a kötet olvasása vetett fel bennem, és azt gondolom hasonlóan sok kérdést, sok beszélgetést indít meg más olvasóiban is.

Hanula Gergely

# TARTALOM

## A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:  
Az Eucharisztikus Világkongresszus ..... 2

## SZÓLJ, URAM!

PECSUK OTTÓ:  
Kik az igazán boldogok? ..... 3

## TANÍTS MINKET, URUNK!

REPELIK GÁBOR:  
Arám és Izráel  
Dávid uralkodásának idején ..... 4

CSANÁDI VIKTOR:  
A babonás exorcizmus napjainkban ..... 10

PÁL ESZTER:  
Fogyatékosággal élő személyek  
hitoktatása ..... 20

KUN ÁGNES ANNA:  
Az Énekek éneke  
rövid zenetörténeti áttekintése ..... 24

## KITEKINTÉS

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR:  
A gender-ügy margójára ..... 30

LABORCZI PÁL:

A liberalizmusról  
*Egyéni jog, közösségi jog* ..... 31

KARL SCHWARZ:

A vallási türelem kezdetei  
délkeleten, nyugaton és északon  
*Fordította: Németh Dávid* ..... 33

## ÖKUMENIKUS SZEMLE

BÓNA ZOLTÁN:

60 éves az Európai Egyházak Konferenciája .... 41

## KÖNYVSZEMLE

SZIGETI JENŐ:

Tallóztatás teológus szemmel ..... 52

KHALED A. LÁSZLÓ:

Dr. Walter Klaiber:  
Isten oltalmában ..... 56

EGERESI LÁSZLÓ SÁNDOR:

Isbouts, Jean-Pierre:  
*Atlas of the Bible – Exploring the Holy Lands* 57

TÓTH SÁRA – HANULA GERGELY:

Reflexiók a homiletikai aptumra  
*Hogyan lesz a szószéki beszédből  
igehirdetés?* ..... 59

---

*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: 2020. 02. 01.**

---

### A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásaikat 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](mailto:theolszemle@meot.hu). Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>.

Az írás közzlése 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.

## A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója ajánlata

### BIBLIÁK

A Bibliák a Magyar Bibliatársulat gondozásában jelentek meg.

#### REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁS (RÚF 2014)

##### Biblia Magyarázó jegyzetekkel

B/5 • 1908 oldal • keménytáblás ..... 9900 Ft

A/6 • 1360 oldal • Zsebméretű, puhátáblás ..... 5000 Ft

#### NÉMET–MAGYAR ÚJSZÖVETSÉG

##### Die Gute Nachricht (Das Neue Testament

in heutigem Deutsch, 1982) – Revideált új fordítás (UFO 1990)

Fr/5 • 798 oldal • műbőr kötés ..... 3200 Ft

#### KÁROLI ÚJSZÖVETSÉG – ZSOLTÁROK KÖNYVE

Károli Gáspár fordításának revideált kiadása (1908)

##### a mai magyar helyesíráshoz igazítva

126×196 mm • 440+56 oldal színes melléklet • műbőr kötés 2800 Ft

### ÚJDONSÁGAINK!

#### A MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZ HITVALLÁSI IRATA

##### A Heidelbergi Káté

##### A Második Helvét Hitvallás

Az MRE két hivatalosan elfogadott hitvallási iratának új fordítása (2013, 2016) egy kötetbe szerkesztve. A két hitvalláshoz Fekete Károly, illetve Nagy Barna tanulmánya nyújt bővebb bevezetést.

A/5 • 312 oldal • kartonált ..... 1100 Ft

SZÜCS FERENC

#### HITVALLÁSISMERET

(KRE HTK – Kálvin)

A/5 • 168 oldal • kartonált ..... 1200 Ft

NÉMETH TAMÁS

#### A SZENTHÁROMSÁG-TAN KÁLVIN TEOLÓGIÁJÁBAN

(Kálvin – MRE Doktorok Kollégiuma)

B/5 • 276 oldal • kartonált ..... 2500 Ft

MICHNA KRISZTINA

#### SZOLGÁLAT AZ EGYHÁZ PEREMÉN

##### A Magyarországi Református Egyház

##### lelkigondozó-kórházlelkésszi tevékenységének

##### rendszereszméletű vizsgálata

Az év könyve díj nyertese a Magyarországi Református Egyházban 2018-ban

B/5 • 272 oldal • kartonált ..... 2900 Ft

CRAIG C. HILL

#### KÖZÖTTETEK NE ÍGY LEGYEN!

##### Státusz és ambíció Jézus követésében

Őszintén szembenézni az elismerésre, elfogadásra, sikerességre való törekvéssel keresztyén emberként, vezetőként, lelkészként. Megtalálni a helyes utat Isten országának evangéliuma és a közösségi élethez szükséges rend, a tisztségek és a szolgálatok, az emberi természetünkből fakadó ambíció és a mindenki szolgájává lett Krisztus ismeretében. A szerző úgy veszi sorra az Újszövetség mondanivalóját e témákkal kapcsolatban, hogy közben végig Jézus követésének gyakorlatát és a mai hétköznapok kihívásait tartja szem előtt.

A/5 • 232 oldal • kartonált ..... 2000 Ft

SIBA BALÁZS – SZABÓNÉ LÁSZLÓ LILLA – PÁNGYÁNSZKY ÁGNES (SZERK.)

#### EGYÜTT A HIT ÚTJÁN

##### Gyülekezetpedagógiai kézikönyv (2. kiadás)

B/5 • 400 oldal • kartonált ..... 3300 Ft

TIMOTHY KELLER

#### GYÜLEKEZET A KÖZPONTBAN

##### Evangéliumi szolgálat a városban

(Harmat – Kálvin – Luther)

B/5 • 528 oldal • kartonált ..... 4900 Ft

KOPPÁNDI BOTOND PÉTER

#### AZ ÚJ HOMILETIKA ÉS AZ AMERIKAI PROTESTÁNS PRÉDIKÁLÁS MEGÚJÍTÁSA

Az új homiletika azt valja, hogy az igehirdető lelkész részese a prédikálás eseményének, a saját istentapasztalatából fakadó élményeit osztja meg a hallgatóságával. A hallgatóság több, mint a prédikáció címzettje: a prédikálás eseményének főszereplőjévé válik, be kell fejeznie a prédikációt oly módon, hogy a saját életére vonatkozó következtetéseket önmaga vonja le.

B/5 • 272 oldal • kartonált ..... 3200 Ft

TOM WRIGHT

#### AZ ÉN EVANGÉLIUMOM SZERINT

##### Mit mondott Pál apostol valójában?

A/5 • 216 oldal • kartonált ..... 2200 Ft

#### COLLEGIUM DOCTORUM – 2019/1. és 2019/2. (15. évfolyam)

##### Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának periodikája

B/5 • kartonált • számonként: ..... 990 Ft

### VÁLOGATOTT AKCIÓS AJÁNLATUNK!

KESSLER, RAINER

#### AZ ÓKORI IZRAÉL TÁRSADALMA

##### Történeti bevezetés

B/5 • 288 oldal • kartonált ..... 3500-Ft helyett 1400 Ft

LENKEYNÉ SEMSEY KLÁRA

#### AZ ELJÖVENDŐ VILÁG EREJÉVEL E VILÁGBAN

##### János leveleinek magyarázata

B/5 • 336 oldal • keménytáblás ..... 2500-Ft helyett 1250 Ft

EDUARD SCHWEIZER

#### TEOLÓGIAI BEVEZETÉS AZ ÚJSZÖVETSÉGBE

B/5 • 186 oldal • kartonált ..... 1200-Ft helyett 720 Ft

MARTIN HENGEL

#### ŐSKERESZTYÉN TÖRTÉNETÍRÁS

Fr/5 • 206 oldal • kartonált ..... 1300-Ft helyett 780 Ft

HOLGER FINZE-MICHAELSEN

#### MIATYÁNK – FELFEDEZÉSEK AZ ÚRTÓL TANULT IMÁDSÁGBAN

A/5 • 160 oldal • kartonált ..... 1400-Ft helyett 700 Ft

PHILIP SHELDRAKE

#### A SPIRITUALITÁS RÖVID TÖRTÉNETE

A keresztyén spiritualitás korszakainak, meghatározó személyiségeinek és mozgalmainak rendszeresített összefoglalása az Újszövetség korától napjainkig.

A/5 • 232 oldal • kartonált ..... 1900-Ft helyett 760 Ft

CSORBA DÁVID

#### A ZÁSZLÓS BÁRÁNY NYOMÁBAN

##### A magyar kálvinizmus 17. századi világa

(Debreceni Egyetem Történelmi Intézete – Kálvin Kiadó)

B/5 • 220 oldal • kartonált ..... 1700-Ft helyett 900 Ft

GYÖRI L. JÁNOS

#### A MAGYAR REFORMÁCIÓ IRODALMI HAGYOMÁNYAI

(Református Pedagógiai Intézet)

B/5 • 252 oldal • keménytáblás ..... 1180-Ft helyett 790 Ft

MARGOT KÁSSMANN (SZERK.)

#### HIT A TERRORON TÚL

##### Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről

A/5 • 182 oldal • kartonált ..... 1200-Ft helyett 600 Ft

ARNOLD BENZ

#### AZ UNIVERZUM JÖVŐJE

##### Véletlen, káosz, Isten?

A/5 • 232 oldal • kartonált ..... 1100-Ft helyett 550 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.: 220-6626

**MEGREDELHETŐK** minden református lelkésszi 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](http://www.kalvinkiado.hu)



# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

## A TARTALOMBÓL

**A Trianoni Békediktátum**

\* \* \*

**Arám és Izráel**

\* \* \*

**Jer, örvendezzünk**

\* \* \*

**Igeszerű igehirdetés**

\* \* \*

**Az apa neve;  
Bűnösség és emlékezet;  
Az atyák és az egres**

ÚJ FOLYAM (LXIII)

**2020**

**2**

# THEOLOGIAI SZEMLE

2020. 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: Cartoletti Norbert  
Dr. Csepregi András  
Dr. Fekete Károly  
Dr. Kodácsy Tamás  
Dr. Korányi András  
Háló Gyula  
Szentirmai Róbert  
Szuhánszky T. Gábor  
T. Németh László

## 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 forintszámlájára.

Megjelenik negyedévenként

## A főszerkesztő jegyzete

### A Trianoni Békediktátum

centenárium kapcsán eszünkbe juthat az a biblikus történelemszemlélet, ami szerint az Isten iránti hűtlenség csapást, az Isten iránti hűség áldást és szabadulást hoz. Ennek csak egyik példája a babiloni fogság és szabadulás. Ebben a szemléletben természetesen helye van az „Isten ostroma” szerepet hordozó kívülálló népeknek. Ezt a szemléletet látjuk olyan jeles személyiségek írásaiban is, mint Károli Gáspár és Kölcsey Ferenc. A 20. századi reformátori, vagy akár római kegyességben viszont már nem, vagy csak alig jelenik meg ez a szemlélet például Trianon kapcsán. Helyette a „nem nem soha” teljesen jogos, de nagyon fájdalmas indulata van, ami 100 év alatt nem hozott békességet a magyar lelkeknek.

Továbbá azon tűnődöm, hogy vajon inspirációk/motivációk lehetnek a döntéshozók és a várományos kedvezményezettek fejében lelkében. A történelem Urának szándéka, vagy akarata, akár kérdésként azon az oldalon egyáltalán fölmerült? Otto von Bismarcknak tulajdonítják azt a mondást, hogy egy országot nem lehet a „Hegyi beszéd” alapján kormányozni. Ezzel a kijelentéssel a neoliberalizmus mentén forszírozott szekularizmus kontextusában részben egyetérthetünk, anélkül, hogy belemennénk a theokrácia kálvini, vatikáni, vagy muszlim értelmezésébe. Általános konszenzus van abban is, hogy nincsen önmagában vallásos, keresztény vagy muszlim politika. Ugyanakkor a politikusok aktivitása mögött bizonyára van valamiféle világnézet, moralitás, spiritualitás, értékrend etc., amely biblikus, sőt evangéliumi gyökerű és tartalmú is lehet(ne).

A főnti megállapítások egyrészt azt üzenik, hogy a Trianoni Diktátumnak a biblikus/reformátori értelmezése nem lett általánosan vallott a vesztesek részéről. Másrészt, hogy Trianon teológiai mérlegelése a győztesek és kedvezményezettek szempontjából nagyon ingoványos, mondanám elkerülendő vállalkozás. Harmadrészt pedig azt, hogy legitím igyekezet a politikai döntések mögött keresni a politikus elvi motivációját, értékrendjét, különösen is, ha a döntés az úgynevezett konstantinuszi éra Európájában született.

A történelem Urába vetett hittel szemléljük a történelmet, de ebből nem következik, hogy világosan látjuk, hogy a teremtő és megváltó Isten földjéért: országokért, hegyekért, völgyekért, folyókért és tengerekért egymást pusztító népek mikor melyikének az oldalán áll az Úr. Ráadásul azt is tudjuk, hogy inváziók, megszállások, háborús megpróbáltatások lehetnek büntetések és egyben gondviselő, megmentő korrekciós eszközök az Atya kezében. A győztesek pedig csak pusztá ostromok ugyanott.

E főszerkesztői jegyzet keretében nem kívánok isteni akaratot fölfedezni a Trianoni Döntéshozás egyik elemében sem – csupán az aktualitás okán néhány (quasi)teológiai gondolatot osztok meg túl az egyetlen idevonatkozó íráson, amit remélem a jövőben még számos követ – de úgy gondolom legitím megkérdezni, hogy a döntéshozás folyamatában és a döntéshozók fejében/lelkében fölmerültek-e teológiai/bibliai-etikai szempontok. A markáns válaszom az, hogy primér módon nem, mert:

- úgy rajzolták a térképet, mintha a föld az övék lenne;
- a bosszú kategóriájában fosztottak és osztottak;
- a kedvezményezettek méltatlan (kár)örömmel fogadták a (rag)adományt;
- a vesztesek részéről is elmaradt az őszinte, önvizsgáló bűnbánat.

Laikusként úgy tűnik, hogy a trianoni döntőket – nem is beszélve az aláírók hosszú soráról – sokkal inkább jellemezte a tudatlanság, felelőtlenység, irracionalitás, félrevezettség, lelkiismeretlenség etc. mint valami megfogható immanens vagy transzcendens logika. S ennek következménye nem csak a térképrajzolásban nyilvánul meg, hanem az azóta eltelt száz esztendő mindennapos társadalmi igazságtalanságaiban, tényszerű diszkriminációiban is, nem beszélve a 2 világháború európai ős-okáról, amely szintén Trianonban keresendő.

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:

2020. 05. 01.

### A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásaikat 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](mailto: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.

## Terveink

*„Most tehát, akik azt mondjátok: »Ma vagy holnap elmegyünk abba a városba, és ott töltünk egy esztendő, kereskedünk és nyereséget szerzünk«, azt sem tudjátok, mit hoz a holnap. Mert a ti életetek olyan, mint a lehelet, amely egy kis ideig látszik, aztán eltűnik. Inkább ezt kellene mondanotok: Ha az Úr akarja, akkor élünk, és ezt vagy azt fogjuk cselekedni. Ti azonban most kérkedtek elbizakodottságokban: minden ilyen kérkedés gonosz. Aki tehát tudna jót tenni, de nem teszi: bűne az annak.» Jak 4,13–17*

Az értelmes ember reálisan tervez, és mindent megtesz azért, hogy a terve valóra is váljon. Mégis megtörténik, hogy a legalaposabb terv is füstbe megy. A tapasztalat arra tanít, hogy a legjobb igyekezetünk ellenére sem mindig az van, amit szeretnénk. Jakab épít az életbölcseiségre, amit a Példabeszédekben idéz fel (Péld 27,1): „*azt sem tudjátok, mit hoz a holnap*”, és emlékezteti az embert a mulandóságára, ami ahhoz hasonlít, amikor rálehelünk az ablakra vagy a tükkörre: „*egy kis ideig látszik, aztán eltűnik.*” Míg jó dolgunk van, azt gondoljuk, nem tántorodunk meg soha (Zsolt 30,7), de a körülmények, sőt mi magunk is bármikor megváltozhatunk. Gondoljunk csak a COVID-19 miatt füstbe ment tervekre. Jó dolog ismerni a korlátainkat akkor is, amikor nem látszanak.

A keresztyén ember, illetve az egyház számára azonban, akik a dicsőséges Urunkba, Jézus Krisztusba vetett hitünk szerint akarunk élni (vö. Jak 2,1), többről van szó, mint életbölcseégről. Jakab végig prófétai hévvel beszél a gazdagság kísértéséről, könyörtelenül hirdeti Isten ítéletét a gazdagoknak, az erőseknek, és Isten felmagasztaló, felemelő vigasztalását, reménységét a szegényeknek, a gyengéknek. A figyelmeztetés itt sem a tervezés ellen irányul. Nem is önmagában azzal van a gond, hogy a kereskedők nyereséggel kalkulálnak. Az ellen szól az ítélet, hogy „*kérkednek elbizakodottságukban*”, illetve, hogy nem tesznek jót, holott megtehetnék.

Amit itt „*elbizakodottságnak*” fordít a magyar bibliafordítás, az görögül hetvenkedést, pöffeszkedést, sőt szélhámoságot jelent. Az ilyen ember belül üres, mégis nagyra van magával, büszkélkedik a nagy semmivel. Az itt „*kérkedésként*” visszadott másik szóval a legtöbbször „*dicsekvésként*” találkozunk a Bibliában. Az, hogy ki mivel dicsekszik, tulajdonképpen az értékrendet jelenti a Bibliában: azt, hogy kinek mi a fontos, mi alapján dönt, mit részesít előnyben, mire törekszik, miben bízik. A keresztyén ember éppen attól keresztyén, mert egyedül Krisztusban van a dicsekvése (vö. 1Kor 1,31; Jer 9,23). Jakab szerint viszont a kereskedők, a gazdagok, az erősek dicsekvése üres, mert a mulandóban reménykednek.

Jakab azt veti a kereskedők szemére, hogy „*kérkednek elbizakodottságukban*”. Üzleti tervük papíron megáll, nyilván nem a kockázati tényező marad ki belőle, mégis „*gonosz*” a dicsekvésük, mert Isten marad ki belőle – jobban mondva, nem Isten beköszöntött országa, Krisztus evangéliuma határozza meg a terveiket. Ezért korigál Jakab prófétai haraggal, és helyesbít a „*jakabi feltételesség*” megfogalmazásával: „*Inkább ezt kellene mondanotok: Ha az Úr akarja, akkor élünk, és ezt vagy azt fogjuk cselekedni.*” Ez nem formai, hanem tartalmi követelmény: aki dicsekszik, az Úrban dicsekedjék. Keressétek először Isten országát, hogy ráadásul adathassék meg nektek minden. Nehéz

a gazdagnak bemenni Isten országába. Ami az embernek lehetetlen, Istennek lehetséges. Hol van a ti kincsetek? Ott lesz a szívetek is.

Keresztyén emberként, egyházként, saját társadalmi, gazdasági státuszunkban – mivel dicsekszünk? Mire törekszünk? Hol van a szívéünk? Krisztusban nem a gazdagok a boldogok, hanem a lelki szegények, mert övék a mennyek országa. Isten országában nem a gazdagság és a státusz, a hatalom és a javak számítanak. Isten országa, Jézus Krisztus valósága még a valódi gazdagságot, a létező státuszt is üres kérkedéssé, pöffeszkedéssé, kiva-gyisággá teszi. Sőt. „*Paráznák, nem tudjátok-e, hogy a világgal való barátság ellenségeskedés Istennel? Ha tehát valaki a világgal barátságot köt, ellenségévé válik Istennek*” (4,4). Isten országában nem autómárka, öltözködés, megnyert pályázat, kapcsolati tőke vagy trófea nőcske alapján mérik az embert. A státusz felfelé törekvése helyett az alázat a kulcs, méghozzá Isten országa, az evangélium státuszfordító valósága előtt: „*Alázátok meg magatokat az Úr előtt, és ő felmagasztal titeket*” (4,10).

Mindez pedig természetesen nemcsak „*lelkiállapot*” kérdése, hanem (mint Jakabnál minden) a tetteké. „*Aki tehát tudna jót tenni, de nem teszi: bűne az annak.*” Jakab nemcsak azt veti a keresztyén kereskedők szemére, hogy Isten országának evangéliuma helyett a gazdagság jelenti az életcéljukat, hanem azt is, hogy emiatt, bár tudnának jót tenni, mégsem teszik. Ezért is gonosz ez az üres dicsekvés. „*Ha egy férfi- vagy nőtestvérünknek nincs ruhája, és nincs meg a mindennapi kenyere, valaki pedig ezt mondja nekik közületek: »Menjete el békességgel, meleged-jetek meg, és lakjatok jól«, de nem adjátok meg nekik, amire a testnek szüksége van, mit használ az?» (2,15–16). „Íme, a föld-jeiteket learató munkások bére, amelyet visszatartottatok, az égre kiált” (5,4). Jakab hangsúlyozza: a tetteink mutatják meg nekünk is, másoknak is, hogy miben reménykedünk, miben hiszünk valójában, mi a fontos igazán a számunkra. Ha szeretjük Istent, az a másik ember szeretetében fog megvalósulni. Ha Isten országa az első a számunkra, akkor az megváltoztatja az értékrendünket. A múlt vagyonnál, az aranygyűrűs férfitől remélt befolyásnál fontosabb lesz a szegény, megalázott, segítségre szoruló (2,2–3), éppen Isten országának evangéliumból következően.*

Keresztyén emberként, egyházként újra és újra bele kell néznünk a szabadság tökéletes törvényébe (vö. 1,23–25), hogy ne legyen hiábavaló, illetve gonosz a dicsekvésünk, hanem boldog-gá tegyen a cselekvésünk minket is, és azokat is, akik nem tudnak magukért cselekedni. Keresztyén emberként, egyházként is fontos, szükséges a tervezés. De a legfontosabb, hogy a *jót* tervezzük.

Galsi Árpád

---

# TANÍTS MINKET, URUNK!\*

---

*Főszerkesztői kötelességemnek teszek eleget e sorokkal annak okán, hogy a megelőző számban, ezzel a címmel a szerzőnek egy korábbi írását közöltük újra. Emberi gyarlóság, figyelmetlenség van nyilvánvalóan e mögött a kellemetlenség mögött. Felelőst nem keresek, mert úgy gondolom, hogy ilyen esetben a főszerkesztő a felelős. Ennek jegyében kérek elnézést a szerzőtől és az olvasóktól egyaránt. Ezen túlmenően hálás köszönetemet fejezem ki Repelik Gábornak, aki kollegiális türelemmel jelezte a hibát és hasonló megértéssel fogadta, hogy az egyetlen megoldás az, ami most történik: Az írás korrekt közlésével, amelyet a főszerkesztő bocsánatkérő szavai kísérik. Ezt most jólélekkel megteszem. Még egyszer elnézést kérek, s a szerző tudományos tevékenységéhez a Theologiai Szemle lapjait – amíg tehetem – újra fölajánlva életére a Jóisten áldását kérem! (a főszerkesztő)*

---

## Arám és Izráel Dávid uralkodásának idején

---

A Dávid király Hadadezerrel vívott harcairól szóló elbeszélések (2Sám 8,3–8; 10,6–19) megkerülhetetlen forrásai a korai (Kr. e. 9. század előtti) arám királyságok – mint Bét-Rehób, Cóbá vagy Damaszkusz – történetének, hiszen nem csak Izráelhez fűződő viszonyokról, hanem politikai berendezkedésükről és kapcsolatrendszerükről is képet kaphatunk. Jelen írás arra a kérdésre keresi a választ, hogy az említett ószövegségi szakaszok valóban Dávid korának politikai-területi viszonyait tükrözik-e, vagy pedig a deuteronomista szerkesztő – akarva, akaratlanul – későbbi korok eseményeit vetítette vissza Dávid uralkodásának idejére.

The deuteronomistic narratives of King David's battles with the Hadadezer (2 Samuel 8,3–8; 10,6–19) is essential for studying the history of the early Aramean kingdoms (before the 9th century BC), such as Beth-Rehob, Coba, or Damascus, since we can get a picture not only of their relationship with Israel but also of their political structure and connections. This study seeks to answer the question of whether these Old Testament passages truly reflect the political-territorial context of the period of David's reign, or the deuteronomist editor – intentionally or unintentionally – projected later events back to the early tenth century BC.

---

A Dávid király győzelmeiről szóló deuteronomista elbeszélések részletesen beszámolnak az egyesült monarchia és a környező népek hol baráti, hol pedig ellenséges kapcsolatáról.<sup>1</sup> A 2Sám 8,3–8 és a 2Sám 10,6–19 szerint az arámok és a Dávid vezette izráeliek háborúban álltak egymással. Ez alapján a – deuteronomista szerkesztő által a fogság korában (a Kr. e. 6. század közepén) összeállított<sup>2</sup> – történelmi leírások nyomait a Kr. e. 11–10. század fordulójának eseményeiben kell keresnünk.

Ezt az alapvetést állították kihívás elé az elmúlt három évtizedben azok az tanulmányok, melyek a korai királyság leírásának történetiségét vizsgálták.<sup>3</sup> Izráel és az arámok korai kapcsolatával foglalkozó kutatók egy részét ezért leginkább az foglalkoztatja, hogy a leírt események valóban Dávid korának politikai-területi viszonyait tükrözik-e, vagy pedig a deuteronomista szerkesztő – akarva, akaratlanul – egy későbbi kor eseményeit vetítette vissza Dávid uralkodásának idejére.

E kérdéskört vizsgálva négy megállapítást szeretnék kiemelni és vitára bocsátani:

1. *Dávid arámokkal folytatott harcainak ószövegségi elbeszélései egy történelmileg lehetséges forgatókönyvet rajzolnak elénk, mely egyaránt összhangba*

*állítható a Kr. e. 11. század végének jelenleg ismert politikai-területi viszonyaival, valamint a Kr. e. 6. század első felében tevékenykedő deuteronomista szerkesztő szándékával.*

### 1.1. 2Sám 8,3–8

Dávid arámokkal vívott harcának első bibliai leírása nem egy különálló ütközetként áll előttünk, hanem a szomszédjai felett aratott győzelmeinek sorába illeszkedik bele, így az egy tágabb kontextus szerves része, célkitűzése pedig nem egy csata részleteinek a bemutatása, hanem Dávid északi irányba is kiterjedő sikereinek kidomborítása, mégpedig Nátán jövődölésének fényében (lásd 2Sám 7,10–11).<sup>4</sup>

#### 1.1.1. Bén(Bét)-Rehób

A 2Sám 8,3–8 elsőként a Dáviddal szemben álló Hadadezer származására tesz utalás. A בֶּן־רְהוֹב 'Rehób fia' kifejezés (lásd 2Sám 8,3.12, vö. 1Krón 18,3) utalhat a dinasztia nevére,<sup>5</sup> de jelölheti a származási vagy

---

\* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.



uralkodási helyet is.<sup>6</sup> Az Ószövetségben a חֶרֶב/חֶרֶב szö – aminek a jelentése 'szabad/tágas tér' – egyaránt jelöl személynevet és helységnevet,<sup>7</sup> ám utóbbi kapcsán nem csupán egyetlen terület jöhet számításba. Találkozunk a toponímiával Ásér területéhez (Józs 19,28.30), vagy a Bekaa-völgyhez köthetően, de egyesek felfedezni vélik Rehóbot a Jordán-völgyében, illetve Transzjordánia északi részében.<sup>8</sup> Nem meglepő tehát – hogy bár III. Thotmesz (kb. Kr. e. 1458–1425) városlistája között szerepel ugyan a *rhbw* név<sup>9</sup> – a beazonosítás máig kérdéses.<sup>10</sup> Ennek ellenére konszenzus mutatkozik a kutatók között abban, hogy Hadadezer rehóbi származása kapcsán a Bekaa-völgy déli részét kell szem előtt tartanunk.<sup>11</sup>

### 1.1.2. Cóbá

Ezt az olvasatot támogatja a 2Sám 8,3 folytatása, ahol a Damaszkusztól északra, az Antilibanon, valamint a Bekaa-völgy északi, északkeleti régiójában fekvő Cóbá mint Hadadezer királysága (מְלִכָּה צֹבָה) szerepel. A צֹבָה helységnevé több, a Kr. e. második és első évezredből származó szövegben is megjelenik, így a Mári iratokban, asszír dokumentumokban és valószínűleg a Hamátban feltárt arámi falfirkában.<sup>12</sup> A város létét tehát Biblián kívüli források is megerősítik, ám annak történetébe csupán az ószövetségi hagyomány enged némi betekintést.<sup>13</sup>

A 2Sám 8,3a és a 8,5 arra enged következtetni, hogy Hadadezer több arámi és nem-arámi entitást is vazallussá vagy szatellitállammá tett – de legalábbis fennhatósága alá vont<sup>14</sup> – így létrehozva egy erőteljes és politikai berendezkedését tekintve meglehetősen komplex perszonáluniót, közvetlenül a dávidi monarchia északi szomszédságában.<sup>15</sup> Ennek alapját egyrészt a térséget a vaskor végétől az Újasszír Birodalom felemelkedéséig jellemző nagyhatalmi vákuum, másrészt az Egyiptomot és Mezopotámiát összekötő kereskedelmi útvonal birtoklása (vö. 4Móz 20,17; 21,22) tette lehetővé.<sup>16</sup>

### 1.1.3. A damaszkuszi arámok

A 2Sám 8,5–6 szerint Dávid Cóbá után a damaszkuszi arámokra (אַרְמֵי דַמַשְׁקַיִם) is csapást mért. Ez az első olyan alkalom, amikor az Ószövetség Damaszkuszt, mint Izráel ellenfelét említi meg,<sup>17</sup> jóllehet itt még nem elsőszámú fenyegetésként. Cóbá és a Damaszkusz között közeli kapcsolat lehetett, bár nincs konszenzus azzal kapcsolatban, hogy ennek mi volt az alapja. Míg Benjamin Mazar és Abraham Malamat szerint Hadadezer birodalma Damaszkuszt is magában foglalta,<sup>18</sup> addig mások valószínűbbnek tartják a szövetségi viszonyt a két entitás között.<sup>19</sup>

A 6a szerint Dávid nem csak Damaszkusz hadseregét verte meg, de területét is leigázta. A אֲצִיב 'oszlop, helytartó, helyőrség' főnév többes számú alakja katonai-politikai fennhatóságot jelöl,<sup>20</sup> melyet a bibliafordítások és a kutatók egységesen 'helyőrség, állomásozó katonai csapatok' értelemben fordítanak. Mivel Damaszkusz meglehetősen távol feküdt a dávidi királyságtól, így egy kihelyezett kormányzó biztosíthatta a status quo fennmaradását.<sup>21</sup> A מְנַחֵם 'ajándék, áldozat' szó szekuláris, konkrétan háborús kontextusban gyakran az adó megfizetésére utal.<sup>22</sup> Bár részleteket itt sem tudunk meg, annyi bizonyos, hogy a

leírás szerint Damaszkusz katonailag megvert, területileg idegen ellenőrzés alá vont, gazdaságilag pedig megsarcolt entitás lett, s ezt követően legközelebb csak Salamon idején, Rezón hatalomra kerülésével tér vissza a nemzeti közti színtérre (lásd 1Kir 11,23–24).<sup>23</sup>

## 1.2. 2Sám 10,6–14

A 2Sám 10. fejezete ugyancsak Izráel és az arámok harcairól tudósít. A 2Sám 8,3–8-tól eltérően azonban a 10,6–14 nem Dávid hódításainak összefoglaló jellegű leírásáról, hanem egy harmadik fél, az ammóniak által gerjesztett (lásd 2Sám 10,3–4) diplomáciai konfliktus következményéről szól,<sup>24</sup> melyben az arámok nem a védekező, hanem a támadó fél szerepében tűnnek fel.

A *casus bellit* Hánún (חֲנָנִי), Ammón királyának Dávid szolgálóival (עֲבָדֵי הַיְהוָה) szembeni megalázó magatartása jelentette.<sup>25</sup> A tét nagy valószínűség szerint Ammón függetlenségének megőrzése és egyben Dávid térség felett gyakorolt hatalmának korlátozása lehetett.<sup>26</sup> A kutatók egy része szerint hasonló szándék, nem pedig a fizetség volt az, ami végső soron meggyőzte az arámokat abban, hogy csatlakozzanak Hánúnhoz.<sup>27</sup> Mindenesetre a 6. vers alapján az mondható ki, hogy az ammóniak követeket 'küldtek... és felbéreltek' az arámokat.<sup>28</sup> Hánún látszólag négy területről – Bét-Rehóbból és Cóbából, Maakából és Tóbból – összesen 33 ezer harcost bérelt fel. Azonban mind a harcra vonuló csapatok száma, mind pedig a seregük létszáma erősen kérdéses.<sup>29</sup>

### 1.2.1. Bét-Rehób és Cóbá

Bár a szöveg – ellentétben a 2Sám 8,3-mal – a bét-rehóbi és a cóbái arámokat definiáltan megnevezi és megkülönbözteti, a tőlük jövő katonákra mégis egy sereggént tekint, mely '20 ezer gyalogos'-ból (עֲשָׂרֵי עָרְבָּיִם) állt.<sup>30</sup> Mivel azonban héber אָרְבָּע 'ezer' számnév katonai egységre vonatkozóan nehezen meghatározható létszámot jelöl, így az arámok tényleges hadereje akár kevesebb fő is lehetett.<sup>31</sup> Mindazonáltal nem kérdés, hogy bár Hadadezert nem említi a szakasz, itt egy hozzá tartozó seregről van szó.

### 1.2.2. Maaká és Tób

A második és harmadik katonai egységet első ránézésre Maaká meg nem nevezett királya (מְלִיךָ מַעְכָּה) és a Tóbból való (szó szerint 'Tób embere' אִישׁ טוֹב) képezték. A Maaká név már egyiptomi forrásokon is feltűnik (Szinuhe, 219),<sup>32</sup> toponímiaként pedig a Kr. e. 11–10. században egy Izráel által körülzárt területet jelölt (lásd Józs 12,5; 13,11.13), mely a Hermón-hegységtől délre, a Golán-fennsík északi részén, a Galileai-tengertől északra feküdt.<sup>33</sup> A sémita elnevezésű Tób területnévként feltűnik ugyan bronzkori, biblián kívüli forrásban,<sup>34</sup> pontos helyét azonban vitatják a kutatók.<sup>35</sup> Feltehetően Transzjordánia északi részén,<sup>36</sup> Gileádban,<sup>37</sup> a Galileai-tengertől délkeleti irányba, Maakától nem messze feküdt.<sup>38</sup> Hogy Maaká mennyire tekinthető már ekkor arámi entitásnak, illetve, hogy milyen viszonyban állt a rejtélyes 'Tób emberé'-vel, arra most nem térnek ki.

Csupán annyit jegyeznek meg, hogy az ammóniak oldalán arám (Rehób és Cóbá) és nem, vagy legalábbis

nem egyértelműen arám (Maaká és talán Tób) entitásokból álló szövetségesek vonultak fel a Jóáb vezette professzionális hadsereggel (צָבָא הַגְּבֻרִים) szemben, aminek egy vereséggel felérő döntetlen lett az eredménye.

### 1.3. 2Sám 10,15–19

Az előző szakasszal (lásd 2Sám 10,6–14) ellentétben a 15–19. versek már csak az arámok és az izráeliek egymásnak feszüléséről számol be. Jóllehet a 15. vers vereséggé (גָּבַר) értelmezi az arámok első Izráel-ellenes fellépését, a harc nélküli visszavonulás, illetve a megtorlás helyetti hazatérés – ahogyan már említettem is – egy stratégiai döntetlennel ért fel.<sup>39</sup> Ezért nem meglepő, hogy a harc folytatásáról olvasunk, az viszont némileg igen, hogy ezt ezúttal sem a már lélektani előnyben lévő Izráel, hanem a „megvert” arámok kezdik.

#### 1.3.1. A folyamon túli arámok

A 2Sám 8,3-ban már említett Hadadezer – látva az erőviszonyokat – erősítést kért és kapott a 'folyamon túlról' (מִצְבָּר הַנְּהָר), azaz Eufrátesz felső folyása nyugati régiójának területéről.<sup>40</sup> Kérdéses azonban, hogy Hadadezer a megszálló csapatait hívta-e vissza az Eufrátesztől (vö. 2Sám 8,3),<sup>41</sup> vagy pedig szövetséges, vagy vazallus seregről van szó, elvégre Cóbá királyként feltehetően etnikai és politikai alapon jelentős hatáskörrel rendelkezett az Eufrátesz arámok lakta vidékén.<sup>42</sup>

#### 1.3.2. Hélámi csata

Ezt a sereget Hadadezer Hélám (חֵילָם)<sup>43</sup> területén vonlatta fel, melynek pontos helye ismeretlen ugyan, ám abban konszenzus mutatkozik a kutatók között, hogy nem egy városra, hanem egy régióra kell gondolnunk, mely Transzjordániában (vö. 2Sám 10,17), pontosabban Észak-Gileád fennsíkján – feltehetően az arámok területén – helyezkedett el.

A hélámi ütközetet az ószövetségi hagyomány döntő jelentőségűnek aposztrofálja. Cóbá vazallus státuszban lévő szövetségesei a hélámi ütközet után ugyanis hűbérurat cseréltek, így attól kezdve a megvert Hadadezer helyett a győztes Dávid fennhatóságát ismerték el legitimnek.<sup>44</sup> Ezzel a Szíro-Palesztin térség politikai erőtere megváltozott, hiszen Cóbá befolyása – az Ószövetség elbeszéléseit követve ettől kezdve – végérvényesen megszűnt,<sup>45</sup> Izráel pedig komolyabb ellenfél nélkül maradt egészen a 10. század második feléig, Damaszkusz felemelkedéséig.

### 1.4. Dávid harcai az arámokkal: összefoglalás

Cóbá bukása tehát egyben Dávid arámokkal folytatott harcának is a végét jelentette, melyet a 2Sám 8. és 10. fejezete alapján a következőképp foglalhatunk össze:

1. harc	8,3–8	Cóbával és a damaszkuszi arámokkal,
2. harc	10,6–14	az ammónitákat segítő arámokkal,
3. harc	10,15–19	a folyamon túli arámokkal.

Eszerint az első összecsapást követően (lásd 8,3–8) Cóbá – valamint az őt segítő damaszkuszi arámok – Izráel alattvalójává vált, ami ellen később ugyan megpróbált Ammón mellé állva fellázadni (lásd 10,6–14), de hiába (lásd 10,15–19).<sup>46</sup>

Az említett szakaszok egymáshoz fűződő sorrendjének és viszonyának kapcsán megoszlanak a vélemények. Míg egyesek amellet foglalnak állást, hogy az arámok Dáviddal vívott harcairól a bibliai tudósítás a valós kronológiai sorrendet követi,<sup>47</sup> addig mások szerint a konstruált történelemírás egy példájával állunk szemben, melyben a feljegyzett események rendezőelve nem a kronológia, hanem a deuteronomista szerző teológiai szándéka szerinti a tematika.<sup>48</sup> A 2Sám 8. és 10. fejezet vonatkozó részei ugyanis nem önálló elbeszélésként, hanem egy nagyobb kontextus részeként állnak előtűnk. Sőt, a két fejezet nem kapcsolódik szorosan egymáshoz, hiszen az előbbi egy prófécia (lásd 7,10–11) beteljesedését jelző győzelmi lista felsorolásába (lásd 8,1–14), míg utóbbi Dávid és Betsabé afférjának keret-történetébe (lásd 10,1–11,1 valamint a 12,26–29) illeszkedik bele.<sup>49</sup> A bibliai beszámolók sorrendje egyébként sem feltétlenül kell, hogy kövesse a valós történelmi eseményeket, hiszen az elsődleges cél nem a tudósítás, hanem a teológiai mondanivaló megalapozása és kifejtése. Néhányan ennek fényében úgy vélik, hogy a 8,3–8, valamint a 10,15–19 nem két különálló hadjáratról, hanem – más-más kontextusban ugyan, de – ugyanarról az ütközetéről tudósítanak,<sup>50</sup> így tulajdonképpen nem három, hanem két csatáról van szó, melyek sorrendje a következőképp módosul:

1. harc	10,6–14	az ammónitákat segítő arámokkal,
2. harc	10,15–19 /	a „folyamon túli” arámokkal,
	8,3–8	Cóbával és a damaszkuszi arámokkal.

A 2Sám 10,15–19 és a 8,3–8 megfeleltetésének legfőbb oka az, hogy a két leírásban számos közös pont felfedezhető, hiszen egyaránt említik Hadadezert, az Eufráteszt, a saját magukért harcoló arámokat, a veszteség mértékét, valamint a megvert fél alávetettségét. Ami a lényeges különbségeket illeti – mint pl. *Hélámnak*, a csata helyszínének, valamint Sóbaknak, Hadadezer hadseregparancsnokának az említése –, Herzberg szerint arra mutatnak, hogy a 8. fejezet mögött egy speciális tradíció áll.<sup>51</sup>

A konstruált történelemábrázolást támogató kutatók másik része azonban ahelyett, hogy összemossa a leírásokat, három különálló összecsapásra következtet a három szakasz elemzésekor, melyek kronológiai sorrendben a következők:<sup>52</sup>

1. harc	10,6–14	az ammónitákat segítő arámokkal,
2. harc	10,15–19	a folyamon túli arámokkal,
3. harc	8,3–8	Cóbával és a damaszkuszi arámokkal.

Ennek fényében a Cóbá fémjelezte arámok elsőként akkor találták szemben magukat Izráellel, amikor azok harcba szálltak Ammónnal. Miután a Jóáb vezette sereg elől elmenekültek, az arámok Hélámnál a folyamon túli csapatoknak köszönhetően újjászerveződtek, de Izráel teljes haderejével szemben megriadtak és meghatározó vereséget szenvedtek. Ezt követően került sor az utolsó és egyben döntő jelentőségű csatára, melyben akár Dávidot – mint győzedelmes, az arámokkal folytatott harcokat egyszer és mindenkorra lezárni akaró királyt – tekintjük a 8,3 alapján annak, aki „az Eufrátesz folyamáig akarta kiterjeszteni hatalmát”, akár a 10,18 szerint megfutamodott folyamon túli arámok feletti hatalmat visszakövetelni vágyó Hadadezert, a lényeg ugyanaz: Cóbá – utolsó szövetségesét is elveszítve – végérvényesen kapitulált.

A szöveg elemzése kapcsán tehát három lehetséges forgatókönyv is elképzelhető. De vajon milyen eredményt kapunk, ha a történeti rekonstrukció folyamatába Biblián kívüli forrásokat is bevonunk? A három elmélet közül melyik nyer igazolást? Ez a kérdés vezetett el a második megállapításig:

2. *Dávid szomszédos országokat – s így az arámokat is – érintő konfliktusairól közvetlenül semmilyen Biblián kívüli forrás nem számol be, s így azt sem megerősíteni, sem cáfolni nem tudja.*

Általánosságban elmondható, hogy a vaskor kezdetét a Közel-Keleten általános forráshiány jellemzi,<sup>53</sup> köszönhetően a bronzkor végén bekövetkezett politikai-területi átrendeződésnek, illetve az addigi adminisztratív központok hanyatlásának. Hadadezerről, Dávid kortársáról, vagy Damaszkusz milleniumkori mozgolódásáról például csak annyi információ van, amennyit a bibliai szöveg elárul.<sup>54</sup> Ha elszórtan van is írásos emlék ebből a korból, akkor az területi jellegű, azaz nem említenek nemzetközi ügyeket. Izráel és Ammón korai kapcsolatairól például egyetlen Biblián kívüli forrás sem számol be.<sup>55</sup>

Mindenesetre a Dávid tetteit említő Biblián kívüli források hiánya önmagában még nem gyengíti a bibliai szöveg történeti hitelét, csupán nem erősíti meg azokat.<sup>56</sup>

3. *A 2Sám 8,3–8 és 10,6–19 szakaszok elbeszélései nem tükrözik az írásba foglalás korának (Kr. e. 6. századelső fele) Szíro-Palesztin térséget érintő politikai-területi viszonyait, így ezeket a részeket a deuteronomista történetíró valószínűleg korábbi forrás(ok)ból vehette át, s helyezte azt saját szándának megfelelően az elbeszélésebe.*

A forráshiánnyal szembesülve Nadav Na'aman arra a megállapításra jut, hogy nincs mód arra, hogy meghatározzuk, vajon Dávid ellenségeinek neve, a csatater helyei vagy háborúinak részletei a Kr. e. 11–10. század fordulójának valódi emlékeit tükrözik-e, majd hozzáteszi: semmit sem mondhatunk ki teljes bizonyossággal Dávid környező népekkel vívott harcaival kapcsolatban.<sup>57</sup> Éppen ezért Na'aman egy fordított munkamód-

szert alkalmaz. Nem a monarchia korai időszakát leíró ősi részeket keresi, hanem azokat, melyek egyezést mutatnak a későbbi, de már jobban dokumentált korok viszonyaival, s így akár azokat is tükrözhetik.<sup>58</sup>

A kiindulópont Na'aman számára a Kr. e. 6. század első fele, pontosabban a fogság korai időszakában tevékenykedő deuteronomista történetíró korának politikai-területi viszonya volt. Ezt összevetve a 2Sám 8 és 10 elbeszéléseivel megállapítható, hogy Dávid harcai nem a Kr. e. 7–6. század fordulójának viszonyait jelenítik meg.<sup>59</sup> Ugyan így nem találunk közös pontra akkor, ha a Kr. e. 8. század második felétől felerősödő Asszír terjeszkedés Szíro-Palesztin körülményeit vizsgáljuk. Ha azonban még tovább megyünk, és a Kr. e. 9. századra, illetve a 8. század első felére tekintünk, akkor már felfedezhető némi kapcsolódási pont a bibliai elbeszélés és az eddig feltárt források adatai között.<sup>60</sup>

4. *A Kr. e. 9. század második és a Kr. e. 8. század első felének politikai-területi viszonyait tükröző őszövet-ségi, illetve azon kívüli források bizonyos mértékben összefüggésbe hozhatók a vizsgált szakaszok tartalmával, így alapot adva azon feltételezésnek, miszerint a Dávid harcait leíró rész fő tartalma valójában egy későbbi – Kr. e. 9. század második felétől a 8. század első feléig terjedő – kor realitá-sából fakad.*

A Bét-Rehób és Cóbá közötti kapcsolat például visszatükröződni látszik a III. Sulmánu-asarídu (Kr. e. 858–824) karkari csatát követő győzelmi sztéléjéből.<sup>61</sup> A *ba-'a-sa már ru-hu-bi*<sup>KUR</sup>*a-ma-na-a-a* 'Ruhubi házi Baasá, az Amanai' sor ugyanis Izráel harmadik királyát, Baasát (Kr. e. 909–886) Bét-Rehóhoz és az Antilibanon vonulatában található Amána hegyhez (vö. Én 4,8), s így Cóbá területéhez köti.<sup>62</sup> E szerint a 2Sám 8,3-ban bemutatott hadadezeri királyság – mely összefogta Bét-Rehóbot és Cóbát – a Kr. e. 9. század közepén Baasá kezében volt.<sup>63</sup> A Hazáél (kb. Kr. e. 842–796) vezette Damaszkusz agresszív terjeszkedésével azonban mindkét entitás önállósága megszűnt létezni, így az addig független Bét-Rehób és Cóbá emléke minden bizonnyal az ezt megelőző időből származhat.<sup>64</sup>

A Hadadezerrel kapcsolatos részletek – Na'aman szerint – azonban már egyenesen Hazáél személyéhez, ezzel együtt pedig a Kr. e. 840–830-as időszakhoz köthetők. Először is mindkettőjük hatalmi befolyása kiterjedt Transzjordániától egészen az Eufráteszig.<sup>65</sup> Másodsor, mindketten vezettek vazallus királyokból álló koalíciót.<sup>66</sup> Harmadszor, Hadadezer és Hazáél is képes volt jelentős haderőt mozgósítani.<sup>67</sup> Negyedszer, mindkét uralkodó fennhatósága alá vonta Damaszkuszt.<sup>68</sup>

Bár egyetlen – a Kr. e. 9. századból származó – Biblián kívüli forrás sem tesz utalást Izráel és Ammón háborújáról, Na'aman az Ám 1,13 kapcsán mégis egy Gileád ellen irányuló, meglehetősen kegyetlen támadást feltételez erre a századra, melyben a damaszkuszi arámok is részt vehettek (lásd Ám 1,3–5).<sup>69</sup>

Végül, Na'aman szerint Dávid két másik szomszédos országot, Móábot és Edómot érintő győzelme sem



függetleníthető teljesen a későbbi eseménytől. A Móáb felett aratott siker (lásd 2Sám 8,2) esetében Mésá, Móáb királyának (Kr. e. 9. század második fele) Izráel ellen irányuló hadjárata juthat eszünkbe,<sup>70</sup> míg Edóm 2Sám 8,13-ban megfogalmazott leverésének körülményei Amacjá (Kr. e. 796–781) Edóm feletti győzelmére emlékeztethet, mely ugyancsak a Sós-völgyben történt (lásd 2Kir 14,7).

A fent említett kapcsolódási pontok alapján Na'aman arra a következtésre jut, hogy Dávid arámokkal folytatott harcainak leírásai – illetve annak szűkebb kontextusa – tartalmazhatnak olyan részleteket, melyek a Kr. e. 9. és 8. század realitásából merítenek. Ilyen volt Baasá királyságának területi viszonya, Hazáél személye és hatalma, valamint a szomszédos népek, Ammón, Móáb és Edóm ellenséges magatartása, mely egyfajta irodalmi kompenzációra adhatott okot. Ezek a történelmi részletek aligha maradtak volna fent a deuteronomista történetíró korára, ha csak valaki azt nem foglalta már korábban írásba. Ezért Na'aman hipotézise az, hogy léteznie kellett egy ún. „Izráel korai királyainak krónikája” (a továbbiakban: korai krónika) elnevezésű korai írott forrásnak, mely a Kr. e. 8. század első felében keletkezhetett szóbeli hagyományok alapján, mégpedig az egyesített monarchia korai történetének megírása céljából.<sup>71</sup> Ez a leírás feltehetően tartalmazott ugyan némi korabeli adatot Dávid harcairól, de a történetek egy részét bizonyára a saját korának viszonyait szem előtt tartó író tehette hozzá, így létrehozva egy későbbi szemmel hitelesnek tűnő, de valójában különböző korokból összeálló tudósítást.<sup>72</sup> A fogság korai időszakában tevékenykedő deuteronomista történetíró minden bizonnyal ezt a dokumentumot tekintette fő forrásának akkor, amikor saját elbeszélését összeállította.<sup>73</sup> A 2Sám 8,3–14, valamint a 2Sám 10,6–19 Na'aman szerint azok közé a szakaszok közé tartoztak, melyeket a deuteronomista történetíró jelentős tartalmi változtatás nélkül vett át a korai krónikából.<sup>74</sup> Számára nem volt kérdés – illetve ellenőrizhető sem – hogy a korai krónika történetileg hiteles-e, vagy hogy melyik kor viszonyait tükrözi. Lényeges volt viszont, hogy teológiailag vezérelt elbeszélésének egyfajta hitelt adjon azáltal, hogy Izráel harcainak leírását beemeli a művébe.<sup>75</sup>

Na'aman elmélete szerint tehát a vizsgált fejezetek tartalmazhatnak ugyan Dávid korabeli részleteket Izráel és az arámok kapcsolatáról, ám ezeket a jelen tudásunk alapján lehetetlen pontosan beazonosítani.

Mindazonáltal, a korai krónikához hasonló feltételezett predeuteronomisztikus írásos feljegyzés(ek) olyan ingoványos kiindulópontot jelentenek, melyek mentén számos – ugyancsak bizonyításra váró – hipotézis láthat napvilágot. Ilyen például Israel Finkelstein elmélete, mely Na'amanéhoz képest némileg másfelől közelíti meg a kérdéskört. Szerinte a deuteronomista történetíró különböző századokból származó történelmi emlékeket felhasználva gyúrta egybe Dávid arámokkal folytatott háborúinak leírását, s ezt vetítette vissza – célja elérése érdekében – a Kr. e. 11–10. századra.<sup>76</sup> Ennek megfelelően a Hadadezer név valójában (II.) Benhadad (Kr. e. 880–843) damaszkuszi királyra vezethető vissza,

aki Aháb kortársa és szövetségese volt a karkari csatában, míg ellenséges karaktere minden bizonnyal Hazáéltól ered. Továbbá a 2Sám 10,6–8-ban szereplő Bét-Rehób sem a jól ismert Bekaa-völgy északi területét jelöli, hanem a Jeruzsálemhez közel eső Bét-Seában található hasonló elnevezésű Rehóbot.<sup>77</sup> Nem csoda, hogy Finkelstein számára a Hadadezerről szóló elbeszélés a bibliai történetírás egy lenyűgöző esetét reprezentálja.<sup>78</sup>

A kérdés, hogy vajon Dávid arámokkal folytatott harcainak leírása történetileg hitelesnek tekinthető-e – és ha igen, milyen mértékben –, jelen tudásunk alapján meglehetősen bonyolult. Ennek ellenére, ahogy láthattuk, vannak és minden bizonnyal lesznek is olyan kutatók, akik elegendő írásos és archeológiai forrás hiányában egyfajta *a priori* meggyőződés alapján építik fel hipotézisüket a Dávidról szóló ószövetségi elbeszélésekkel kapcsolatban, s így annak a kornak a feltételezett realitásából kiindulva próbálják meg azt értelmezni és rekonstruálni, melyet előzetesen a keletkezés korának titulálnak. Mivel én ezt igyekeztem elkerülni, így csupán az említett négy megállapításra jutottam, melyek összefoglalva még egyszer a következők:

1. Dávid arámokkal folytatott harcainak bibliai elbeszélései – az egyébként indokoltnak tűnő kronológiai helyreigazítás nélkül is – egy történelmileg lehetséges forgatókönyvet rajzolnak elénk, mely egyaránt összhangba állítható a Kr. e. 11. század végének jelenleg ismert politikai-területi viszonyaival, valamint a Kr. e. 6. század első felében tevékenykedő deuteronomista szerkesztő szándékával.
2. Dávid szomszédos országokat – s így az arámokat is – érintő konfliktusairól közvetlenül semmilyen Biblián kívüli forrás nem számol be, s így azt sem megerősíteni, sem cáfolni nem tudja.
3. A 2Sám 8,3–8 és 10,6–19 szakaszok elbeszélései nem tükrözik az írásba foglalás korának (Kr. e. 6. század első felének) Szíro-Palesztin térséget érintő politikai-területi viszonyait, így ezeket a részeket a deuteronomista történetíró valószínűleg korábbi forrás(ok)ból vehette át, s helyezte azt saját szándának megfelelően az elbeszélésébe.
4. A Kr. e. 9. század második és a Kr. e. 8. század első felének politikai-területi viszonyait tükröző ószövetségi, illetve azon kívüli források bizonyos mértékben összefüggésbe hozhatók a vizsgált szakaszok tartalmával, így alapot adva azon feltételezésnek, miszerint a Dávid harcait leíró rész fő tartalma valójában egy későbbi – Kr. e. 9. század második felétől a 8. század első feléig terjedő – kor realitásából fakad.

Repelik Gábor

#### BIBLIOGRÁFIA

- ALTER, R.: *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York–London, W. W. Norton & Company, 1999.
- ANDERSON, A. A.: *2 Samuel* (Word Biblical Commentary, 11), Dallas, Word Books, 1989.
- AULD, A. G.: *1 & 2 Samuel: A Commentary* (The Old Testament Library), Louisville, Westminster John Knox, 2012.



- BARRON, R.: *2 Samuel* (Brazos Theological Commentary on the Bible), Grand Rapids, Brazos Press, 2015.
- BIRCH, B. C.: *The First and Second Books of Samuel: Introduction, Commentary and Reflections*, in: KECK, L. E.: *The New Interpreter's Bible*, Vol. II, Nashville, Abingdon, 1998, 947–1383.
- BRETTLER, M. C.: The David Tradition, in: GRABBE, L. L. (ed.): *Israel in Transition 2: From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250-850 BCE): The Texts* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 521), New York, T&T Clark, 2010, 25–53.
- CARTLEDGE, T. W.: *1 & 2 Samuel: Bible Commentary* (Smyth & Helwys Bible Commentary, 7), Macon, Smyth & Helwys, 2001.
- DONNER, H. – RÖLLIG, W. (hgs.): *Kanaanäische und aramäische Inschriften: Texte* (KAI I), Harrassowitz, Verlag–Wiesbaden, 2002.
- DONNER, H.: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Band 1.*(ATD 4.1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- EDENBURG, C.: David, the Great King, King of the Four Quarters: Structure and Signification in the Catalogue of David's Conquests (2 Sam 8:1–14; 1 Chr 18:1–13), in: NOLL, K. L. – SCHRAMM, B. (ed.): *Raising Up Faithful Exegetes: Essays in Honor of Richard D. Nelson*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2010, 159–175.
- EVANS, M. J.: *1 and 2 Samuel*, (New International Biblical Commentary: Old Testament Series, 6), Peabody, Hendrickson, 2003.
- FINKELSTEIN, I.: Aram and Israel. Reflection on their Border, in: SERGI, O. – OEMING, M. – DE HULSTER, I. (ed.): *In Search for Aram and Israel: Politics, Culture, and Identity* (Orientalische Religionen in Der Antike 20), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 17–36.
- FINKELSTEIN, I.: Does Rehob of the Beth-Shean Valley appear in the Bible?, in: *Biblische Notizen* 169 (2016), 3–9.
- GRAYSON, A. K.: *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B.C. Vol. II: 858–745 B.C.* (RIMA 3), Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1996.
- HAFTHORSSON, S.: *A Passing Power: An Examination of the Sources for the History of Aram-Damascus in the Second Half of the Ninth Century B.C.* (Coniectanea Biblica Old Testament Series 54), Stockholm, Almqvist and Wiksell, 2006.
- HARDWICK, M. E.: (1992): *Beyond the River*, .
- HASEGAWA, S.: *Aram and Israel During the Jehu Dynasty* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 434), Berlin, De Gruyter, 2012.
- HENRY, O. T.: Helam, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 3., New York, Doubleday, 1992, 116–117.
- HERION, G. A.: Beth-Rehob, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 1., New York, Doubleday, 1992, 692.
- HERTZBERG, H. W.: *I and II Samuel: A Commentary* (Old Testament Library), Philadelphia, Westminster Press, 1964.
- KAISER, W. C. – WEGNER, P. D.: *A History of Israel: From the Bronze Age through the Jewish Wars*, Nashville, B&H Academic, 2017.
- KUSTÁR, Z.: Sámuel könyvéi, in: PECSUK, O. (szerk.): *Bibliáismereti kézikönyv*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 118–132.
- LIPINSKI, E.: *Aramaeans: Ancient History, Culture, Religion* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 100), Leuven, Peeters, 2000.
- LIVERANI, M.: *The Ancient Near East: History, Society and Economy*, London – New York, Routledge, 2014.
- MALAMAT, A.: *Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon*, JNES 22 (1963), 1–17. folyóiratot ígý: in: JNES 22 (1963), 1–17.
- MALAMAT, A.: The Aramaeans, in: WISEMAN, D. J. (ed.): *Peoples of Old Testament Times*, Oxford, Clarendon, 1973, 134–155.
- MALAMAT, A.: The Kingdom of David and Solomon in Its Contact with Aram Naharaim, in: *Biblical Archaeologist* 21 (1958), 96–102.
- MAZAR, A.: The Search for David and Solomon: An Archaeological Perspective, in: SCHMIDT, B. (ed.): *The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel* (Archaeology and Biblical Studies, 17), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 117–140.
- MAZAR, B.: Geshur and Maacah, in: *JBL* 80 (1962), 16–28.
- MAZAR, B.: The Aramean Empire and Its Relations with Israel, in: *The Biblical Archaeologist* 25/4 (1962), 97–120.
- MCCARTER, K. P.: *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (The Anchor Bible, 9), New York, Doubleday, 1986.
- MORRISON, C. E.: *2 Samuel* (Berit Olam Studies in Hebrew Narrative & Poetry), Collegeville, Liturgical Press, 2013.
- NA'AMAN, N.: Hazael of 'Amqi and Hadadezer of Beth-rehob, in: *Ugarit-Forschungen* 27, (1995), 381–394.
- NA'AMAN, N.: In Search of Reality behind the Account of David's Wars with Israel's Neighbors, in: NA'AMAN, N. (ed.): *Ancient Israel's History and Historiography: The First Temple Period* (Collected Essays), Vol. 3., Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, 38–61.
- NA'AMAN, N.: Sources and Composition in the History of David, in: NA'AMAN, N. (ed.): *Ancient Israel's History and Historiography: The First Temple Period* (Collected Essays), Vol. 3., Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, 23–37.
- NAGY, A.: Sámuel második könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül:] Jubileumi kommentár: A Szentírás magyarázata. I. kötet, , átdolgozott kiadás, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, 352–375.
- O'CALLAGHAN, R. T.: *Aram Naharaim. A Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the second Millennium B.C.* (Acta Orientalia 26), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1948.
- OTZEN, B.: The Aramaic Inscriptions, in: RIIS, P. J. – BUHL, M. L.: *Hama. Fouilles et recherches 1931–1938. Les objets de la période dite Syro-Hittite (Âge du Fer). Hama ii/2* (Nationalmuseets Skrifter, 12), Nationalmuseet, Copenhagen, 1990, 266–318.
- PANITZ-COHEN, N. – MULLINS, R. A.: Aram-Maacah? Aramaeans and Israelites on the Border: Excavations at Tell Abil el-Qameh (Abel-beth-maacah) in Northern Israel, in: SERGI, O. – OEMING, M. – DE HULSTER, I. (ed.): *In Search for Aram and Israel: Politics, Culture, and Identity* (Orientalische Religionen in Der Antike 20), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 139–168.
- PETERSON, J. L. – ARAV, R.: Rehob (Place), in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5., New York, Doubleday, 1992, 660–661.
- PITARD, W. T.: Arameans, in: HOERTH, A. J. (ed.): *Peoples of the Old Testament World*, Grand Rapids, Baker Books, 1994, 207–230.
- PITARD, W.: Zobah, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6., New York, Doubleday, 1992, 1108.
- PRITCHARD, J. B. (ed.): *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament* (ANET), Princeton, Princeton University Press, 1969.
- REDDITT, P. L.: Tob, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6., New York, Doubleday, 1992, 583.
- SCOTT, J.: תְּרָח, in: HARRIS, R. L.: *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago, Moody Press, 1980, 48.
- SZEDŐ-NEUWIRTH, S.: *A Mesa felirat*, Budapest, 2016. <https://www.qsl.net/hg5acx/mesa.htm>, letöltés dátuma, 2019.08.20.
- THAREANI, Y.: Enemy at the Gates? The Archaeological Visibility of the Aramaeans at Dan, in: SERGI, O. – OEMING, M. – DE HULSTER, I. (ed.): *In Search for Aram and Israel: Politics, Culture, and Identity* (Orientalische Religionen in der Antike 20), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 169–198.
- VAUX, R. de: *Early History of Israel. Vol. 2.: To the Period of the Judges* (Eredeti cím: Histoire Ancienne D'Israel, 1971), Darton, Longman & Todd, 1978.
- WALVOORD, J. F.–ZUCK, R. B. (ed.): *Józsué–2Kronika* (Eredeti cím: Bible Knowledge Word Study: Joshua – 2 Chronicles, 2004) (A Biblia ismerete kommentársorozat, 2) Budapest, Keresztény Ismeretterjesztő Alapítvány, 2012.
- WEE, J. Z.: Maacah and Ish-tob, in: JSOT 30 (2005), 191–199.
- YOUNGER, K. L. Jr.: *A Political History of the Arameans: From Their Origins to the End of Their Politics* (Archaeology and Biblical Studies 13), Atlanta, SBL Press, 2016.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Míg Dávid az északnyugati Tírusszal kereskedelmi kapcsolatot ápolt (2Sám 5,11), az északkeleti arámi királyság, Gesúr királyával pedig rokoni viszonyba lépett (2Sám 3,3; 13,37–38), addig az amálékokkal (2Sám 8,12), a filiszteus városokkal (2Sám 8,1), Móábbal (2Sám 8,2), Ammónnal (2Sám 8,2) és Edómmal (2Sám 8,13–14), valamint az arámok több királyságával (2Sám 8.10) háborúban állt.

- 2 Sámuel könyvei a Deuteronomista Történeti Mű részeként állnak előttünk, lásd Martin Noth alapján NA'AMAN (2006): David's War, 39; továbbá magyar nyelven KUSTÁR (2004): Sámuel könyvei, 118.127–129.
- 3 A tanulmányokhoz bővebben lásd NA'AMAN (2006): David's War, 39–40; BRETTLER (2010): The David Tradition, 26–30; LIVERANI (2014): Ancient Near East, 401–402.
- 4 EDENBURG (2010): David, 161.162; MORRISON (2013): 2 Samuel, 111–112.
- 5 MAZAR (1962): Geshur and Maacah, 23; LIPINSKI (2000): The Arameans, 332–333.
- 6 MALAMAT (1963): Aspects, 2; HERION (1992): Beth-Rehob, 692; NA'AMAN (2006): History of David, 26.
- 7 Személynévként lásd Neh 10,12, míg helységnévként lásd pl. 4Móz 13,21; Józs 19,28.30; 21,31; Bír 1,31; 18,28.
- 8 PETERSON-ARAV (1992): Rehob (Place), 660–661; LIPINSKI (2000): The Arameans, 337; FINKELSTEIN (2016): Rehob of the Beth-Shean, 3; YOUNGER (2016): Arameans, 193.194–195.
- 9 ANET, 243.
- 10 HERION (1992): Beth-Rehob, 692.
- 11 MALAMAT (1973): Aramaeans, 141; YOUNGER (2016): Arameans, 195.
- 12 OTZEN (1990): The Aramaic, 282.285.286.288.294.298; YOUNGER (2016): Arameans, 192.
- 13 PITARD (1992): Zobah, 1108; LIVERANI (2014): Ancient Near East, 437; YOUNGER (2016): Arameans, 192.
- 14 DE VAUX (1978): Early History II., 520; DONNER (1984): Geschichte des Volkes Israel, 200; PITARD (1994): Arameans, 215; LIVERANI (2014): Ancient Near East, 437.
- 15 MAZAR (1962): Aramean Empire, 102; EVANS (2003): 2 Samuel, 521.
- 16 MALAMAT (1958): Kingdom of David, 101; MAZAR (1962): Aramean Empire, 102–103.
- 17 PITARD (1994): Arameans, 216; YOUNGER (2016): Arameans, 199.
- 18 MAZAR (1962): Aramean Empire, 102; MALAMAT (1963): Aspects, 5.
- 19 HERTZBERG (1964): Samuel, 291; BARRON (2015): 2 Samuel, 82.
- 20 Lásd pl. 2Sám 8,14; 1Kir 4,19; 1Krn 11,16; 18,6; 2Krn 8,10; 17,2.
- 21 MALAMAT (1963): Aspects, 2; CARTLEDGE (2001): Samuel, 467; MORRISON (2013): 2 Samuel, 112; BARRON (2015): 2 Samuel, 82.
- 22 Lásd pl. Bír 3,15–18; 1Sám 10,27; 2Sám 8,2; 1Kir 5,1; 2Kir 17,3–4; Hós 10,6.
- 23 McCARTER (1984): 2 Samuel, 249; PITARD (1994): Arameans, 216.
- 24 HERTZBERG (1964): Samuel, 303; ANDERSON (1989): 2 Samuel, 146.
- 25 A szakáll lenyírásának és a ruha levágásának jelentőségéhez lásd ANDERSON (1989): 2 Samuel, 146–147; McCARTER (1984): 2 Samuel, 270–271; CARTLEDGE (2001): Samuel, 488–490.
- 26 EVANS (2003): 2 Samuel, 521–522.
- 27 McCARTER (1984): 2 Samuel, 271; ANDERSON (1989): 2 Samuel, 148; CARTLEDGE (2001): Samuel, 489–490.
- 28 Az arámokra egyesek zsoldosként, lásd HERTZBERG (1964): Samuel, 304; NAGY (1998): Sámuel második könyve, 362; MORRISON (2013): 2 Samuel, 130, mások szövetségesként tekintenek, lásd McCARTER (1984): 2 Samuel, 271.274; CARTLEDGE (2001): Samuel, 489–490; EVANS (2003): 2 Samuel, 521.
- 29 Vö. a 2Krn 19,6–7 paralel részével, mely egy bővebb leírást tartalmaz, lásd AULD (2012): Samuel, 445.
- 30 MALAMAT (1963): Aspects, 2; HENTSCHHEL (1994): 2 Samuel, 41; CARTLEDGE (2001): Samuel, 490.
- 31 Így SCOTT (1980): 778, 48, továbbá HERTZBERG (1964): Samuel, 304; McCARTER (1984): 2 Samuel, 271; ANDERSON (1989): 2 Samuel, 147; BIRCH (1998): Books of Samuel, 1280.
- 32 YOUNGER (2016): Arameans, 213–214.
- 33 MAZAR (1962): Geshur and Maacah, 17; PANITZ-COHEN-MULLINS (2016): Aram-Maacah?, 143–144;.
- 34 YOUNGER (2016): Arameans, 219.
- 35 A vitához lásd DE VAUX (1978): Early History II., 820; McCARTER (1984): 2 Samuel, 271–272; REDDITT (1912): Tob, 583; LIPINSKI (2000): The Arameans, 336–337; WEE (2005): Maacah and Ish-Tob, 194, valamint Dion, lásd YOUNGER (2016): Arameans, 219.
- 36 McCARTER (1984): 2 Samuel, 271; CARTLEDGE (2001): Samuel, 489.
- 37 NAGY (1998): Sámuel második könyve, 362.
- 38 McCARTER (1984): 2 Samuel, 271; MORRISON (2013): 2 Samuel, 130; WEE (2005): Maacah and Ish-Tob, 198.
- 39 Így CARTLEDGE (2001): Samuel, 492, továbbá Malamat rámutat arra, hogy a 2Sám 10,6–14-ben leírt események ideje alatt Hadadezer birodalma sértetlen maradt, lásd MALAMAT (1963): Aspects, 3.
- 40 Az אֲרָמֵי עֵבֶר kifejezés kapcsán a kutatók többsége az Eufráteszre gondol, melynek mentén Dávid idejében népes arám közösség élt, lásd MALAMAT (1958): Kingdom of David, 100; MAZAR (1962): Aramean Empire, 102; MALAMAT (1963): Aspects, 3; McCARTER (1984): 2 Samuel, 272–273; ANDERSON (1989): 2 Samuel, 148; NAGY (1998): Sámuel második könyve, 362; CARTLEDGE (2001): Samuel, 492. Hentschel és Na'aman azonban rámutat arra, hogy ez a kifejezés a Kr. e. 8. század végétől egy meghatározott területnek, egészen pontosan az Eufrátesz felső folyása nyugati régiójának volt a neve (lásd pl. Ezsd 4,10; 5,3; 6,6; 7,21; 8,36; Neh 2,7.; 3,7), melyet a keleten élők neveztek el így, lásd HENTSCHHEL (1994): 2 Samuel, 43; NA'AMAN (2006): Ancient Israel's History and Historiography, 47. Mindenesetre a szöveg szerzője az Eufrátesz keleti oldalára gondolt (vö. 1Móz 11,31), lásd HARDWICK (1992): Beyond the River, 700.
- 41 WALVOORD-ZUCK (2012): Sámuel második könyve, 220.
- 42 ALTER (1999): David Story, 247; MORRISON (2013): 2 Samuel, 133. Ezzel szemben lásd HENTSCHHEL (1994): 2 Samuel, 42, aki szerint történelmileg megkérdőjelezhető ez a mozzanat.
- 43 Így HENRY (1992): Helam, 116–117, továbbá lásd McCARTER (1984): 2 Samuel, 273–274; ANDERSON (1989): 2 Samuel, 148; CARTLEDGE (2001): Samuel, 492–493; EVANS (2003): 2 Samuel, 522; WALVOORD-ZUCK (2012): Sámuel második könyve, 220–221; MORRISON (2013): 2 Samuel, 133.
- 44 MALAMAT (1963): Aspects, 3, McCARTER (1984): 2 Samuel, 273; ANDERSON (1989): 2 Samuel, 148; ALTER (1999): David Story, 248; CARTLEDGE (2001): Samuel, 493.
- 45 PITARD (1992): Zobah, 1108; EVANS (2003): 2 Samuel, 522; MORRISON (2013): 2 Samuel, 134.
- 46 WALVOORD-ZUCK (2012): Sámuel második könyve, 221.
- 47 AULD (2012): Samuel, 444–445; WALVOORD-ZUCK (2012): Sámuel második könyve, 221.
- 48 MALAMAT (1963): Aspects, 3–4; MORRISON (2013): 2 Samuel, 133; YOUNGER (2016): Arameans, 199.
- 49 McCARTER (1984): 2 Samuel, 251.275–276
- 50 HERTZBERG (1964): Samuel, 305; ALTER (1999): David Story, 244; KAISER-WALTER (2017): History of Israel, 381.
- 51 HERTZBERG (1964): Samuel, 305.
- 52 PITARD (1992): Zobah, 1108; McCARTER (1984): 2 Samuel, 274–275; ANDERSON (1989): 2 Samuel, 146; HENTSCHHEL (1994): 2 Samuel, 42; NA'AMAN (1995): Hazael of 'Amqī, 393; CARTLEDGE (2001): Samuel, 494; YOUNGER (2016): Arameans, 199.
- 53 FINKELSTEIN (2006): Aram and Israel, 17; MAZAR (2007): Search for David and Solomon, 137.
- 54 YOUNGER (2016): Arameans, 192.195.
- 55 Ennek ellenére egyesek összefüggésbe hozzák Hadadezert azzal a névtelen arám királlyal, akiről II. Assur-dán (Kr. e. 934–912) és III. Sulmánu-asarídu (Kr. e. 858–824) évkönyve azt állítják, hogy II. Assur-rabi (Kr. e. 1012–972) uralkodásának idején asszír területeket foglalt el Karkemisztől délre, lásd RIMA 3, A.0.102.2, 19.
- 56 NA'AMAN (2006): History of David, 23; THAREANI (2016): Enemy at the Gates?, 171; YOUNGER (2016): Arameans, 192.
- 57 NA'AMAN (2006): David's Wars, 53.55.
- 58 Uó. 40–42.
- 59 Uó. 40.
- 60 Uó. 42.
- 61 LIPINSKI (2000): The Arameans, 343; NA'AMAN (2006): David's Wars, 42. A sztléle szövegét lásd RIMA 3, A.0.102.2.95, 23; ANET, 278–280.
- 62 LIPINSKI (2000): The Arameans, 343; NA'AMAN (1995): Hazael of 'Amqī, 385–386. Ezzel szemben lásd RIMA 3, A.0.102.2.95, 23, ami a <sup>KUR</sup>q<sup>a</sup>-ma-na-a-a kifejezést 'Ammónita' értelemben fordítja.
- 63 NA'AMAN (2006): David's Wars, 43.
- 64 Uó. (1995): Hazael of 'Amqī, 386; Uó (2006): David's Wars, 53; Uó (2006): History of David, 26.

- <sup>65</sup> Hadadezerrel kapcsolatban lásd 2Sám 8,3; 10,16; 1Krón 18,13, míg Hazáélhez lásd az Eretriából és Samosból származó feliratokat, melyben Na'aman olvasata szerint az 'amqi származású Hazáél Eufráteszen való átkeléséről van szó, lásd NA'AMAN (1995): Hazael of 'Amqi, 381–384.
- <sup>66</sup> Hadadezerrel kapcsolatban lásd 2Sám 10,16.19; 1Krón 18,4; míg Hazáélhez lásd KAI 202A szövegét.
- <sup>67</sup> Hadadezerrel kapcsolatban lásd 2Sám 8,4; 1Krón 18,4; míg Hazáélhez lásd RIMA 3. A.0.102.8.1–27, 23.
- <sup>68</sup> Hadadezerrel kapcsolatban lásd 2Sám 8,5–6; 1Krón 18,4; míg Hazáélhez lásd 1Kir 19,15.
- <sup>69</sup> NA'AMAN (2006): David's Wars, 52–53.
- <sup>70</sup> A Mésa felirat magyar nyelvű fordításához lásd SZEDŐ-NEUWIRTH

- (2006): A Mesa felirat, digitális forrás.
- <sup>71</sup> NA'AMAN (2006): David's Wars, 54.56.
- <sup>72</sup> NA'AMAN (1995): Hazael of 'Amqi, 392–393; Uő (2006): History of David, 30–32.
- <sup>73</sup> NA'AMAN (1995): Hazael of 'Amqi, 393; NA'AMAN (2006): History of David, 28.33–34; NA'AMAN (2006): David's Wars, 56.
- <sup>74</sup> McCARTER (1984): 2 Samuel, 9; NA'AMAN (2006): David's Wars, 55.
- <sup>75</sup> NA'AMAN (1995): Hazael of 'Amqi, 392–393.
- <sup>76</sup> FINKELSTEIN (2006): Aram and Israel, 32; FINKELSTEIN (2016): Rehob of the Beth-Shean, 6–7.
- <sup>77</sup> FINKELSTEIN (2006): Aram and Israel, 31.
- <sup>78</sup> Uo., 32; Uő (2016): Rehob of the Beth-Shean, 6–7.

## Rúth könyvének első fejezete a rabbinikus irodalom sokszínű olvasatában

A Ketuvim, azaz az Írások gyűjtőnév alá sorolt Rúth könyve terjedelmére nézve látszólag nem tartozik a Tanakh kiemelt fontosságú részei közé, valójában mégis meghatározó helyet foglal el a textus egészére nézve. Ennek alapvető magyarázata abban rejlik, hogy a messiási geneológia egyik fontos mozzanatának lelőhelye, ugyanakkor az sem elhanyagolható, hogy a teljes szöveg számtalan utalást tartalmaz a halacha, azaz a zsidó vallás jogkérdéseinek korabeli gyakorlatára vonatkozóan. Az írásmű a különféle művészeti ágak képviselői számára is ihletet szolgáltatott a keletkezése óta eltelt hosszú évszázadok során, s miközben sokszínű tudományos érdeklődés kísérte a szociológiától kezdve a történettudományon át a fenomenológiáig, a rabbinikus hagyomány kiemelt írástudói is hozzátették különleges, semmihez nem hasonlítható meglátásaikat e bibliai elbeszéléshez.

A teljes könyvből kiemelt első kaput – az erec Izraeltől való elszakadás, majd a sajátos alija által keretbe foglalt bevezető – egy tragikus életfordulatokkal tűzdelt, jóllehet kedvező végkifejletbe torkolló családtörténet bevezetője, melyet írásom a Tanakh és a hagyomány együttes olvasatában igyekszik láttatni, mégis utóbbira helyezve inkább a főhangsúlyt. A kétféle szöveghagyomány összeolvasása nyomán élesebb közelképékként válik láthatóvá egyebek mellett a vigasz, a hűség, a kegyelem, az irgalmasság keresztény olvasatban is oly értékes valósága, s ezzel együtt a zsidóság alapértékei szempontjából meghatározó rabbinikus irodalom vonatkozó recepciójához is közelebb kerülhet az érdeklődő olvasó.

The volume of the Ruth's book, known in the Jewish liturgy as Megillat Ruth, does not seem to be one of the most important parts of the Tanakh, but in fact occupies an important place in the text as a whole. The basic explanation is the fact of an important piece of messianic geneology, but it is also important to note that the text as a whole contains numerous references to the contemporary practice of halacha, or Jewish religious law. The writing has inspired inspiration from various artistic disciplines over the centuries since its inception, and while diverse scholarly interest has ranged from sociology to history to phenomenology, the distinguished.

The first portrayed in the entire book, the opening of the erec from Israel, followed by the introduction of its specific aliyah, begins to unravel a tragic life story, albeit favorable, that my writing seeks to illustrate by reading Tanakh and tradition together. The main emphasis. By combining the two types of text traditions, the more intimate close-ups of conscience, faithfulness, grace, and mercy in Christian reading, among other things, bring the interested reader closer to the relevant reception of rabbinic literature that defines the fundamental values of Judaism.

A „teljesség irányából a rész felé” elvére építkezve először a Megillat Rúth<sup>1</sup> egésze vonatkozásában szeretnék rövid összefoglalást adni az első fejezetet is érintő jellemzőkről, néhány kiemelt, jóllehet profán forrásra támaszkodva, majd a választott szövegrész áttekintésekor a rabbinikus irodalom legfontosabb vonatkozásaira

hagyatkozom az Ószövetségben szereplő eseménysor nyomvonalát követve. Értekezésemben a zsidó vallástudományban megszokott terminológiát, az eredeti héber kifejezéseket, talmudi fordulatokat használom a különböző utalások során, s ahol szükségesnek tűnik, kellő magyarázattal fogok szolgálni a nagyobb érthetőség



kedvéért. A Szentírásból származó idézetek az IMIT-fordítást követik.

A Ketuvim, azaz az Írások gyűjtőnév alá sorolt Hamés Megillot<sup>2</sup> egyikeként ismert, s a Savout<sup>3</sup> ünnepéhez is erősen kötődő, mindössze négy fejezetből álló könyv terjedelmét tekintve látszólag nem tartozik a Tanakh<sup>4</sup> hatalmas léptékű írásai közé, mégis fontos helyet foglal el a textus egészére nézve. A Rúth Rábbá következőképpen utal e szövegszakaszra: „*Ebben a könyvben nincsenek tisztasági, illetve tisztátalansági törvények, sem tilalmak, sem szabályok. Akkor meg miért íródott? Hogy okuljanak belőle, milyen nagy a jótevők jutalma!*”<sup>5</sup> A moávita Rúth kedvező életfordulatáról beszámoló bibliai szakasz, mint szövegteremtő is ezt a látást igazolja.

A *Tanakh* a könyvben zajló eseményeket a bírák korába helyezi, vagyis a Jóshua elköltözése és a binjáminita Saul királlyá választása közötti mintegy háromszáz évnyi periódus valamely pontjára. Teszi mindezt anélkül, hogy – például az éppen hatalmon lévő sofét<sup>6</sup> személyének megjelölésével – konkretizálná a vizsgált korszakot.

A Talmudban<sup>7</sup> Joshua ben Lévi rabbi úgy vélekedik, hogy a cselekmény a korszak elején játszódik, azaz Sámgar vagy Ehud fősege alatt, míg bar Jichak rabbi szerint egy nemzedékkel később, Bárák és Debóra társbíráskodásakor. Maimonidész<sup>8</sup>, illetve Rási<sup>9</sup> egyaránt úgy tekintenek Boáz személyére, mint Ivcánra, a megközelítőleg 20 évvel Simsón előtt működött bírara,<sup>10</sup> ebbe a korba illesztve Rúth történetét.

A bibliakritika művelői többségében Ezra és Nechemia működésének idejéhez kötik Elimélek és családja történetét<sup>11</sup>, egyszerű tanmeseként értelmezve azt, mely olvasatukban a vegyesházasságok felbontását elrendelő határozat ellen íródott a maga korában.<sup>12</sup> Egy másik kritikai meglátás – túlmutatva a időbehatárolás problematikáján – a könyv keletkezéstörténetét célozza meg. Eszerint a teljes szövegkorpusz két elbeszélésből tevődik össze, egy korábban létezett önálló Noomi és egy tőle független Rúth történetből, melyek egységbe foglalása a babiloni fogság utáni időben vette kezdetét, s a Divré Hajjomim<sup>13</sup> véglegesítése előtt zárult le.<sup>14</sup> A szerzőiséggel kapcsolatban – erőteljesen hangsúlyozva a könyv állítólagos feminin jellegét – legújabbban egy merész feltételezés is megfogalmazódott, miszerint a történet lejegyzője nő lehetett. Ezzel szemben a hagyomány<sup>15</sup>, s ezzel együtt a vonatkozó „outsider” szakirodalom, Rúth története megörökítőjeként egységesen Smuél prófétát tiszteli, aki közismerten fontos szerepet játszott Dávid életének főbb fordulataiban.<sup>16</sup>

Amennyiben irodalmi alkotásként közelítünk a szöveghez, úgy annak művészeti értéke is nyilvánvalóvá válik, hiszen nem csupán bibliatudósok vagy éppen kritikusok érdeklődését keltette fel: számos gondolkodó és irodalmár, így egyebek mellett Goethe is felfedezte e történet páratlan szépségét.

A német költőfejedelem így ír erről: „... *kis gyönyörűséges műalkotás a Bibliában, amit mint epikai idilli műfajba tartozó írást megőrzött a hagyományban.*”<sup>17</sup>

A textus nyelvezete – egyszerű, gördülékeny stílusú prózai mű lévén – könnyen érthető, feltűnő sajátossága a személynevek erőteljes beszédessége.<sup>18</sup> A Megillat

Rúth több szempontból is egyediséget mutat a Tanakh teljes szövegállományával egybevetve, például egyetlen könyvként, melyben a címadó női név előfordul. Ugyancsak kuriózuma, hogy Dávid király családfájának gyökere, s ezzel együtt a hagyomány szerint a messiási geneológia fontos mozzanata található benne, miközben nagyon éles, hiteles képet fest a vegyesházasság realitásairól, a betérésről, az özvegyi státusról, a sógorházasság gyakorlatáról, a szegények felé való könyörület micvájának<sup>19</sup> teljesítéséről.

A mélyebb elemzésre szánt első fejezet egy rövid, de annál erőteljesebben megrajzolt családtörténetet kezd kibontani. A Jehuda törzsi területén lévő Bét Lechem elhagyása – az ínségre való hivatkozással – önmagában nem egyedi eset a Tanakh-ban, hiszen az ősatyák közül Ávrám és Jichak egyaránt kimozdultak hasonló okból az ígért földjéről, Egyiptomban, illetve a filiszteusok között nyerve átmeneti otthont.<sup>20</sup> Elimélek családjában azonban olyan megrázó események következtek be viszonylag rövid idő leforgása alatt – a família mindhárom férfi tagja meghalt a Moávban töltött alig egy évtized során – hogy később a bölcsek elkezdték behatárolni tanulmányozni a történeteket. Ennek alapján a Talmud és a Midrás is egybehangzóan amellett foglal állást, hogy apa és fiai halála nem a véletlennek tudható be, hanem konkrét vétek húzódik meg annak hátterében.<sup>21</sup>

A *Midras*<sup>22</sup> Rúth tárja fel azt a körülményt, hogy Elimélek gazdag ember volt, s azért távozott el ősei földjéről az éhínség bekövetkezésekor, mert attól tartott, hogy pusztá létükben fenyegetve atyjafiai majd nagy számban fordulnak hozzá segítségért. A *Rúth Rábbá* szerint törzse vezető rétegéhez tartozott, így átlagos körülmények között is rendszeresen nyújtott anyagi támogatást nemzettársainak. A kommentár így ír a kivándorlást megelőző eseménysorról: „*Amikor eljött az éhínség ideje azt mondta (ti. Elimélek): Egész Izrael eljön hogy az én ajtómon kopogjon, s mindegyik hozza a maga kosarát.*”<sup>23</sup> A *Zohár*<sup>24</sup> azt is tudni véli, hogy „*Elimélek cádik<sup>25</sup> volt, aki védelmére lehetett volna nemzedékének, de nem tette ezt.*”<sup>26</sup> Mindezt Rasi is megerősíti mondván, hogy „*tehető ember volt, nemzedékében előljáró... fukar volt a szegények felé, attól tartott, hogy nyomást gyakorolnák rá, ezért nyerte el büntetését.*”<sup>27</sup>

A *Gemara*<sup>28</sup> a következőket jegyzi meg a történet kapcsán: „*minden vétük az volt, hogy eltávoztak az országból.*”<sup>29</sup> A Targum<sup>30</sup> Ruth a júdabeli eseményekkel összefüggésben egy transzcendens jellegű észrevételt is tesz: „*Íz nagy éhínség rendeltetett el a mennyben, mely a földet sújtja a világ teremtésének napjától a Messiás király eljövételéig.*”<sup>31</sup> A szövegrész Eliméleket „nemesemberként” írja le, aki *Rasi* szerint az efratiták<sup>32</sup> különlegesen fontos „arisztokrata” csoportjához tartozott, s ezért eshetett meg, hogy „*Eglon, Moáv királya feleségül adta lányát Mahlónhoz.*”<sup>33</sup> A *Midrásban*<sup>34</sup> az is olvasható, hogy mindkét fiú felesége moávita királyi sarj volt, s ennek köszönhetően a zsidó férfiak magas tisztségeket tölthettek be a miniállamban, ráadásul a hadsereg főtisztjeiként<sup>35</sup>.

A családot ért első tragédia Elimélek elvesztése volt, melynek körülményeiről – miként Mahlón és



Kiljon későbbi halálának konkrétumairól, esetleges betegségeikről – a bibliai szöveg nem számol be. A *Talmud* is csupán azt a megállapítást teszi az eseményt illetően, hogy „*a férj feleségének hal meg*”<sup>36</sup>, azaz a szövetségstársat érinti a legnagyobb erővel a szomorú esemény, ahogy erről Noomi lelki gyötrelmeit bemutatva a bibliai szöveg is beszámol. A *Midrás* hozzáfűzi az elmondottakhoz, hogy a családot Elimélek elköltözése előtt súlyos anyagi csapás sújtotta: „*először elhullottak lovaik, szamaraik, tevéik, majd meghalt Élimélek ...*”<sup>37</sup>, mely a kiszolgáltatottság, az elhagyatottság érzetét szinte a végletekig fokozhatta a hátramaradottak életében.

Az özvegyé válást követően kialakult körülményekről a Megillat Rúth nem tudósít és a szöveg hagyomány sem tartalmaz utalást, mint ahogy arról sem, hogy a fájdalmas eseményre az idegenben tartózkodás mely szakában került sor. Mindenesetre e „saga”-ban az újabb fordulatot a két fiú házassága hozta, mely frigyek kapcsán a *Midrás* szerint egyik férfi sem kérte ki anyja véleményét. A két ara karakterére vonatkozóan a Rúth Rábbá ad némi támpontot Rúthot eleve erkölcsös személyként határozva meg, szemben Orpával, akit a később Dávid által párviadalban legyőzött Góliát özanyjával azonosít.<sup>38</sup> A kommentárirodalom nagy része úgy véli, hogy Elimélek fiai még csak kísérletet sem tettek arra, hogy jövendőbelijüket betérésre ösztönözzék. Ezzel szemben *ibn Ezra* azon a véleményen van, hogy ez az aktus később mindkét moávitánő esetében bekövetkezett, amikor alámerítkeztek egy mikvében<sup>39</sup>, mivel azonban mindezt „*férjüktől való félelmükben*”<sup>40</sup> tették, e kikényszerített betérés érvénytelen. A *Zohár* szerint csak Rúth gijurja<sup>41</sup> történt meg a házasság létrejöttét megelőzően, s azt is tudni véli, hogy ekkor kapott férjétől új nevet, s lett Gillitből<sup>42</sup> Rúth.<sup>43</sup> *Rasi* megállapítása minderről az, hogy „*Mahlón és Kiljon halachikus értelemben nem voltak házások, mert (Rúth és Orpa) gojok*”<sup>44</sup> voltak és nem tértek be...”<sup>45</sup>

Az öt főre apadt „emigráns csoport” a bibliai szöveg szerint mindenesetre még tíz évet töltött Elimélek elköltözése után Moáv lakosai között, melynek okát a Rúth Rábbá így jelöli meg: „*ennyi ideig várt az Örökkévaló, hátha megtérnek*”.<sup>46</sup> Egy másik midrási forrás arra utal, hogy „*miután beházasodtak (ti. a két fiú) a királyi udvarba, már nem mertek hazatérni attól félve, hogy a Bölcsék majd kényszerítik őket, váljanak el feleségeiktől, mivel a Tóra tiltja, hogy házasság útján moáviták kerüljenek Izrael házába*”.<sup>47</sup>

A két fiatal házaspár életébe egy ponton szintén betört a gyász: Noomi fiainak élete hirtelen véget ért, melynek közvetlen természetes, fizikai kiváltó okát illetően nincsenek utalások a vonatkozó írásos forrásokban, ugyanakkor a *Targum Rúth* egy döntő fontosságú megjegyzést tesz: „*És mivel áthágták az Örökkévaló rendelkezését az idegen nép közül valóval kötött frigyükkal, napjaik hossza igen kurta lett, mindkettőjük számára*”.<sup>48</sup>

A történetben ezen a ponton – filmes analógiával szólva – újra drámai szünet következik, hiszen nem tudni, hogy milyen események játszódtak le a három asszony életében a haláleseteket követő időszakban, s hogy az milyen hosszúságú volt. Noomi számára a kedvező fordulat lehetőségét egy szülőföldjéről érkezett híradás jelentette,

miszerint megszűnt az éhínség Jehuda területén, s így közeli realitássá vált a hazatérés, egyfajta „alijaként”. A *Targum* arról számol be, hogy egy angyal adta hírül: „*az Örökkévaló megemlékezett népéről Ivcán bíró érdeme miatt, aki imádkozott és a szent életű Boázsal azonos*”.<sup>49</sup> A *Midrás* a hírvivőket zsidó vándorkereskedőkkel azonosítja, akik „*az Úr nevét emlegették, amit a moáviták nem szoktak; Noomi ezért hitt a beszédüknek*”.<sup>50</sup> Az örömhír hallatán az özvegy úgy döntött, hogy hátrahagyva tragikus életeseményeinek színhelyét, visszatér ősei földjére. A „repatriálás” szándékával összefüggésben *Rashi* így fogalmaz: „*ez a visszatérés egy igaz személy elindulása, ...egy dicsőséges elindulás..., hasonlóan ahhoz, ahogy Jakov elhagyta Beersevá*”.<sup>51</sup>

A három özvegy együtt vágott neki az útnak, majd anyósuk hosszas érvelése nyomán – miszerint életkora nem engedi meg, hogy újra férjhez menjen, s gyermekeknek adjon életet, akik feleségül vehetnek a két megözvegyült fiatal nőt – Orpa visszafordult az atyai házhoz vezető úton. A férjét és fiait egyaránt elvesztő Noomi motivációja egyértelműnek tűnik: Kímélni akarta két menyét, hogy ne kelljen moávitaként, kvázi megvetett helyzetben leélniük egész életüket, hiszen Jehudában aligha számíthattak a családalapítás lehetőségére. A *Midrás* azt feltételezi, hogy Rúthot ugyanaz sarkallhatta az áttelepülésre, mint Hágárt, aki a fáraó lányaként lett Szará szolgálója: annyira tetszetős volt számára az egyistenhit, hogy inkább választotta Ávrám ágyasának szerepét, mint az egyiptomi királyi ház pompáját. A Rúth Rábbá párhuzamot von Rúth története és Támár cselekedete között, aki „magánakciójával” biztosította a messiási vérvonal folytonosságát, mint ahogy döntése nyomán Rúth is része lett a majdan megszülető Massiach nemzetségáblájának.<sup>52</sup>

Orpa indítékára vonatkozóan a szöveg hagyomány vizsgálta passzusai nem tesznek utalást. A *Targum* szerint visszafordulását megelőzően részéről is elhangzott a döntés: „*visszatérünk a te néped közé és prozelitává leszünk*”<sup>53</sup>, elhatározása azonban a történetek alapján nem tűnik megalapozottnak. Rúth ezzel szemben erős hitvallást téve deklarálta hűségét, szavaiból vezetik le a *Talmud* bölcsői a zsidóságba való betérés lényegét: „*néped az én népem, Istened az én Istenem*”.<sup>54</sup> A szövegrész nyelvi és tartalmilag is kiemelten szép része Noomi áldása (8–9. versek), melyet menyei életére mond, s mely egyúttal tükrözi azok hozzá való viszonyulását is, legfőbb vonásként az irgalmasságot jelölve meg.

Elimélek özvegyének Bét Lechembe érkezésekor szinte a település egész népe összefutott, s az emberek egymásnak adták a nemvárt esemény hírért. *Rasi* szerint azért volt olyan nagy az érkezőket körülvevő tömeg, mert „*azon a napon halt meg Boáz felesége, s az ő sírjához igyekeztek*”.<sup>55</sup>

Noomi immár lezárult életszakaszának szomorú fordulataira utalva – mellyel saját meglátása szerint az Örökkévaló sújtotta őt – azt kérte, hogy ezentúl ne eredeti nevén, hanem Maráként<sup>56</sup> emlegessék honfitársai.

A Rúth könyvével foglalkozó kommentárok a Tanakh szövegben is szereplő ténymegállapítással zárják az első fejezethez írt megjegyzéseiket: a két asszony éppen az

aratás kezdetén érkezett Bét Lechembe. Ez a sajátos egyezés a háttéresemény és vele együtt a teljes könyv fontosságát tárja fel, mégpedig a három zarándokünnepp egyikéhez kapcsolódóan. A Savoutról, mely a jó és bőséges termésért az Örökkévalónak kifejezett hála és egyúttal a Tóradás ünnepét jelentette, már a *Midrás* tartalmaz egy fontos utalást az elmondottakkal összefüggésben.<sup>57</sup> Eszerint az ünnep második estéjén, illetve az azt megelőző szombaton a zsinagógában felolvasták a Rúth tekercest, mely szokás a gáonita<sup>58</sup> korban vált általánossá. Fontosságát a *Kabbala* azzal is magyarázza hogy a hagyomány szerint Dávid király Savoutkor született, illetve távozott az élők sorából.<sup>59</sup>

Noomi és menyé Bét Lechembe való megérkezése a Megillat Rúth első fejezetének záró eseménye, s csak a további kaputokban tér ki a szöveg tényleges életkörülményeikre, a mások könyörületére való rászorultság meghatározó életérzésére. A hajdani bőség, mely Elimélek házanépeként megillette őket, egy meg nem határozott hosszúságú intervallumban csak távoli, fájdalmas emlékképként élt a két asszonyban. Az események jól ismert végkifejlete hoz majd pozitív sorsfordulatot a hűséges Rúth – és vele együtt bizonyosan Noomi – számára, megbecsült helyre emelve őt Jehuda törzsében.

Zeira rabbinak az értekezés elején említett szavai, miszerint a jót cselekedők jutalmat nyernek arra utal, hogy a Megillat Rúthban leírt történet mögött isteni akarat nyilvánulhatott meg. Eszerint az Örökkévaló Dávid király ősenek rendelt egy nemzetenek gyermekei közül való nőt, aki nem csupán időse anyósa felé gyakorolt irgalmasságával tűnt ki.

Döntése lényegesen többről szólt, mint egy magára maradt, megtört-megkeseredett özvegyasszony egyéni sorsával történő közösségvállalásról. A zsidó nép egészével, annak létkérdéseivel, hitéletével, jövőjével való „teljes hasonulás” volt ez, melynek révén az egykori moávita királyi sarj Izrael történelmének fontos alakjává, egyenesen „imá sel málkhut”-tá<sup>60</sup> lett, mint aki a dávidi, s egyúttal a messiási családfa egyik, immár kitéphetetlen gyökere.

Molnár Andrea

## JEGYZETEK

- 1 Rúth könyve (héb.).
- 2 A Hamés Megillat részei: Esther, Sir haSirim, Rúth, Échá, Kohelet, azaz Eszter könyve, Énekek Éneke, Rúth könyve, Jeremiás siralmi, Prédikátor könyve.
- 3 A három nagy zsidó zarándokünnepp egyike, az ún. hetek ünnepe.
- 4 A héber Biblia eredeti elnevezése, a keresztény fogalmak szerint Ószövetség egésze.
- 5 Rúth Rábbá 2,16.
- 6 Bíró (héb.).
- 7 A posztbiblikus judaizmus legnagyobb és egyértelműen legfontosabb, tematikus rendszerbe foglalt gyűjteménye, a Misna és a Gemara egybefoglalása, kiegészítve az évszázadok során keletkezett kommentáriróddal.
- 8 Mose ben Maimon, Cordobában és Egyiptomban tevékenykedő körépkori zsidó rabbi, orvos, filozófus.
- 9 Salamon ben Jichák középkori franciaországi Biblia- és Talmud tudós.
- 10 Forrás: www.sefaria.org.
- 11 A fogság utáni keletkezés lehetősége mellett a 20. század elején főként Julius Wellhausen és követői érveltek.

- 12 Érvelésük több ponton is elégtelen, hiszen Élimelek fiainak szomorú sorsa aligha tekinthető a vegyesházasság szempontjából pozitív példának, másrészt nem történt volna meg a könyv kanonizációja, illetve a Megillák közé való felvétele, amennyiben a könyv tartalma erkölcsi és szellemi szempontból nem felelt volna meg a vele szemben támasztott követelményeknek.
- 13 Krónikák könyve (héb.).
- 14 Egeresi László Sándor: Ruth könyve. Kálvin Kiadó. 2006. 102. oldal.
- 15 „Smuel, a próféta megírta a könyveit, a Bíróról és Ruthról.” (Bává Bátor)
- 16 Jehuda Elicur a Dá'át Micrában „óvatosan” fogalmazva úgy vélekedik, hogy a könyvet Smuel és „tanítványai” írták le. (Forrás: Egeresi L. S.: Ruth könyve. 73. oldal)
- 17 [https://erdelyigyulekezet-budapest.hu/dokumentumok/predikaciok/2010/ruth\\_tortenete\\_2](https://erdelyigyulekezet-budapest.hu/dokumentumok/predikaciok/2010/ruth_tortenete_2).
- 18 A Gesenius szótár szerint: Elimélek – az én Istenem király / él (isten)+ melek (király)/ Érdekesség, hogy egy megközelítés szerint nevének jelentése „királyságra mohó”, Noomi – gyönyörűség / nóam (gyönyörűség)+ birt.szuff./, Mahlón – beteg /halah 1. jelentése (betegnek lenni)/, Kihljón – elenyésztés /killájón (elsorvadás, elenyésztés – etim.: kálá 3. jelentése (elfogy, elpusztul)/, Orpá – tarkó, sörény, esetleg szarvasünő, / öref- idiómaként makacs, kemény nyakú!)/, Ruth – külső, szépség, barátság /esetleg rőut (barátnő, társnő, másik) etim. réá ((vki párja, kedvese)/, Bóaz – fűrgesség, gyorsaság (egy nem használatos gyökből).
- 19 parancsolat (héb.).
- 20 A halacha, a zsidó vallásjog ezt amúgy sem tiltotta, különösen ha átmeneti jellegű kivándorlásról volt szó.
- 21 Rúth Rábbá 1,3.
- 22 A zsidó bibliai exegetika ókori formája, illetve az azt felülről igen gazdag Midrás-irodalom elnevezése. (jelentése:„tanulmányozás”, „nyomozás”).
- 23 Rúth Rábbá 1,5.
- 24 A Zóhár könyve – a Ragyogás könyve a Kabbala (zsidó misztikus irányzat) széles körben legfontosabbnak tartott írásműve, mely az időszámítás szerinti II. században, Simon bar Jochaj rabbi (Rásbi) és tanítványai által íródott.
- 25 „igaz ember” (héb.) A vallási parancsokat betartó ember, melyből a legenda szerint egyszerre harminchat van jelen a világon, s azt ők tartják fenn.
- 26 Egeresi L. S.: Ruth könyve. 47. oldal.
- 27 Szabad fordítású szöveg. (Forrás: www.sefaria.org.)
- 28 A Misna (a zsidó szóbeli hagyomány írásban rögzített összessége) magyarázata, azzal együtt alkotva a Talmudot.
- 29 Bává Bátor 91.
- 30 A héber Biblia magyarázatokkal is kiegészített fordítása, amelyet a második Templom korszaka és a kora középkor közötti intervallumban írtak és állítottak össze az erecen, illetve Babilonban.
- 31 Targum Rúth, 1.
- 32 Etimológiai szempontból a Bét Lechem és az Efrata városnév azonoságot mutat (1Móz 48,7).
- 33 Forrás: www.sefaria.org.
- 34 A zsidó bibliai exegetika ókori formája, illetve az azt felülről igen gazdag Midrás-irodalom elnevezése. (jelentése:„tanulmányozás”, „nyomozás”).
- 35 Zohár Rúth 78.
- 36 Szanhedrin traktátus 22,b.
- 37 Rúth Rábbá 2,10.
- 38 Rúth Rábbá 3,17.
- 39 A zsidó vallásban előírt rituális fürdésre kialakított fürdő.
- 40 Zohár Rúth 180–182.
- 41 A zsidóságba való betérés előírt formája.
- 42 A név jelentésére vonatkozóan nem található elfogadható utalás.
- 43 Zohár Rúth 78.
- 44 A nem zsidó népből való személy megjelölésére szolgáló kifejezés, elsősorban zsidó vallásjogi értelemben. Jelentése „más nemzetbeli”, „idegen”.
- 45 Forrás: www.sefaria.org.
- 46 Rúth Rábbá 15.
- 47 Vö. a moáviták barátágtalan gesztusával Izrael népe felé, amikor azok szerettek volna a honfoglaláskor áthaladni a földjükön, illetve

- Bálák moávita király és Bileám között törtétekkel. (4Móz 22–23.; 5Móz 23,3–5)
- 48 Targum Rúth 1,5 (Nyers fordítás az angol verzió alapján.)
- 49 Targum Rúth 1,7.
- 50 Midrás Rúth 1,6.
- 51 Forrás: www.sefaria.org. (Utalás az 1Móz 28,10-re, amikor Jákov elindult, hogy visszatérjen Ávrám szülőföldjére, Mezopotámiába.)
- 52 Rúth Rábbá 1,9 (Noómi három ízben próbálta meg Rúthot lebeszélteni, arról, hogy elkísérje őt, ebből ered a hagyomány: a betérni szándékozót is három ízben szokás eltéríteni szándékától, s ha továbbra is kitart döntése mellett, akkor szabad megkezdeni a zsidóság alapelveire való tanítását.)

- 53 Targum Rúth 1,10.
- 54 Rúth 1,16.
- 55 Forrás: www.sefaria.org.
- 56 A Gesenius alapján: keserűség – etim.: mar (keserű, keserves, fájdalmas).
- 57 Rúth Zuta 1,1; Jálkut 59.
- 58 A babiloni jesivák (zsidó hitiskolák) nagy tudású vezető rabbijainak elnevezése, akik mintegy 450 éven át álltak a zsidó tudomány és törvényhozás élén a jeruzsálemi szentély pusztulását követő harmadik generációban.
- 59 Egeresi L. S.: Ruth könyve. 86. oldal.
- 60 „a királyság anyja” (héb.) /Forrás: Egeresi L. S.: Ruth könyve. 101. oldal/.

## Jer, örvendezzünk

Magyaros-rímes énekvers alakjában szolt egykor az invitorium magyarul, és már 1548-tól (Székely István) és 1574-től (Huszár Gál) prózaszoltárként is. A későbbi közlések apró eltéréseit elemezve a helyreállított szoltárdicséret szövege olvasható alább. Majd Szenci Molnár genfi szoltár dallamára Béza nyomán haladó szoltárverse. Ennek a fontos szoltárnak a második felét 1806 óta a hazai reformátusság nem tekinti énekelhetőnek, törölte, ezt 1948-ban mai énekeskönyvünk mintegy szentesítette. — Istentiszteleti helye a meghagyott félzoltárnak sincs.

Come, let us raise a joyful song. – This invitory psalm, number 95, up to the 19<sup>th</sup> century had been chanted and also song in the Reformed Church in Hungary as a strophic and rímed paraphrase. In print the prosaic form appeared first in 1548. Both form was edited, based on latter disappeared manuscript sources in the gradual (that is a protestant service book, partly gregorian, adopted in the mother tongue) of 1574 by Gallus Huszár Anaxius, a preacher and printer. His paraphrase was taken over in subsequent prints of the Hungarian Hymnal and Psalter before 1806. In addition to these since 1607 another paraphrase to Geneva tunes by Albert Szenci Molnar is in use. All the modification is dealt with critically here, restored and also proposed the right form and text in order to be authorized in the now prepared revision of the Hungarian congregation Hymnal and Psalter.

Állandó helye van a 95. szoltárnak a sok évszázados (talán egészen az egyházi atyáig visszanyúló) kegyesség és szertartási örökségben. Tovább őrizte ezt a reformáció egyháza. Az óprotestáns szertartás tiltása és irtása miatt az 1800-s évektől az örökség elenyészett, a mai reformátusság többsége erről semmit nem tud. Elmaradt Huszár Gál reformáció korabeli éneke, nem ismerik, már éneklék Szenci Molnár 95. szoltárát sem, hiába van fölé írva, hogy „Hívogatás Isten imádására”. Azért történik így, mert nálunk nincs semmiféle rögzített szertartási, istentiszteleti helye a szoltároknak. Ma olyasmi is kivételes, hogy úrvacsorázáskor, bekonferálás nélkül elkezd és eléneklí a gyülekezet a 134. szoltárt, amikor a lelkész és a többi szolgálattévő úrvacsorázik. Nem történhet másként, mióta a lelkész joga, hogy kizárólag saját tettsége szerint válasszon éneket, gyakran találomra, nem ritkán beharangozáskor, amelyet ismer, és megteológizálja, hogy *ezt szeretik*.<sup>1</sup> Lássunk néhány mozzanatot a 95. szoltár állandó használatának múltjából.

### Invitorium

Egybeolvadt a régi protestáns reggeli énekes könyörgésben két óra, a hajnali és reggeli (laudes és prima). Ezért

két szoltáridézet után – az *Úristen, nyisd meg a mi ajakin-kat* (aperies) és az *Úr Isten, figyelmezzél, Uram Isten, siess* (adjutorium) – a könyörgésre hívó szoltár következett (invitorium), a 95. „Melyet reggel a több dicséretetek előtt szoktanak énekelni az hívek” – mondja Huszár Gál. Ennek a latinból készült fordítását ő maga foglalta „ritmussal való énekbe”, tehát ütemes és rímes magyar verssorokba (*Jer, örvendezzünk*). Szolt ez a szoltár a reformáció századában, és még két évszázadon át kétféleképpen, azaz recitált és strófikus-rímes alakban. Rászolgált mindkettő, hogy foglalkoztasson bennünket, nem esetleges lekióként vagy textusként való felolvasás miatt, – ez is ritka. Magában nem volna baj, ha nem sodródnánk a szoltártalanodás felé. Ez általában jellemzi a történelmi felekezetekből újabb időkben elkülönült kisegyházakat meg a keresztyénség peremén burjánzó egyházpótlékokat.

Milyen Huszár Gál megverselése? A bibliai szoltár nagyobb felét lazán körülírja, de folytatólag a 8. után a 9–12. bibliai vers szövege nem terjed ki minden bibliai részletre. Nem említi a *Masszá* és *Meribá* helynevet,<sup>2</sup> ahol a nép fellázadt Isten ellen, ennek azonban nem kifeledés, nem is verstani, hanem egészen más az oka. Tudniillik ez a prózafordításban sincs meg, nem csak a rímes versből hiányzik. Alább látjuk, hogy a Szenci Molnár szoltárában nem így van, a két helynév a Kálvin

korabeli francia zsolttárversekben is megvan, e zsolttár szerzője Béza (Theodor de Bèze). Nem helynévként említi ezeket a Huszár Gál psalmusból vett imádsága sem. Graduáljában így kapjuk a prózazsolttár végét:<sup>3</sup>

Mikoron megkésértének engemet a tū Atyáitok :<sup>4</sup>

Megpróbálának engemet, noha látták  
az én dolgaimat,

Negyven esztendeig vesződtem azzal a néppel,

és ezt mondtam, [†]

hogy tévelygésben vagyom annak a népnek szüve :

De mégsem esmérék meg az én utamat.

Megesküdtem azokáért őnékiek az én haragomban :

Hogy soha be nem mennek az én nyugodalmamba.

Csaknem két évtizeddel korábbi ez a liturgikus zsolttárszöveg a Vizsolyi Bibliánál. Mutatja a feliratok hiánya; ezek nem hangzanak el szertartásban, a tartalmi összegzés, a summa sem; mutatja a mondatokat felező kettőspont (: ) is, hogy szertartási kéziratok graduálokot vettek alapul Károlyi Gáspár és társai.<sup>5</sup> Ugyanezt mutatja, hogy a Kivonulás könyvében megvan a hely neve, nincs meg a zsolttárban (*Jövetek el, örvendezzünk az Úrnak*). Ezt még nyomatékosítja, hogy itt széljegyzetben is magyaráz a Vizsolyi Biblia, így: „*Massa: késértés, Meribba: versengés*”! Tehát Károlyi és társai más kéziratok és egyéb forrásokra figyeltek Mózes könyveiben és a Zsolttárok könyvében. Összehasonlításként lássuk Bencédi Székely István liturgikus célra készült és használt fordítását (1548).<sup>6</sup> Hasonló vonásokat mutat, de magyar nyelvre jóval nehezkesebb (kiejtés szerint, nem betű szerint, és egyszerűsítve idézem). Helynév helyett nála szintén *viszszavonás és kisírtetnek napja* van. Így végzi a zsolttárt:

Mikoron megkísírtének íngemet az tū atyáitok,

és meg próbálának :

És láták az én cselekedőtömöt.

Negyven esztendeig nagy bántásom lűn ez  
nemzetsígtől, és mondám, ez nép szívébe tívelyeg :  
mert űk meg nem ismérték az én útaimot.

Kiknek meg esküdtem az én haragomba :

ha bé mennek az én nyugodalmamba.

\* \* \*

### Eltérések Huszár Gál és Újfalvi Imre közlésében

Huszár Gál parafrázisa<sup>7</sup> a 18. század végéig benne volt a református énekeskönyvekben, Újfalvi szerint. 1602-ben Újfalvi Imre<sup>8</sup> ma már ismeretlen nyomtatott forrásra is, de inkább kéziratokra alapozhatta közlését. Nem jutott hozzá Huszár Gál graduáljához, vagy nem hasonlított össze, mert vannak eltérések közlésében. Nem sok. Ez lehet (részben?) másolás következménye is, különösen szórendben és igealakokban. Egyszer viszont olyan vonatbeli eltérés van, amelyet sajtóhibának tekinthetünk. Huszár Gál első énekeskönyvéről (1560–1561) századokig Újfalvi említése volt az egyetlen adat, de leírásából kiolvasható, hogy nem volt példánya. A Komjátí graduál (1574) közlését kell hasonlítani, mert 1560-ban még nem jelent meg az invitorium. Nem számozták a strofákat a 16–17. században, ezért itt [ ]-ben van a sorszámuk. Később áttekintjük a változtatásokat is a korábbi és későbbi közlésekben, ezeket itt és alább is → jelöli.

Huszár Gál 1574	Újfalvi Imre 1602
Idvösségünknek egy reményének →	idvösség felől egy reményünknek [1]
Siessünk hozzá dicséretünkkel →	siessünk hozzá dicséretekkel [2]
seregível →	seregével [2]
És nagy Királyunk →	ő nagy királyunk [3]
bizony óltalmunk →	igaz oltalmunk [3]
Csak ő egyedől →	Csak egyedül ő [4]
minden hatalmat, erősségeket →	Minden hatalmas erősségeket [4]
a benne való →	És benne való [5]
borúljunk le arcúl ő előtte →	borúljunk le arccal ő előtte [6]
bizott gondviselőnk →	bizony gondviselőnk [7]
mint juhainak →	És juhainak [7]
mihelt halljátok →	mikor halljátok [8]
késértetbe →	kísértetbe [8]
régent mint jártak →	régen mint jártak [9]
a kik ő ellene rugódoztanak →	Akik ellene igen rugódoztak [9]
be nem jutának →	be nem juthattak [9]
nem akarának →	nem akartanak [9]
három személyű →	Három személyben [10]

Összesen ennyi az eltérés, közöttük egyetlen szórendi változtatás súlyosabb. Túlzás nélkül azonosnak mondhatjuk így a kettőt. Kétséges, hogy szándékos változtatás-e a

legutolsó, ez is csupán szóalakja miatt, ez az *arczal*. Nyelviileg nem egészen helyes, mert a botladozó vagy megtántorodó *arcra* vágódik, nem *arccal*, és *orra* bukunk.



Nabukadneccár (Nabukodonozor) király is *arcra* borula (Dán 2,46). Igaz, előfordul vegyesen az is, más szó szerkezetben, hogy *arccal*. Például Dágón *arccal* [tudniillik lefelé] a földön feküdt (1Sám 5,3); Józsué megszagatta ruháját, és ő is így borult le (Józs 7,6); vagy korábban az Úr szolgálja előtt *arccal* a földre borulnak (Ézs 49,23), Bibliánk mai kiadása (2014, RÚF) szerint földre borulnak. Az *-úl, -ül* ma sem ritka (de az 1900-as évek óta rövid magánhangzóval írjuk), például ilyen szólásokban, mint *csehül* állunk. Vagy hogy *rosszul* esik, mikor szavamat *rosszra* magyarázzák; *balul* sült el a terv; *orvul* támad a vad; *ebül* szerzett jószág *ebül* vész el; *gonoszul* bánik bíró a családdal, mégis *boldogul* él; és végül afféle állításokban, mikor nem azt mondom, hogy *poján* vágta, azt mondom, hogy a felbőszült atlétanő a sportbíró *arcul* legyintette. Szükségtelen tehát az alább említett egyik mai átírásnak az *arcul* szó szerkezet helyet a talán romlott szöveg kedvére döntenie, az Újfalvi szerinti *arccal*, majd későbbi helyesírás szerinti *arccal* észrevétlenül maradt vonzatbeli eltérést vagy elírást követnie. Tanultuk az eredeti vonzatot, például Balassi katonanékekében: *arcul reá térvén* űzött sokszor megvernek. Mai napig olvassuk Bibliánkban, például Jób mondja negyedik válaszában, hogy a feltáptott szájú ellenségek valakit gyalázkodva *arcul* vertek (16,10); a példázatban a gonosz *arcul* üt jobb felől (Mt 5,39); a főpap előtt

Jézust is *arcul* ütötték (Mt 26,67); a szolgálak is *arcul* csapdosák őt (Mk 14,65) – ma (2014): *arcul* verték; ugyanígy másik evangéliumban is katonák (Jn 18,22; 19,3); Pál dicsekvésében is *arcul* ütés van (2Kor 11,20).

Újfalvi énekeskönyve enyhén *ö-zik*. E zsolnártban *éneköljünk, kegyös, mélységeket, örvendözzünk, tisztosága, segödelmünk, szélös, szigeteket, szövényben, zöngésével* szóalakok bukkannak föl. A személyes névmás egyes szám harmadik személyű alakja *ű*. Eltérő forrása ellenére mégis, csupán vagy éppen hogy néhány szó vagy szóalak különbözik a két kiadvány között. Ez megbízható hagyományozásra mutat, bár hibázás is előfordul. Az öreg debreceni énekeskönyv szövege változatlan alakban jelent meg 1723–1817 között szinte évente, csupán helyesírása változott időnként. Nem tartotta meg az *ö-ző* szóalakokat. Szükséges a hasonlítás, mert az alább említett 2016-os közlés egyes sorai sem nem Huszár Gált, sem nem Újfalvit, hanem a 18. századi eltéréseket követi.

\* \* \*

Lássuk a korábbi és eredeti, Huszár Gált, mellette az Újfalvi Imre kiadását követő 18. századi énekszöveget a debreceni énekeskönyvben, mai helyesírással, az ékezeteket szükség szerint pótolva. † jelöli azokat a sorokat, amelyek eltérnek Huszár Gáltól.

Huszár Gál (1574)	Öreg debreceni (1723–1817)
JER, örvendezzünk az Úr Istennek, és énekeljünk az ő szent nevének, Idvösségünknek egy reményének, mi oltalmunknak kegyes éltetőnknek.	JER, örvendezzünk az Úr Istennek, És énekeljünk az ő Szent Nevének, Idvesség' felől egy reményünknek, † Mi oltalmunknak, kegyes éltetőnknek.
Siessünk hozzá dicséretünkkel, hála adással és könyörgésünkkel, éneklésünknek szép zengésével szent Angyaloknak nagy sok seregével.	2 Siessünk hozzá dicséretekkel, † Háláadással és könyörgésünkkel, Éneklésünknek szép zengésével Szent Angyaloknak nagy sok seregével. †
Mert az Jehova mi nagy Istenünk, és nagy Királyunk erős Fejedelmünk, minden Istenek fölött mi velünk, bizony oltalmunk és mi segedelmünk.	3 Mert a Jehova mi jó Istenünk, † Ő nagy Királyunk, erős Fejedelmünk, † Minden Istenek felett mivelünk, Igaz oltalmunk és mi segedelmünk. †
Csak ő egyedül bír mindeneket, a mélységeket és a nagy hegyeket, minden hatalmat, erősségeket, az ördögöket és az embereket.	4 Csak egyedül ő bír mindeneket, † A mélységeket és a nagy hegyeket, Minden hatalmas erősségeket, † Az ördögöket és az embereket.
Ő teremtötte a széles tengert, a benne való nagy szép szigeteket; csak ő formálta a szárazföldet, és azon való drága szépségeket.	5 Ő teremtötte a széles tengert, És benne való nagy szép szigeteket; † Csak ő formálta a szárazföldet, És azon való drága szépségeket.
Jer hajtsunk fejet, térdet nékie, és boruljunk le arcul ő előtte; az Úr Istennek nagy tisztessége, forogjon szánkban ő szép dicsérete.	6 Jer hajtsunk fejet, térdet nékie, És boruljunk le arccal ő előtte; † Az Úr Istennek nagy tisztessége Forogjon szánkban ő szép dicsérete.
Mert csak ő az mi kegyes teremtőnk, minden dolgunkban bizott gondviselőnk, mint ő népének ő védelmezőnk, mint juhainak csak ő megőrizőnk.	7 Mert csak ő a mi kegyes Teremtőnk, Minden dolgunkban bizony gondviselőnk, † Mint ő népének mi védelmezőnk, És juhainak csak ő megőrizőnk. †

Az ő szózatját mihelt halljátok, tű szíveteket nékie adjátok, úgy hallgassátok és fogadjátok, hogy kísértetbe soha ne jussatok.	8 Az ő szózatját mikor halljátok, † Ti szíveteket nékie adjátok, Úgy hallgassátok és fogadjátok, Hogy kísértetbe soha ne jussatok. †
Mert jól tudjátok régent mint jártak, a kik ő ellene rugódoztanak, az ígért földre be nem jutának, mert szót fogadni ők nem akarának.	9 Mert jól tudjátok, régen mint jártak, † Akkik ellene igen rugódoztak; † Az ígért földre be nem juthattak; † Mert szót fogadni ők nem akartanak. †
Dicséret néked, Atya Úr Isten, légyen dicsőség néked fiú Isten, Tisztesség néked szent Lélek Isten, három személyű egy örök Úr Isten!	10 Dicséret néked, Atya Úr Isten! Légyen dicsőség néked, Fiú Isten! Tisztesség néked, Szent Lélek Isten! Három személyben egy örök Úr Isten! †

### Mai szájunk-íze szerint?

Huszár Gál énekének<sup>9</sup> két modern kiadása is közkézen forog ma. Az egyik változat az eredetin, néhol meg nem. Kétségesek a változtatások, apróságok, nagyobbára szükségtelenek, főként nem teljesen következetesek, már csak ezért sem tekinthetők hibátlannak. Mégis így került bele a készülő énekeskönyvhöz megjelent próbafüzetbe ez a zsolnárdicséret.<sup>10</sup> Az aprólékos és fáradságos hasonlítás mutatja, hogy könnyen keletkezhet taláalomra, érlelés és illő fontolgatás nélküli változtatás. Az egységesség hiánya 18. századi közlésben is látszik.

Nincs változtatás a másik közlésben, Berkesi Sándorban;<sup>11</sup> csupán egy apró hiba: *juhainak* helyett → *juhainknak*, és a *fejét-térdet* kötőjellel olvasható.

A másik változatban a [9–10]. strófát érdemes külön megfontolnunk a nyomatékos módosítást az öreg debreceni énekeskönyvben is, és ennek nyomán 2016-ban.

ÖD: *Igaz oltalmunk* → *Biztos oltalmunk* [3] és [7]. – A legkorábbi *bizony*, azaz *bizonyos* oltalmat változtatták meg, mintha érthetetlen volna, bár valóban nem használjuk. Itt még, és az ének első felében Huszár Gált követi ez a modern átírás is 2016-ban. ÚI: Mert a Jehova mi nagy Istenünk → ÖD: Mert a Jehova mi jó Istenünk [3]; – talán azért változtattak itt valaha, hogy ne ismétlődjék két sorban a *nagy* jelző. Ha így volt, ez is következtelen, mert máshol maradt a szóismétlés. Ezt a modern átírás sem fogadja el. A *mihelyt* → *mikor* [8] változtatást sem. Átvesszi a *rugódoztanak* → *igen rugódoztak* [9], *jutának* → *juthattak* [9], *személyű* → *személyben* [10] változtatásokat.

ÖD: *Hogy kísértetbe* → *kísértésbe* [8], – itt csupán a szóalakot tartja tűrhetetlennek a mai átírósgató. Sokan pedig a Miatyánkban is így mondják. Van ezen túl egy szórendi, egy névmási és egy átfoglalozó módosítás.

ÖD: *Mint ő népének, ő védelmezőnk* → *Mint népének, ő mi védelmezőnk* [7]. – Itt, és végig a zsolnárdicséret második felében, az Újfalvit folytató öreg debreceni énekeskönyv szövegét veszi alapul a modern közlés. Nem hagyja érintetlenül.

ÖD: *Mert szót fogadni ők akartanak* [9] → *Mert az Istennek szót ők nem fogadtak*. Persze támadhat mindenkinek valamilyen ötlete, átfutva régi énekeinket, hogy másként is lehet itt-ott, nosza, ha csak lehet, változtassunk.

Összegezzük táblázatosan, hogy az első két versszak után mely sorokban van néhány elfogadható, majd apró és szükségtelen változtatás, amely többször következtelen is ráadásul.

Huszár Gál	2016
Jehova →	3 Úr Isten
bizony oltalmunk →	3 Biztos oltalmunk
csak egyedül ő →	4 Csak Ő egyedül
minden hatalmat →	4 Minden hatalmas
arcul →	6 arccal
ő védelmezőnk →	7 mi védelmezőnk
hogy kísértetbe →	8 Hogy kísértésbe
rugódoztanak →	9 igen rugódoztak
be nem jutának →	9 be nem juthattak
szót nem fogadának →	9 szót ők nem fogadtak
három személyű →	10 Három személyben

Alig maradtak levéltári vagy egyéb adatok arról, hogyan folyt az öreg debreceni énekeskönyv kialakulása és szövegének gondozása a 17. század közepétől a 19. század elejéig, tehát itt sem mondhatjuk meg az eltérés keltét, okát, felelősét, azt, hogy Újfalvi átvétele után ez a néhány módosítás hogyan keletkezett 1602 és 1723 között. Kell? Azaz ma is kell? Elkerülhetetlen? – Erre kereshetünk választ.

### Elkerülhetetlen?

Valójában alig kell módosítás. Főként nem kell következtelen. Érdemes-e akkor alapul vennünk és folytatnunk Huszár Gál graduálja helyett a 18. századi módosításokat? A még tovább gyarapított módosításokkal együtt? Ma is érthető, hisz szerte használt Bibliánkban (1908-as Károlyi)<sup>12</sup> is így van: ne vigy minket *kísértetbe*. Templomba nemigen járókat talán nem idegeníti el a szóalak. A *régent(en)* → *régen* elfogadható. *Seregivel* → *seregével* szintén. Ám érthetetlen-e az manapság, hogy *ő védelmezőnk?* Miért módosítsuk úgy, hogy *mi védelmezőnk?* Nem kívánja a mondat szerkezete. Szintén szükségtelen a

[9]. stófa többi változtatása, ráadásul nyelviileg sem mindig sikerül helyes utat találnia a szerkesztőknek. Nem mai nyelven született a zsoltár, a *rugódoztanak* már valóban nem használatos, de első látásra megértheti az is, aki még soha nem találkozott vele. Igaz, ma a focisták meg a határsértők *rugdossák* egymást. Nem igazán helyes a *jutának* → *juthattak*; a feltételes módnak nincs igazi oka. Ha valóban kellett volna változtatás, inkább *jutottak* illene ide. Itt jól látszik a 18. századi következtelenség. Erőteljesebb az eredeti, hogy *szót fogadni ők nem akarának*, mint akadozó átírása, hogy → *az Istennek szót ők nem fogadtak*. Ha megmaradhatott, hogy *bizott* gondviselőnk [7], azaz *megbízható*, akiben *bíztunk*, akire (rá)*bíztuk* magunkat, akkor másik helyen miért változtassunk azon, hogy *bizony oltalmunk*, azaz *bizonyos, megbízható* [3] oltalmunk?

Jogos egy sajátos változtatás. Százados múltja van már annak a nyelvi felismerésnek, évtizedek óta tanulják a teológus diákok, a hogy a Jehova név helytelen olvasat. Bibliánk fordításában sem vétkezünk, ha Úr, Úristen áll helyette. Itt is lehet: *Mert a mi Urunk, mi nagy Istenünk*, vagy pedig *Mert az Úr Isten, mi nagy Istenünk*.

Kérdés, ilyen apró változtatásokkal érdemes-e foglalkoznunk? De éppen úgy jogos megkérdeznünk, hogyha ilyen apróságokban sincs egység, következetesség, akkor hogyan lehetne norma, vezérfonal, mikor valóban elkerülhetetlen a változtatás? Olyankor mihez igazodunk? Nem csupán itt és 2016-ban, igen sok helyen egyáltalán nem elkerülhetetlen az 1948-as változtatás. Tovább folytatva a vizsgálódást, be kell látnunk, hogy a százötven genfi zsoltárban sem más a helyzet. Nem is mindenütt válik javára a zsoltárnak, nem is mindig biblikus a módosítás. További kétes átszabások helyett, ha már változtattunk, az alapos és részletes tanulmányozást nem lett volna szabad, és a jövőben sem szabadna elkerülniük az énekeskönyv szövegét gondozóknak, mielőtt kiérlett döntésre szánják el magukat.

\* \* \*

Javasolnunk kell az invitatorium Huszár Gál szerinti visszaállítását. Akkor is, ha nem a napjainkban szokásos módon beszéltek és verseltek atyáink századokkal ezelőtt, és ha nem lehet versszedéssel beiktatni példatárunkba vagy a jövő énekeskönyvbe. Itt is † jelöli azokat a sorokat, ahol a tárgyalt változtatások vannak. A dallam közlése is nyeresége lehet (talán lesz is) énekeskönyvünknek.



**J**ER, örvendezzünk az Úr Istennek,  
És énekeljünk az ő szent nevének,  
Idvösségünknek egy reményének,  
Mi oltalmunknak, kegyes éltetőnknek.

2 Siessünk hozzá dicséretünkkel,  
Hálaadással és könyörgésünkkel,  
Éneklésünknek szép zengésével  
Szent Angyaloknak nagy sok seregével.

3 Mert az Úr Isten mi nagy Istenünk, †  
És nagy Királyunk, erős Fejedelmünk,  
Minden Istenek fölött mivelünk  
Bizony oltalmunk és mi segedelmünk. †

4 Csak egyedül ő bír mindenedet, †  
A mélységeket és a nagy hegyeket,  
Minden hatalmat, erősségeket, †  
Az ördögöket és az embereket.

5 Ő teremtette a széles tengert,  
A benne való nagy szép szigeteket:  
Csak ő formálta a szárazföldet,  
És azon való drága szépségeket.

6 Jer hajtsunk fejet, térdet nékie  
És boruljunk le arcul őelőtte; †  
Az Úr Istennek nagy tisztessége,  
Forogjon szánkban ő szép dicsérete.

7 Mert csak ő a mi kegyes Teremtőnk,  
Minden dolgunkban bizott gondviselőnk,  
Mint ő népének, ő védelmezőnk, †  
Mint juhainak csak ő megőrizőnk. †

8 Az ő szózatját mihelyt halljátok;  
Ti szíveteket nékie adjátok; †  
Úgy hallgassátok és fogadjátok;  
Hogy kísértetbe soha ne jussatok. †

9 Mert jól tudjátok régen mint jártak,  
Akik őellene rugódoztanak; †  
Az ígért földre be nem jutának; †  
Mert szót fogadni ők nem akarának. †

10 Dicséret néked Atya Úr Isten:  
Légyen dicsőség néked Fiú Isten:  
Tisztesség néked Szentlélek Isten;  
Három személyű egy örök Úr Isten! †

\* \* \*

### Megcsonkított 95. genfi zsoltárunk

Áttekintve 16. századi parafrázisunkat, nem hagyhatjuk szó nélkül Szenci Molnár ugyanazon számú zsoltárának énekeskönyvi alakját sem.<sup>13</sup> Újítás mai énekeskönyvünkben, korábban nem volt így, hogy mindegyik zsoltár fölött olvashatunk feliratot, ezt sokan a zsoltár címének tekintik, mert ez Bibliánkban is így van.<sup>14</sup> Utal (akaratlanul) ennek a zsoltárnak a hosszú ideig állandó liturgikus



használatára az 1948-ban fogalmazott és főntebb már említett felirat: „*Hivogató Isten imádására*”. Kifejtés nélkül ismétli ezt 1971-ben Csomasz Tóth Kálmán magyarázata.<sup>15</sup> Nincs felirat a Vizsolyi Bibliában, van Szenci Molnár zsolttára fölött, de szinte minden zsolttárnál szakított az 1948-as énekeskönyv szerkesztője az eredeti felirattal, itt ez volt: „*Intés az isteni dicséretre és szófogadásra*.”<sup>16</sup> Ugyanakkor az 5–7. strófa törlését Csomasz Tóth Kálmán egy szóval sem említi. Mintha soha nem is létezett volna. Emlékeztet azonban a zsolttár korábban reformátusoknál is meglévő ünnepi használatára. Mégis folytatja a 19. század racionalista hagyományát.

Három sort módosított az 1948-as énekeskönyv a meghagyott félzsolttárban. Tekintsük át a fordítás és értelmezés néhány mozzanatát, mérlegelve a változtatások szükségét, helyességét, a zsolttár elmélyültebb értelmezése által, és ahogyan ezt fordításokban találjuk.<sup>17</sup>

Szenci Molnár Albert	1948
Mert ő az hatalmas Isten →	2:1 Mert hatalmas az Úr Isten
És a hegyeknek erejét →	2:5 És a hegyeknek tetejét
Legottan, hogy meghalljátok szavát →	4:6 Vajha meghallánatok szavát

Rontásnak minősül a 4. strófa végén az óhajtó módra változtatás, bár úgy tűnhetett fel a szerkesztőnek, hogy így aztán kerek a meghagyott félzsolttár.<sup>18</sup> Szenci Molnár végig hűséges a Bibliához, kijelentő módot használ; olyan értelemben tudniillik, hogy azonnal meg ne keményítsék szíveteket, amint meghalljátok Isten intő szavát. Ez a sor valóban nem illeszkedik jól az 1948-as csonkítás miatt a meghagyott félzsolttárhoz. Miért? Mert ellenkezőleg folytatódott az egykori bibliai esemény, mint ahogyan a zsolttár magasztaló első felében várható. Hallották. Nem hallgattak az intelmre. Lázadtak, megtagadták az engedelmességet. A zsolttár elhagyott három strófája ezt taglalja. Inti az utódokat, ne ezt kövessék. Ne azok álláspontját és sorsát válasszátok, akik nem éltek túl a pusztai vándorlást. A meghívó zsolttárból kitörölt döntő mozzanatot alább olvashatjuk. Mindenestől azért kellett vajon elhagyni, mintha okosabb volna ezt a bibliai tanulságot végre valahára félrevetnünk?

Ismeretes, bár mára kikopott a teológiai köztudatból is, hogy Kállay Kálmán (1890–1959) tájékoztató fordítást készített az énekeskönyvi bizottság számára (Zoványi lexikona sem említi ezt a munkáját).<sup>19</sup> Idős korban az elég szélsőséges szövegkritikát valló tudós professzor egyre többet mondogatta tanítványainak, akik ezt ötven éve még emlegették, hogy „*Tudjátok, fiaim, a Biblia héber szövege úgy legjobb, ahogy van!*” Korabeli feljegyzések nem ismeretesek, hogy Kállay munkája mennyire és miben hatott Szenci Molnár zsolttárainak közlésére, a zsolttárversek szövegének törlésére és módosítására. Csomasz Tóth Kálmán 1950-ben keményen bírálta kézikönyvében a Benedek-féle 1806-os és a Baltazár-féle 1921-es énekeskönyvet,<sup>20</sup> mégis hajlott további változtatásokra és törlésekre, akár teljes zsolttárok elhagyására.<sup>21</sup> Ma már túlhaladottnak számít a bibliai szaktudományban, hogy a Vizsolyi Biblia zsolttárai

és forrásai helynevet nem említenek, ahogyan sok korai fordítás sem, helyette a *versengés helyét* és *késértetnek napját* találjuk. De csak ebben a zsolttárban, Mózes könyveiben nem. Más volt a zsolttár liturgikus hagyománya, láttuk ezt Bencédi Székely Istvánnál, aki a zsolttárhoz fűzött jegyzetben úgy magyarázza, hogy ez történt *az visszavonás vizénél*. Tremellius vagy Tótfalusi Kis Miklós Aranyas Bibliájában és Komáromi Csipkés Györgynél sincs más. Ezt látjuk Huszár Gálnál is a Komjáti graduálban. Ettől az értelmezéstől elmozdul Szenci Molnár zsolttárverse. Látjuk alább, a törölt 5. versszakban.

Nehéz volna biblikus magyarázatot találnunk arra, hogy a 2. versszak első sorát miért kellett megváltoztatni. A dallamhoz illeszkedést Csomasz Tóth Kálmán minden más szempont fölé helyezte, de itt elfogadható prozódiai magyarázat sem kínálkozik.

Ugyanebben a versszakban mintha hibát javítana, olyannak tűnhetne föl a hegyek *tetejének* beillesztése, és értelmetlennek a Szenci Molnár szerinti hegyek *ereje*. Gondosabb vizsgálódásban ez másképpen mutatkozik. A bibliai értelemben való ragaszkodását mutatja, a javítást pedig szükségtelennek és megalapozatlannak. A hegyek *magassági* van a Vizsolyi Bibliában és a Tótfalusi Kis Miklós kiadta Aranyas Bibliában (a magasság itt ’magaslat, orom’ értelmű), Komáromi Csipkésnél viszont a hegyek *erei* [= erői, ereje]. Tremellius szerint *vires montium*, a hagyományos angol King James Version szerint is *the strength of hills*. A héber תְּרִמּוֹת elvont fogalmi, ezért többes számú alakú) jelentése nem csupán magasság lehet (azaz nem csupán hegytetőket jelenthet), hanem talán inkább annak mintegy elillanó látványát, vagy pedig a hegykoszorú magasztossága, erőteljessége, kinccsel kecsegtető (fel)ragyogása az értelme.<sup>22</sup> Efféle értelmezésből, és nem tévedésből, elvétésből ered tehát a 2. strófában Szenci Molnárnál, hogy *az hegyeknek erejét hatalmas kezébe foglalja*. Ezt, mint a mélység szokott ellentétét, 1948-ban az énekeskönyv szerkesztője látszólag ésszerűen módosította. Részben valamelyik fordítás nyomán, Tiefen der Erde – Gipfel der Berge, így: *hegyeknek tetejét*.<sup>23</sup> Rámondhatjuk, tetszetősebb, egyszerűbb. De nem megalapozottabb. Mutatja, hogy ma már több fordítás árnyaltabb megoldást keres (hogy érződjék inkább, mint a magasság, a hegyek szemet és gondolatot vonzó titokzatossága), ilyeneket például: *mightiest mountains* (The Living Bible) vagy the *farthest* places of the earth are in his hands, and the *fold of the hills* are his (The New English Bible). Főként, mert más szót használ a Biblia mélységre és magasságra a többi előfordulási helyen. Itt inkább fenséges hegykoszorút érthetünk.

Általában jelez nagyobb egészlet úgy az Ószövetség, hogy két végletet említ, például teljes népesség helyett kicsiket és nagyokat, vagy ifjakat és véneket. Nem egészen egyértelmű az ellentétpár másik tagjának értelme sem ebben a zsolttárban. Inkább alvilági üregről lehet szó, ez tehát önmaga sem valamelyik hegyek közt húzódó mély (szurdok) völgy (vö. mélység feneke vagy alja, Jób 38,16), amelynek a hegyorom az ellentétpárja volna. Az értelmi hangsúly eltérő, másfajta szélsőségek említésével jelöli itt a teremtett *egészet* (mindenséget) a zsolttár, amelynek alkotóját, a Teremtő királyságát dicsőíti az első



hét versben. Nem közönséges értelmű sem a feneketlen mélység, sem a hegy(ség) hatalmasan kiemelkedő látni- valója. Beleértve a szilárdság, mozdíthatatlanság titokzatos sugárzását. Ha lehet, ezt kellene érzékeltetnünk jó fordításban, nem belemosnunk mindennapi értelmezésbe a bevált és sablonos szóhasználattal. Csakhogy nem is olyan könnyű erre a jelentésbeli finomságra találnunk szemléletesen érzékeltető szavakat és szó szerkezetet. A Bibliánkban csak néhányszor előforduló szavak pontosabb értelmezésében nem mindig segít eleget a szövegkörnyezet. Megérthetjük, hogyha kényes és bizonytalan jelentésű szavaknál a fordítók (szinte egyezményesen) beérik valamilyen semleges és általános értelmezéssel. Ez aztán öröklődik fordításról fordításra. Mintha semmi-féle értelmezési gond nem volna.

Bivalyra vonatkozik a magasságnak értett szó kétszer. Máskor ugyanazt hegyromnak vagy magaslatnak fordítják; jelenlegi fordításunkban (2014 RÚF) itt a (kaffer) bivaly (vízibivaly, némelyek szerint esetleg bölény) szarvát találjuk (4Móz 23,22; 24,6); holott itt bizony nem a sokszor megtalálható szaru (qeren קֶרֶן) szó van, amelyet újabban többször nem is fordítanak szó szerinti értelmében, hanem csak jelképesen erőnek értelmezik (ezt is jelentheti, de ormot, sugárzást is). De ha nem szaru, akkor mi lehet? Valami, ami feltornyosul, ilyen a bivaly tömérdek szaru-koszorúval borított feje, így is méltán lehet az erő jelképe. Komáromi Csipkés György itt szintén *erőt* fordít, mint ahogyan Tremellius szerint is *vires monocerotis* értendő. Bibliánkban ugyanezt a szót nemesfém jelzőjeként találjuk egyszer: arany és *válogatott* ezüst (Jób 22,25). Tremellius szerint *lectissimum aurum et argentum viresque*. Magyarul erre jobb volna a *kiváló* vagy *finomított* megnevezés. Bizonytalan azonban, hogy esetleg itt nem jókora halom ezüstöt kell-e értenünk? Az ige jelentése (vagy gyökjelentése) elalélás, valamilyen gyors történés. Elillan az erő. Ézsaiásnál a híres megfáradás és ellankadás erre példa (40,28–31 – itt négyszer olvassuk egymás után ezt a szót), ez erő hiány; mert nem ritka jelentéstani példa, hogy valamely szó jelentése nem csak valamit, hanem annak ellentétét vagy hiányát is felöleli. Erőlködés, fáradozás a jelentés egy másik prófétánál (Hab 2,13). Valami hasonló, de nem egészen bizonyosan ez van Dánielnél is. Mit mondjunk tehát alkalmasabbat (magas) hegytető helyett? Véljük-e, hogy olyan valamit ír le a zoltár, mint mikor hirtelen körülpásztázza tekintetünk a látóhatár peremén fölbukkanó mozdíthatatlan és tömérdek hegyvonulatot? A bivaly fejtetője hasonló valami. Nem csupán a görbe szarva föltűnő.

A mélység árnyaltabb értelmezése szintén kérdéses. Az igei jelentés valaminek a feltárása vagy átkutatása, vizsgálata. Az egyedül itt előforduló *mehqār* מִחְקָר tehát ismeretlen, még felderíthetetlen vagy mérhetetlen, áthatolhatatlan üreg, medence (amely valahol a hegyvonulatok talapzata alatt húzódik).

A teremtés és a Teremtő csodálata, ünneplése helyett mindennek a szöges ellentéte, tagadása, elvetése is benne van a zoltárban. A lázadás két jelképes helyével említve.

Summa summarum: a bibliai értelmet faggatva az 1948-as változtatás nem válik javára Szenci Molnár 95. zoltárának, még kevésbé a csonkítás, a zoltár második felének

elhallgatott törlése. Ez nem 1948-as újítás, hanem folytatása korábbi döntésnek, egyházi és teológiai állapotnak.

## Megféléítés

Nem újabb bibliai szaktudományos eredményekből következett, hanem hagyományos volt 1848-ban, és már előbb a zoltár második felének kiiktatása. 1877-től ugyanez a négy első strófa maradt meg a 95. zoltárból a Benedek-féle énekeskönyvben, mint 1948-ban. Korábban ennyi volt megcsillagozva énekelhetőként (1806-tól), de eleinte még közölték az 5–7. verset is, csak a század utolsó negyedében törölték az egyik énekeskönyv-típusból. 1921-ben is törölték a Baltazár-féle énekeskönyvből, de legalább újabb szövegmódosítás nélkül, az említett áthidaló sorát kivéve. Ez viszont sikerültebb, mint mai énekeskönyvünkben a kisreményű óhajlás, csupán a kijelentő módot változtatja felszólító módúra: *Legottan halljátok meg szavát!*

Korjellemző szintén, hogy A. Molnár és Oszlánszki kommentált összehasonlításában itt is (mint általában) helyeslik a zoltár csonkítását, a kísértés és engedetlenség törlését<sup>24</sup> és a szerkesztői változtatást. Igaz, nem fontolnak meg teológiai vagy liturgikus szempontot (gyülekezeti éneklés, invitatorium). Akaratlanul helybenhagyják és pártolják ezzel a 19. század racionalista hagyományát. Megítélésükre nincs hatással a bibliai összefüggés, ezt csak Izraelre tartozónak tekintik, a keresztyénségre nem. Izraelnek az Isten elleni lázadozása ismétlődik az Ószövetségben, ez a két helynév ennek mintegy jelképe. Mai egyházunknak már többé nincs szüksége ilyen intelmeire és a bibliai példához fűződő óvársra?

Intő apostoli példa, hogy a Zsidókhoz írott levél a zoltárnak éppen ezt a törölt felét idézi teljes terjedelmében. Nem helynévvel, hanem a zoltárhagyomány szerint az ellenszegülést, az intellemet meg nem hallását hangsúlyozva. Van rá visszautalás Mózesnél és többek között Ézsaiásnál. Tudniillik nem csak a Sinai hegyhez érkezés előtt, Refidímnél történtek (2Móz 17,1–7), hanem visszautalással máskor is említett magában a Masszá helynév, vagy a kettő együtt (5Móz 6,16; 9,22; 33,8). Az első hely a hitvallás, *Halld meg, Izrael* (s'má Yisra'el שְׁמַע יִשְׂרָאֵל) és a Tízparancsolatra utalás után következik. A második nyílt lázadás a Hóreb alatt történt, amikor Mózes negyven nap elvonulás után összetörte a kőtáblákat, az aranyborjú imádságán elkeseredve. A harmadik, mikor a két helynév Mózesnek a Lévi törzsére elmondott áldásában hangzik el. Visszautal a zoltár is: *Meribá vizeinél is haragra ingerelték* (Zsolt 106,32), az ismételt ellenszegülést, és bűnhődést mintegy listázza a 105–107. zoltár, ugyanezt említi a 4Móz 20,13. Mindezek ott rejlenek a prófétai megnyilatkozások mögött, amilyen például Ézsaiásnál a 29. fejezet legvége.

Harminc éve sokszor nevezték a diktatúra idejét és benne egyházunk egyes rétegeinek viselkedését a hazai református egyház pusztai vándorlása korának. Következményeit és tanulságait mai napig jellemzi az elkenődés és a szövetség megszilárdítása helyett a széthullás és elsatnyulás.

Lássuk a törlésre ítélt, mai református keresztyének kelletlen versszakokat!

5 Mint a Meribánál régen,  
És a Masszá puszta helyen,  
Mond Isten, a népek mint jártak!  
Holott a ti eleitek  
Engemet megkísértettek,  
És csuda dolgaimat látták.

6 Hol negyven esztendeiglen  
Engem búsítottak szörnyen  
Az ő kemény természetekkel;  
Mondék végre: ímé, ezek  
Gonoszságokban elmennek,  
Az én ösvényem nékik nem kell.

7 Melyért rájok megharagvám,  
Hogy tőlök így bosszantatám,  
Mivelhogy ők meg nem térének –  
Én megesküvéim nékik,  
Hogy soha örökké ezek  
Nyugodalmamba bé nem mennek.

Ha szükséges, a mostanság szokatlan a szószerkezet és szójelentés miatt, egy sorban helyénvaló lehetne a változtatás. Tudniillik nem úgy értendő ez a sor a 6. versszakban, hogy 'mennek, mendegélnek' az úton, vagy valahová el, ez benne van gonoszságukban, hanem úgy, hogy belelendülnek, azaz felfokozva folytatják gonoszságukat. Ezért némileg módosíthatjuk ezt az egyetlen sort, a rímet megtartva: Gonoszságokban elmennek → *Gonoszul nekierednek*. Ezt azzal folytatja a versszak lezárása, hogy nekik aztán nem kell Isten útja, ösvénye!

### Jövőbeli használat?

Kellene, segítené a kötött rend, sokan érzik. Ezért követik a Bibliaolvasó kalauzban található, voltaképpen otthoni és családi csöndesség vezérfonalaként készült, nem elrendelt és nem diplomainkban kötelező textus választását, ez voltaképpen lectio selecta. Van naponta egy ajánlott ének is. E választék bővíthetne, a textushoz igazodva, hogy ne az legyen a központ (imádságban és éneklésben), amit aznap vasárnapi prédikációként előad a lelkész, hogy az igeközpontúságot ne árnyékolja be a prédikátorközpontúság. Különösen ott lehetne mindkét parafrázis alkalmas kora reggeli nyitányként, ahol szeretnek és tudnak énekelni, van korai és délelőtti úrvacsora sátoros ünnepen, és a szószátyár hirdetések idejéből szívesen fordítanak néhány percet hosszabb énekek végig eléneklésére.

Csomasz Tóth Kálmán a graduálok feltárását csak 1950-es himnológiai kézikönyve és adattára, illetve a már megjelent énekeskönyv után kezdte el. Jelentősen átformálta a kutatás korábbi látásmódját, ez hazánk összefoglaló zenetörténete általa írt fejezeteiben nagyon jól látszik. Már előbb valamilyen énekkend megalkotását is fölvetette. Beleértve a zsoltárok valamilyen megállapított istentiszteleti használatát. Ez sem akkor, sem azóta nem sikerült.

Fekete Csaba

- 1 Helyenként kántor és lelkész hosszabb távra tervez, közösen. Kár, hogy ez az örvendetes megoldás kisebbség. Képzett kántor nélkül, és szörványokkal, sok szolgálattal megterhelt lelkész helyzete ezt nem is teszi lehetővé. Ettől függetlenül nem ritka, hogy az imádkozástól kezdve minden a prédikációhoz igazodik, miközben igeközpontúságot emlegetünk.
- 2 Idézi a zsoltár második felét az Újszövetség (Zsid 3,7–12; 4,3), de szintén nem említi helynevet, amelyet Mózes mondott (Vizsolyi Bibliánk említi), mikor a lázadó nép visszatért volna Egyiptomba, ahelyett, hogy haladt volna a megígért új haza irányába, és ahol Mózes botjával a sziklára sújtva forrást fakasztott (2Móz 17,1–7). Erre emlékezve könyörgött népéért, és olyan választ kapott, hogy ez a nemzedék elhullik az úton (4Móz 14,21–34), erre utal vissza a 95. zsoltár második fele, illetve az Újszövetség.
- 3 Komjáti, 1574, RMNy (=Régi magyarországi nyomtatványok, Res litteraria Hungariae vetus operum impressorum) 353, 3<sup>b</sup>-4<sup>a</sup> (*Jer, énekeljünk az Úr Istennek*).
- 4 Komjáti, 1574, RMNy (=Régi magyarországi nyomtatványok, Res litteraria Hungariae vetus operum impressorum) 353, 3<sup>b</sup>-4<sup>a</sup> (*Jer, énekeljünk az Úr Istennek*).
- 5 Csomasz Tóth Kálmán még látta a Vizsolyi Bibliának azt a példányát, amelyben kézirat neumák voltak, azaz rendszeresen recitálták istentiszteleten, de azóta ez a példány eltűnt.
- 6 RMNy 74 – Hasonmás kiadása: BHA (=Bibliotheca Hungarica Antiqua) XXVI.
- 7 RPHA 657.
- 8 RMNy 886 – Hasonmás kiadása: BHA XXXVIII.
- 9 RPHA 657.
- 10 *Lélekkel és értelemmel*, [I.], *A magyar református énekeskönyv megújulásának alapelvei, példatárral*, Kálvin Kiadó, Budapest, 31–32.
- 11 *Az Úrnak zengjen az ének, ifjúsági énekeskönyv*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2006, 163. szám.
- 12 Újszövetségi része mai helyesírással jelent meg 2017-ben, az Öszövetségből hozzácsatolva a zsoltárokat.
- 13 P. Vásárhelyi Juditnak megköszönöm írásom korábbi változatának átolvasását (amelyet még 2016-ban írtam, de félretettem). Végül az ő figyelmeztetésére döntöttem másként. Nem csak említem a fél zsoltár elhagyását, hanem néhány részletben is foglalkozom énekeskönyvünk 95. genfi zsoltárával.
- 14 Az 1908-as revidált Károlyiban: *Isten dicséretére való hivatgatás, engedelmességtől való óvás*.
- 15 Csomasz Tóth Kálmán, *Dicsérvétek az Urat. Tudnivalók énekeinkről*. Budapest, 1971. 2. változatlan lenyomata Kálvin Kiadó, Budapest, 1985. E kiadás címlapján adalék ez az alcím: *A református Egyház iskolái és a hittanoktatás számára*.
- 16 Pontosan nem tudjuk, hogy Szenci Molnár milyen példa (kommentár) szerint alkotta a feliratokat. A genfi zsoltárok korabeli francia kiadásai summát, apró-betűs tartalmi összefoglalást közölnek az egyes zsoltárok fölött, nem címet vagy feliratot. Szenci Molnár azonban németből fordított. A feliratok megvannak Bólya és a Nemzeti Könyvtár sorozatának kiadásában. *Psalterium Ungaricum, Szenci Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamára*, Közreadja Bólya József, Magyarországi Református Egyház Zsinata, Budapest, 2003. *Magyar zsoltároskönyv Szenci Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira, Előszőr megjelent 1607-ben*, Magyar Közlöny Lap- és Könyvkiadó, Budapest, 2014 (Magyar Ritkaságok. Nemzeti Könyvtár).
- 17 Nem a teljes zsoltár magyarázata a célom, hanem rámutatás a liturgikus használatra és a változtatások bírálata, ezért nem hivatkozom a tanulmányozott kommentárookra sem.
- 18 Alkalmazkodhatott így az 1908-as revidált Károlyi kiadáshoz: *vajha ma hallanátok az ő szavát*.
- 19 *A Zsoltárok könyve*. Héber eredetiből fordította Kállay Kálmán. Debrecen, Városi nyomda, 1941.
- 20 Csomasz Tóth Kálmán: *A református gyülekezeti éneklés, Útmutató és adattár a próbaénekeskönyvhöz*, A Magyar Református Egyház kiadása, Budapest, 1950 (Református Egyházi Könyvtár XXV.), 174–196.
- 21 Lásd a részleteket Fekete Csaba: *Csomasz Tóth Kálmán és Hasper*

kapcsolata. Zsoltár 2003; Fekete Csaba: *Csomasz Tóth Kálmán prozódiai és stiláris igazításai a genfi zsoltszövegeken*. Zsoltár 2004. A Zsoltár, a Református Egyházzenészek Munkaközösségének folyóirata elérhető a Tiszántúli Református Egyházkerületi Nagykönyvtár honlapján: [www.silverd.drk.hu](http://www.silverd.drk.hu)

<sup>22</sup> Székely István (bizonyítással valamelyik magyarázó nyomán) hasonlóan fordít, azaz:

Melynek kezében vadnak az földnek minden titkossági:  
És az hegyeknek magossági övé.

<sup>23</sup> Az 1908-as revideált Károlyi szerint: *a hegyeknek magassági is az övéi*.

<sup>24</sup> A. Molnár Ferenc–Oszlászki Éva, *Szenci Molnár Albert zoltárainak szöveggyománnyozódásáról, A zoltárok eredeti és mai magyar református énekeskönyvben levő szövegének összehasonlítása (kommentárokkal)*, 2. jav. és bőv. kiad., Debreceni Egyetem, Magyar Nyelvtudományi Tanszék, Debrecen, 2012 (Nyelvi és Művelődéstörténeti Tanulmányok 14). Elérhetősége: [www.uni-miskolc.hu](http://www.uni-miskolc.hu) > cikkek > amolnar-oszlanszki-adatbazis

## Az igehirdetés hatásos illusztrációja Thomas G. Long homiletikájában

Ez a tanulmány a prédikációk hatásos illusztrálásának kérdését vizsgálja Thomas G. Long, népszerű kortárs észak-amerikai igehirdető és gyakorlati teológus homiletikája nyomán. Long az illusztrációk három alapvető fajtáját azonosítja: az analógiát, a példa típust és a metaforát. Ezek a tanulmányban Long igehirdetéseiből és egyéb munkáiból vett példákkal kerülnek bemutatásra és tárgyalásra. A tanulmány hét gyakorlati tanácsot is felsorakoztat a jól látható prédikáció elkészítéséhez. Long meglátásai nemcsak a kezdő lelképásztörök számára lehetnek hasznosak és inspirálóak, hanem a gyakorló lelkészeknek is. A tanulmány egyik legfontosabb forrása Long leghíresebb homiletikai szakkönyve, a *The Witness of Preaching*, amelyet nemrégiben magyar nyelvre is lefordítottak. A tanulmány kedvet ébreszthet a teljes mű elolvasására is.

This study deals with the question of effective sermon illustrations in the homiletics of Thomas G. Long, a popular contemporary North American preacher and professor of Practical Theology. Long identifies three basic kinds of illustrations: the analogy, the example type, and the metaphor. These are presented and discussed in this study with examples from Long's various sermons and other works. The study also lists seven practical pieces of advice for preparing a clearly visible sermon. Long's insights can be useful and inspirational not only to those new to the pastorate, but to the more seasoned pastors as well. One of the main sources of this study is Long's most famous homiletical book, *The Witness of Preaching*, which has recently been translated into Hungarian. This study can help awaken a desire to read this book in its entirety.

Jelen tanulmányban az igehirdetések illusztrációja fontosságáról írok, Thomas G. Long kortárs egyesült államokbeli presbiteriánus lelkész, gyakorlati teológus gondolatai nyomán. A tanulmány alapjául a szakdolgozatom szolgált, amelynek témája Long homiletikája volt.<sup>1</sup> Szakdolgozatom témaválasztásában az vezérelt, hogy szerettem volna jobban megismerni az Amerikai Egyesült Államok igehirdetési módszereit, különös tekintettel az elmúlt ötven évre, hiszen a legutóbbi időkgig ez egy kevésbé feldolgozott terület volt a magyar szakirodalomban.

Az amerikai igehirdetők közül azért esett Thomas G. Longra a választásom, mert ő az angolszász világ egyik legismertebb és legnépszerűbb igehirdetője. Egy 2018-as felmérés szerint a tizenkét leghatékonyabb angol nyelvű igehirdető között van, olyan nevek mellett, mint Haddon Robinson, Charles Swindoll, Timothy Keller és John Piper.<sup>2</sup> Long az atlantai Emory Egyetem Candler Teológiai Intézetének professzor emeritusa, ezt megelőzően a Princeton Egyetem és a Columbia Egyetem Teológiai Szemináriumán oktatott homiletikát.

Legjelentősebb homiletika szakkönyve a *The Witness of Preaching*,<sup>3</sup> amely szakdolgozatom írásakor még csak angol nyelven volt elérhető, azóta magyar nyelven is megjelent *A prédikálás tanúbizonysága* címmel.<sup>4</sup> Szak-

dolgozatomban az Új Homiletika mozgalom hátterén, több ismert amerikai gyakorlati teológussal összevetve mutatam be Long sajátos gondolatait. A bemutatott homiletikai gondolatokat Long igehirdetésein keresztül is szemléltettem, valamint jelen egyházi helyzetünk kontextusában is értékeltem.

Long homiletikájának egyik kiemelkedő pontja a prédikáció képességéhez való viszonya. Hosszú fejezetet szentel az illusztráció témakörének a *The Witness of Preaching* című könyvében is, amelyet röviden bemutatok igehirdetéseiből vett példákkal, majd hét jótanácsot fogalmazok meg a jól látható prédikációhoz Long útmutatása nyomán.

Úgy tűnik nekem, beállva a lelkészi szolgálatba, másfél év távlatából, hogy nemcsak a pályakezdő lelkész csodálkozhat rá Long meglátásaira, hanem a gyakorló lelkész számára is új nézőpontokat adhatnak abban a témában, hogy hogyan lesz a prédikáció illusztrációs része hatá-  
sossá.

### A prédikáció képessége

Long kiemeli, hogy sok tényezőt figyelembe kell venni a képek, történetek, tapasztalatok használatakor a prédikációban. Bonyolult teológiai és retorikai kérdésekre kell



választ adni, mert ezek az elemek a prédikációban nemcsak díszítőelemek, hanem a kommunikáció aktív alkotórészei is.<sup>5</sup>

Egyetértek Long-gal, hogy a képek és a történetek erőteljes hatást váltanak ki a prédikáció hallgatóiban. Egy jól megválasztott kifejező képre vagy egy megragadó személyes történetre hosszú évek múltán is emlékezni szoktak a hallgatók. Nem véletlen az sem, hogy Jézus is gyakran képekben és példázatokban tanított. A mindennapi életből vett példákkal hirdette, milyen az Isten országa vagy mit jelent az örök élet.

Mivel a prédikációban használt képeknek, történeteknek, példáknak erőteljes hatásuk van, ezért igehirdetőként meg kell értenünk, miként működnek, milyen hatást válthatnak ki a hallgatókban, és milyen közvetett üzenetet hordozhatnak az evangélium jellegét illetően. A képek, történetek, példák használatának lehet pozitív hozadéka, amikor valóban megvilágosítják és emberközelibbé teszik a teológiai üzenetet. De veszélyt is hordoznak, hiszen a hasonlatok, képek mindig pontatlanok, mindig torzítanak, ezért teljes mértékben nem képesek az evangélium bemutatására.

Fontos tehát tudnunk, mi a szerepe ezeknek az alkotóelemeknek az igehirdetésben. Erre a kérdésre a válasz Long szerint attól függ, hogyan vélekedünk a prédikáció általános céljáról. Míg korábban a homiléták szerint az igehirdetés célja a *meggyőzés* volt, a 19. században és a 20. század elejére a cél a *magyarázat* irányába tolódott el. Az igehirdetés e felfogás szerint az evangélium üzenetének logikus, tiszta, didaktikus és racionális bemutatása. A prédikátor feladata pedig az, hogy érthetővé és világossá tegye az evangélium igazságát. Ekkor került előtérbe az *illusztráció* szó a prédikációban fellelhető mindenféle szemléltető anyagra: történetekre, példákra, történelmi anekdotákra, szóképekre, természetből vett analógiákra, példaképként bemutatott személyekre, stb.<sup>6</sup>

Az illusztrációk elsődleges célja az volt, hogy segítsék a prédikáció fő gondolatának megértését, világossá tegyék az üzenetet. Az illusztrációkat úgy értelmezték ebben az időszakban, Spurgeontól kezdődően, mint amelyek *ablakok* az igére. A prédikációt tekintették a háznak, amelyet logikával felépítettek, az illusztrációk pedig a ház ablakai voltak, amelyeken át beáramolhatott a fény, a megértés.<sup>7</sup>

Long meglátása szerint az igehirdetés soha nem volt, és ma sem kizárólagosan egy „didaktikus, racionalista és gondolatilag orientált” cselekmény.<sup>8</sup> Az Új Homiletika mozgalom képviselőivel együtt Long is vallja, hogy a prédikálás a keresztyén közösségben zajló *esemény*, ezért nem lehet csupán tanításként értelmezni. Egyetértek Long-gal, hogy az igehirdetést nem lehet pusztán racionális módon értelmezni; sokkal inkább eseményként, ahol a kimondott szónak ereje van, és „nem tér vissza üresen” (Ézs 55,11). Még a legracionálisabb, legstrukturáltabb prédikációban is meg lehet hallani valami többet vagy éppen mást, mint a kitűzött gondolati cél, a didaktikus üzenet. Így az illusztrációk megtervezett funkciója sokszor célt téveszt, az igehirdető legjobb erőfeszítései ellenére is.

Az illusztráció „elviszi” az igehirdetést; képes elvinni a hátán az egész prédikációt, ugyanakkor képes vakvágányra is vinni azt. Gyakori tapasztalata az igehirdetőknek,

hogy az illusztrációk önálló életre kelnek, és elnyomják a prédikáció többi részét. Előfordul, hogy egy-egy illusztráció olyan hatásosra sikerül, hogy az igehallgatók le is ragadnak a képnél, és nem foglalkoztatja többé őket a prédikáció fő témája. A gyülekezetet általában jobban érdekli a szemléltető anyag a prédikációban, mint a felfűzött gondolatok sora, mivel a képek, történetek nagyobb kommunikációs erővel bírnak. Véleményem szerint ennek oka az is lehet, hogy a mai kort újra a képek dominálják, és a ma embere kezd ellustulni a gondolkodás terén.

Long azon a véleményen van, hogy teljesen újra kell gondolni a szemléltető anyagok szerepét a prédikációban. Minden szemléltető anyagnak több lehetséges funkciója is van a prédikációban, tehát a korábbi felfogással ellentétben nemcsak a fogalmak tisztázására használhatók. A szemléltető anyagok helyes kiválasztásához szükség van arra, hogy megvizsgáljuk az illusztráció típusainak a lehetséges funkcióit. Long az illusztráció három alaptípusát különbözteti meg: az analógiát, a példát és a metaforát.<sup>9</sup>

### Az analógia

Az analógia úgy működik a prédikációban, ahogy a hasonlat a mondatban. Egy bibliai példával élve: „Olyan az Úr kezében a király szíve, mint a patak vize: arra vezeti, amerre akarja” (Péld 21,1). Ebben a hasonlatban a király szíve kerül összehasonlításra a patak vizével. Két teljesen különböző dologról van szó, mégis egy dologban megegyeznek: mindkettőt Isten arra vezeti, amerre akarja. A király szíve felett is, és a patak vize felett is Ő az Úr.

A hasonlatok csak akkor működnek jól, ha egyértelmű a bennük szereplő két dolog összehasonlítási alapja. Ebből következik az analógiának mint illusztrációnak a célja: világos megértést teremteni a prédikáció egy gondolatának. Az analógia használatakor az élet egy általunk ismert aspektusát hasonlítjuk az evangélium egy megismerendő oldalához.<sup>10</sup> A több generációval ezelőtt íródott homiletikai kézikönyvek is többnyire az analógiára utaltak, amikor az illusztráció szót hangsúlyozták.<sup>11</sup>

Az analógiák talán a leggyakoribb típusú szemléltető anyagok a prédikációkban. Néha az analógiák teljes történetek, gyakrabban azonban csupán egyetlen képből állnak. Utóbbira egy példa Long egyik írásából: „Mint egy úszó, aki leborotválja a testét, hogy gyorsabban úszhasson a versenyen, mi is arra hívtunk el, hogy tegyünk félre minden akadályt, amely visszatart bennünket és »állhatatlansággal fussuk meg az előttünk lévő pályát« (Zsid 12,1).”<sup>12</sup>

Az analógiák hosszabb történetek is lehetnek. Erre egy példa Long már idézett tanulmányából, amelyben egy hadifogoly példájával szemlélteti, hogy a keresztyén hit és élet nemcsak abból áll, amit látunk, hanem abból is, amit hallunk.

Képzeld el például, hogy egy hadifoglyot, akit egy kegyetlen koncentrációs táborban tartottak fogva, egy nap az örök háza előtt vezettek el, és pont meghallotta, amint a rádióadásban kihírdették, hogy vége a háborúnak, az ellenség megadta magát, a fogvatartóikat legyőzték. Ez a fogoly, ha körbenéz, semmi jelét nem látja még ennek, csak kétségbeesést és szenvedést. Mégis, hallott valamit,



ami megváltoztatja az életet, hallotta a még nem látható győzelem szavát, amely radikálisan megváltoztatja mindazt, ahogy a valóságról gondolkodik. Ugyanígy van, állítja az igehirdető, az evangéliummal is, amely egy kimondott szó, és amely a fülünkbe jutva hitet gerjeszt a szívünkben, hitet, amely „a remélt dolgokban való bizalom, és a nem látható dolgok létéről való meggyőződés” (Zsid 11,1).<sup>13</sup>

Ebben az analógiában az a hangsúlyos, hogy a hit halászból fakad, és olyan dologra mutat, amely még nem látható, de már valóság. A hitéletben ugyanígy az örömhír meghallásából fakad a reménység és a meggyőződés, bár a remélt dolgokat még nem látjuk.

Mikor éri el az analógia a szándékolt célt a prédikációban? Mik a jó analógia feltételei? Long David Buttrick három pontos tesztjét javasolja ennek eldöntésére: 1. A prédikációban található gondolat és az illusztráció közötti analógiának világosnak kell lennie. 2. A tartalom szerkezete és az illusztráció formája között párhuzamnak kell lennie. 3. Az illusztrációnak illeszkednie kell a tartalomhoz, vagyis komoly gondolatokat nem szabad összepárosítani triviális vagy érzélgős illusztrációkkal.<sup>14</sup> Az analógia jó megválasztásához tehát egyértelmű alapra van szükség a lehetséges félreértések elkerülése végett, és az analógiának stílusában is illeszkednie kell a prédikációban kifejtett gondolat hangulatához.

### A példa

A példa típusú illusztráció úgy működik az igehirdetésben, mint a szinekdoché a mondatban, vagyis a rész utal az egészre. A példák elengedhetetlenek a prédikálásban Long szerint, mivel azokban öltenek testet a teológiai fogalmak, mint például a kegyelem, a reménység, a hit. Természetesen egy példával sem tudjuk teljes mértékben lefedni egy ilyen fogalom jelentéstartalmát, csupán rámutathatunk velük a nagyobb igazságra. A példák legfőbb célja nem a megvilágosítás, hanem előízt adni az igehallgatók számára arról a valóságról, amire utalnak.<sup>15</sup>

Álljon itt egy példa Long egyik prédikációjából, amelynek alapigéje a süketnéma meggyógyításáról szóló történet (Mk 7,31–37). Saját életéből hozott példával azt emeli ki, hogy az egész emberiség süket az evangélium meghallására.

Tudom, mit mond az evangélium a konzumerizmusról. Tudom, hogy az evangélium szerint a konzumerizmus nemcsak a vásárlásról és tulajdonlásról szól, hanem bálványimádás is; egy olyan erő, amely a szolgaság szorításában tart, és becsap a jelentésről, reménységről, örömről szóló hazugságaival. Tudom, mit mond az evangélium a konzumerizmusról. De amikor egy *Best Buy* üzletben vagyok, van egy pillanat, amikor a 84 hüvelykes képátlójú, ultra HD-s televízió így szól a szívemhez: „Hiszem, hogy örömet tudok neked szerezni és teljessé tudom tenni az életedet.” Tudom, mit mond az evangélium a konzumerizmusról – csak nem vagyok képes meghallani azt.<sup>16</sup>

Így folytatja Long a példát:

Tudom azt is, mit mond az evangélium a gondokról. Azt mondja, hogy amikor erős szél fúj és magasra csapnak a hullámok, ne félj! Isten megtestesült *shalom*-ja itt van velünk. Tudom, mit mond az evangélium a gondokról. De

amikor látom, hogy a szomszédaim bajban vannak a lakáshitelükkel, elveszítik a házukat, amikor aggódom, hogy a gazdaság megint össze fog omlani, még fájdalmasabban, mint korábban, amikor látom a szeretett gyülekezetemet, ahogy a gyanakvás szelében és a gyűlölet hullámán széttrörik, akkor valami feltör belőlem és azt kiáltja: „Uram, nem törödsz azzal, hogy elveszünk?” Tudom, mit mond az evangélium a gondokról. Csak nem vagyok képes meghallani azt.<sup>17</sup>

Majd így folytatja, egy újabb oldalról megvilágítva, mit jelent, hogy mindannyian süketek vagyunk az evangéliumra:

Tudom, mit mond az evangélium a reménységről. Tudom, hogy Jézus a síron kívül állt, legyőzte a bűnt és a halált, és azt mondta: „Ne féljetek!” De amikor az idősödő apám arcába nézek, vagy amikor a tükörbe nézek, vagy amikor a feleségemre, a gyermekeimre és az unokáimra gondolok, tudom, hogy mindegyik szeretetteljes kapcsolat annyira törekeny, hogy valami mélyen megremeg bennem, és félek. Tudom, mit mond az evangélium a reménységről. Csak nem vagyok képes meghallani azt.<sup>18</sup>

Ezzel a példával Long három oldalról bemutatva azt a teológiai igazságot szemléltette, hogy az egész emberiség erendően süket az evangélium meghallására. A példában csupán egyetlen ember – önmaga – életének egy-egy területét nevezi meg, mégis a részleges rámutat a teljes egészre.

Long kimondja, hogy nincs jogunk ahhoz, hogy bármely emberi megtapasztalásra rámutatva azt állítsuk, hogy az teljesen felfedi az evangélium igazságát.<sup>19</sup> A példák pontosan azért példák, mert csak egy részt mutatnak be az egészből. Ezen kívül a teljes egészet nem is ismerjük, hiszen azt készítette el az Isten az őt szeretőknek, „amit szem nem látott, fül nem hallott, és ember szíve meg sem sejtett” (1Kor 2,9). Pál apostol azt is hozzáteszi, hogy „most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre” (1Kor 13,12) és „töredékes az ismeretünk” (1Kor 13,9). Az evangélium ígéretei a jövőre vonatkoznak, azok beteljesedésére még várunk kell.

A példák használata minden hiányosság és veszély ellenére is elhagyhatatlan az igehirdetésből. Ezáltal válik még megfoghatóbbá az evangélium üzenete. Ha Isten maga is megtestesült Jézus Krisztusban, a mi üzenetünknek is teszt kell öltenie a mindennapokból vett példákon keresztül.

### A metafora

A metafora egy számunkra ismerős dolgot azonosít egy ismeretlen névvel. A közlendőt érzelmi ráhatással teszi befogadhatóvá a hallgató illetve olvasó számára. A Biblia is alkalmazza ezt a stílus-élénkítő eszközt. Isten Igéjét például kardnak mondja: „Isten igéje élő és ható, élesebb minden kétélű kardnál” (Zsid 4,12), vagy egy másik helyen „a Lélek kardja, amely Isten beszéde” (Ef 1,6).<sup>20</sup>

A metafora Long szerint az illusztrációk legritkább fajtája, egyben talán a legveszélyesebb is, hiszen feláldozza a világosságot, pontosságot a képzelet kedvéért, így több jelentés is születhet belőle. Ennek viszont az lehet a következménye, hogy összezavarja a hallgatóságot, ami miatt a

prédikátorok ódzkodnak használatától. Fontos, hogy a metafora jól ki legyen dolgozva, hogy az igehallgatók össze tudják kapcsolni a prédikációval. Ha meg kell magyarázni a metaforát prédikáció közben, akkor az célt tévesztett, elveszti erejét, nem is érdemes használni.<sup>21</sup>

A metafora típusú prédikációra egy példa Long egyik prédikációjából, amely a Columbia Teológiai Szeminárium diplomaosztó ünnepségén hangzott el 2006-ban:

Az egyik igehirdetői kurzusomon volt egy tanítványom, aki egy belvárosi lelkész fia volt. Az egyik karácsonyi szünetben tanítványom otthon volt a családjánál, és az egyik délutánt azzal töltötte, hogy édesapjával a szolgálatról beszélgetett. A tanítványom megosztotta, mit tanult éppen a szemináriumban, édesapja pedig a belvárosi szolgálat nehézségeiről beszélt, valamint az igazságosságért való küzdelemről az egyházban és az egyházon keresztül.

A beszélgetés későig elnyúlt, ezért apa és fia elhatározta, hogy kimennek a szabad levegőre és sétálnak egyet a környéken. Séta közben tovább beszélgettek, majd a vége felé közeledve azt mondta az apa: „Majdnem vacsoraidő van. Hívjuk fel a pizzériát és rendeljünk egy pizzát házhoz szállítással! Amire hazaérünk, megérkezik.” Így aztán elsétáltak a legközelebbi utcai telefonhoz, ám ott egy hajléktalan ember állta útjukat.

„Van aprójuk?” – kérdezte a férfi.

Az apa mélyen a zsebébe nyúlt, majd két teli marok aprópénzt nyújtott felé. „Tessék, vegye el, amire szüksége van!” – mondta a hajléktalan embernek.

„Hát akkor elveszem az egészet!” – mondta a meglepett férfi, és belesöpörte az összes aprót a kezébe, majd megfordult és elsétált.

Mielőtt azonban messze ért volna, tanítványom édesapja észrevette, hogy nem maradt semmi aprója a telefonhíváshoz. „Elnézést!” – kiáltott a hajléktalan férfi után. „Épp telefonálni készültem az utcai telefonkészülékről, de Önnek adtam az összes aprómat. Tudna adni egy negyed dollárost?”

A hajléktalan férfi megfordult és visszaindult apa és fia felé. Kinyújtotta a kezét és azt mondta: „Tessék, vegye el, amire szüksége van!”

Bepillantasz Isten országába, ha egy picit hunyorogsz, hogy meglásd azt. Ez nem a nyertesek és vesztesek régi világa; az a világ múltóban van. Ez a megszülető új világrend. Ezek az emberek nem adományozottak, hanem barátok, akik azt mondják egymásnak: „Tessék, vedd el, amire szükséged van!”<sup>22</sup>

Ez a történet Isten országának működését mutatja be metaforikusan. A hétköznapi életből merít, emberi kapcsolatokon keresztül világít rá az Isten országában uralkodó új szeretetrendre, megváltozott kapcsolatokra.

## **7 gyakorlati jótanács a jól látható prédikációhoz**

Végezetül hét gyakorlati jótanácsot szeretnék megfogalmazni, amelyeket szakdolgozatom írása közben szűrtem le magamnak Long írásait olvasva. Úgy gondolom, hasznára válhat kezdő és tapasztalt igehirdetőknek egyaránt.

1. A prédikációírás során minden használni kívánt teológiai fogalomnál illetve állításnál tegyük fel a kérdést, hogy milyen következményekkel járna az igehallgatók életében, ha komolyan vennék ezeket az állításokat. Ez egy rendkívül időigényes és fáradságos munka, mégis elkerülhetetlen, mert így lesz igazán gyülekezetszerű a prédikáció. Ezen a ponton tehát nem szabad időt spórolni, ha szeretnénk, hogy az igehirdetés gyümölcsöt teremjen a hallgatók életében.

2. Mivel a prédikációk sokkal több analógiát tartalmaznak, mint például, törekedjünk arra, hogy nyitott szemmel és fülle járjunk a világban, és tudatosan gyűjtsük a példákat lehetséges illusztrációknak.

3. Gyakori kritika az igehirdetésekkel szemben, hogy túlságosan dogmatikusak, nem összekapcsolhatók a való élet problémáival. Ezért fontos úgy hirdetni Isten Igéjét, hogy az igehallgatók képesek legyenek az életet összekapcsolni a dogmával, és fordítva. Ez nem jelenti azt, hogy a dogma mindenképp fölötte áll. A dogma, mint zárt rendszer soha nem állhat véleményem szerint Isten Igéje fölötte, amely „élő és ható” (Zsid 4,12), így a prédikációban is a dogmának, a rendszeres teológiának ellenőrző és alátámasztó szerepe lehet csupán. Isten az élet Istene, aki az élet pártján áll. Az ember alkotta dogmák csak segítő szerepet játszhatnak abban, hogy megértsük és helyesen hirdessük az ő Igéjét.

4. Erősítsük magunkban a bizonyosságot, hogy az evangélium hirdetése „az Ige, amely megnyitja a jövőt” (Moltmann)! Ellenkező esetben csak hangzatos életvezetési tanácsokat, a pozitív gondolkodás mantráit, vagy pszichológiai megoldásokat fogunk hirdetni a szószékről.

5. Személyes, az igehirdető életéből vett történeteket és tapasztalatokat úgy osszunk meg, hogy mi nem a főszereplők vagyunk azokban, csupán az elbeszélők. Így el tudunk távolodni kissé a történettől, és lehetővé tesszük az igehallgatók számára, hogy ne ránk figyeljenek, hanem személyesen is megérintődhessenek. Ezt a technikát Pál apostol is használta, amikor az elragadtatásáról beszélt (vö. 1Kor 12).

6. Ne akarjunk minden igehallgató helyzetéhez alkalmazkodni az illusztrációk kiválasztásánál! Azzal csak azt érnénk el, hogy általánosságokat hangoztatunk, pedig az illusztráció lényege éppen az, hogy konkrétságában szól az igehallgatóhoz.

7. Ne ugyanabból a világból merítsük mindig az illusztrációkat a prédikációinkhoz! Próbáljuk meg szélesíteni a repertoárunkat, tőlünk idegen területekről is gyűjtsünk példákat, tapasztalatokat. Ha hétről hétre, hónapról hónapra mindig ugyanabból a körből merítjük az illusztrációinkat, lesznek olyanok, akik egyáltalán nem fognak tudni kapcsolódni azokhoz.

## **Összegzés**

Az igehirdetés illusztrációjáról elmondottak, valamint a felsorolt jótanácsok abban sűrítethetők össze, hogy szeressük Isten Igéjét, és szeressük az embereket, akiknek hirdetjük azt. Akkor meg fogjuk találni a helyes utat a prédikáció elkészítéséhez, az illusztrációk megfelelő kiválasztásához.

A Thomas G. Long homiletikai munkásságáról elvégzett kutatás fontos hozzájárulás lehet ahhoz a diskurzushoz, ami a magyar teológiai közvéleményben és szakirodalomban folyik az igehirdetés megújításáról, a homiletika és a homiléta szerepéről. Úgy gondolom, mindenképpen érdemes behatóbban megismerkednünk Long munkásságával Magyarországon is. Most, hogy már magyar nyelven is elérhető legfőbb homiletikai szakkönyve, *A prédikálás tanúbizonysága*, nincs akadálya, hogy az a homiletikai oktatásunkon belül is megjelenjen mint kötelező olvasmány. Hiszem, hogy a következő lelkipásztori nemzedék is nagy haszonnal tudná forgatni ezt a könyvet az igehirdetői szolgálatra készülve. Ugyanúgy inspiráló lehet a már régóta szolgáló lelkészek számára is ez a nagy lelkigondozói gonddal megírt és átadott homiletikai tudás.

Szabó Beatrix

#### JEGYZETEK

- 1 SZABÓ, B.: *Thomas G. Long homiletikájának jellegzetes vonásai*, Szakdolgozat, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2019.
- 2 BOYD, S.: *12 Most Effective Preachers Survey*. Letöltve: <https://www.baylor.edu/truett/index.php?id=951204>, letöltés dátuma: 2018. szeptember 21.
- 3 LONG, T. G.: *The Witness of Preaching*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2016.

- 4 LONG, T. G.: *A prédikálás tanúbizonysága*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2019. Bízom benne, hogy vágyat ébreszték ezzel a munkámmal az egész könyv elolvasásához. Nagyon fontos és hasznos irodalom lehet minden igehirdető számára!
- 5 LONG, T. G.: *The Witness of Preaching*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2016, 225.
- 6 i. m., 226–227.
- 7 i. m., 227–228.
- 8 i. m., 228.
- 9 i. m., 230.
- 10 i. m., 231.
- 11 i. m., 233.
- 12 LONG, T. G.: What Cloud? What Witness? A Preacher's Exegesis of Hebrews 12:1–2, in: *Word & World* 28.4, 2008, 356.
- 13 i. m., 354.
- 14 BUTTRICK, D.: *Homiletic: Moves and Structures*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, 133.
- 15 LONG, T. G.: *The Witness of Preaching*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2016, 236–237.
- 16 LONG, T. G.: Whose Work? Whose Healing? Mark 7:31–37, in: *Journal for Preachers* Pentecost 2015, 35.
- 17 uo.
- 18 i. m., 35–36.
- 19 LONG, T. G.: *The Witness of Preaching*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2016, 242.
- 20 CZANIK, P.: Metafora, in: Bartha T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*. 2. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2004, 207.
- 21 LONG, T. G.: *The Witness of Preaching*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2016, 244–247.
- 22 LONG, T. G.: Making Friends, in: *Journal for Preachers* Pentecost 2007, 56.

## Igeszerű igehirdetés

Ez a tanulmány<sup>1</sup> azt a kérdést feszegeti, mitől igeszerű/biblikus az igehirdetés. Ravasz László négy igehirdetésének ismertetésével kezd, és kritikai értékelésével folytatja abból a szempontból, hogy mennyire veszik figyelembe a történeti és szövegösszefüggést. Arra a következtetésre jut, hogy a „biblikus/igeszerű” jelző félrevezető. Protestáns gyülekezetek ezt általában a Biblia tanításával összhangban levőként értik, egy igehirdetés azonban lehet „igaz” ebben az értelemben anélkül is, hogy kapcsolódna a textushoz. A cikk ezután röviden összefoglalja, mit mond Ravasz a homiliáról és sermőről, mielőtt a biblikus igehirdetésre tett néhány észrevétellel és egy igehirdetéssel zárulna.

This study examines the question of what constitutes a biblical sermon. It starts by summarizing László Ravasz's four sermons and, then, provides a critical evaluation of each from the perspective of contextuality. It is argued that „biblical” is a misleading term of these sermons. In popular Protestant understanding, it usually describes a sermon in line with the Bible's teaching. A sermon can, however, be „true” in that sense without being related to the text of the sermon. Finally, Ravasz's view of homilia and sermo is delineated before some remarks as to biblical sermons are made and a full-text sermon is given as an exemplar.

### 1. Bevezetés: Az igeszerű igehirdetés

Mit értünk igeszerű, biblikus igehirdetésen? Protestáns gyülekezetek általában azt, hogy ami az igehirdetésben elhangzik, azt a Biblia alátámasztja, teológiailag megáll. Természetesen teológiai és kegyességi különbségek vannak a tekintetben, ki mit tart biblikusnak, ám az általános felfogás a Biblia tanításával egyező igehirdetést tartja igeszerűnek. Ezt igehirdetési hagyományunk és neves igehirdetők

és homiléták is megerősítik. De vajon maradéktalanul igeszerű-e az az igehirdetés, amely a Biblia tanításával összhangban van, amelyik nem mond eretnokséget?

Előrebocsátom, hogy kritikai megjegyzéseimmel semmiképpen sem akarom azt állítani vagy azt a látszatot keltetni, hogy csak egyféle igehirdetés a megfelelő. Meggyőződésem, hogy többféle jó igehirdetés lehetséges, mindegyik módszernek megvan a maga erőssége és gyengesége. Az alábbiakban először Ravasz négy igehirdetését

ismertetem a szinte áttekinthetetlen választékból, hogy szemléltessem, mit értünk biblikus igehirdetésen. Egy ószövetségit és három újszövetségit (kettőt az evangéliumokból, egyet a levelekből) választottam.<sup>2</sup> Amikor ezeket azután értékelem, nem átfogó értékelésre vállalkozom, hanem néhány meghatározott szempont szerint vizsgálom a választott igehirdetéseket az igeszerűség-biblikusság fogalmával. Magam nem lévén homiléta, szempontjaim nem homiletikaiak lesznek, hanem inkább biblika-teológiaiak. Ezért talán kérdéses, mennyire tárgyyszerűek észrevételeim egy olyan homilétával szemben, aki a századforduló magyar liberalizmusában nőtt fel, azzal tusakodik, de annak még szemmel láthatólag nem, vagy nem teljesen fordított hátat a barthi teológia hatására. Ugyanakkor némelyik igehirdetésén világosan érződik a barthi teológia, míg korai homiletikájáról ugyanez nem állítható.

Az értékeléshez segítségemre lesz Ravasz homiletikája, ui. Ravasz azon kevés magyar igehirdető közé tartozott, aki igehirdetési elveit egy mindmáig hasznos könyvben rendszerezte.<sup>3</sup> Az igehirdetések értékelése után röviden összefoglalom, mit mond Ravasz a homiliáról és sermőről, mielőtt az igeszerűbb igehirdetésre hoznék példát.

## 2. Ravasz négy igehirdetése

### 2.1 A szent mag, Ézsaiás 6,9–13

Az igehirdetés a mohácsi vészre emlékezik, és fő kérdése: „*Hogyan neveli Isten a magyar nemzetet?*”<sup>4</sup> Ravasz az I. pontban a magyar nép erényeivel kezdi, majd hibáit sorolja fel. Önpusztító hibáit számba véve megállapítja: „Ettől félti Isten a magyart és ettől akarja megmenteni. Azért tette népévé, fogadta be szövetségébe, oltotta bele a Krisztusba, hogy itt ezen a földön megsokasodjanak az Ő csodái, Krisztust élje, ábrázolja, dicsérje és vallja a magyar. Istennek volt, van és mindig lesz terve, ígérete, kedves gondolata az Ő országának magyar tartományáról.”<sup>5</sup>

A II. pont a nemzet hibáiról, helyesebben hibájáról szól. Ravasz a fő nemzeti bűnnek a haszonleső széthúzást tartja. Amíg ez fennáll, addig „*e föld is puszta lesz, az Úr az embert messze elveti.* [...] Mohács és Trianon: Isten csúffá tette, porig alázza, törkölyé taposta a magyart. Tagjai leszakadtak véres cafatokban, csontjait pozdorjává üti a véres, óriás tiló, a történelem ítélete!”<sup>6</sup>

A mohácsi vésszel azonban „Isten még nem mondotta ki az utolsó szót. Széttörik a nemzet egy óriás katasztrófában, de megmarad a szent tizedrésze. Lehet, hogy ez is oda lesz, de a letört cser alul nőni kezd a friss, drága hajtás, a leégett terpentinfák gyökeréről felfele tusakodik egy pici vörös gally, akkora, mint egy lángnyelvecske. Az ígéreték és a jövőendő *szent magja ez*”, kapcsolódik Ravasz a III. pontban ismét az ézsaiási ígéhez, mielőtt a magyar reformációt méltatná.<sup>7</sup>

Az utolsó, IV. pontban Ravasz a Trianon utáni Magyarországra tér. E Mohácsnál is nagyobb „katasztrófa után legnagyobb és legfontosabb kérdés, megkeresni és megtalálni *Isten dézsmáját, a szent magot.*”<sup>8</sup> Miután „Magyarországot bűnei rontották meg, bűneitől önismeret és töredelem nélkül nem szabadul meg soha.”<sup>9</sup> Tehát a szent mag a bűnbánat népe, amely kisebbségben, láthatat-

lanul, de Isten kiválasztottjaként, hívó hazafik közösségeként a jövő záloga.<sup>10</sup>

### 2.2 Az Ige testté lett, János 1,1–4.14–18

Ravasz igehirdetésének bevezetésében arról a hiábavaló és bálványimádó emberi próbálkozásról beszél, mellyel az „ember Istent bírni akarja.” „Isten azonban nem rejti el örökre magát. Megmutatja, ki Ő. Ígében mutatja és mondja meg. Isten az ő Ígésében lép önmaga kikutathatatlan világából a kijelentés napfényes mezőire.”<sup>11</sup> Ezzel Ravasz már a reformátori és újreformátori kijelentéstan és igeteológia képviselőjeként szólal meg.

A bibliai szakasz félreérthetetlen mondanivalója: az Ige testté lett Jézusban. „Ez azt jelenti, hogy egy élő személyiség, mint gyermek, mint ifjú, mint férfi, jászolbölcsőben és keresztben, úton járva és királyként megérkezve, így beszélhet hozzád: Akarod tudni, kicsoda Isten? Nézz reám. Akarod tudni, milyen az Isten? Amilyen én vagyok.”<sup>12</sup> Ez a testet öltés nagyszerű homiletikai összefoglalása.

„Három fokon, három summában mondja el az üzenetet” a testté lett Ige: 1) a kegyelmes és 2) keresztben szenvedő Istenről, aki 3) „gyökere és tőkéje legyen egy egészen új életnek: a mi új életünknek.”<sup>13</sup> Jézus először a jászolban született meg, másodszer a szívünkben kell megszületnie: „Hiába született meg a jászolban, ha nem született meg a szívvedben és szívvedben csak akkor és úgy születhetik meg, ha letérdepelsz a jászol elé.”<sup>14</sup>

Végezetül pedig így foglalja össze karácsony lényegét: „A karácsonyi evangélium arról szól, hogy lehet szeretni, hogy szeretni szép és szeretni jó. Ígéret arról, hogy amikor Isten után terjesztjük ki a kezünket, atyai kar ölel át és atyai ölbe hajtjuk a fejünket. Az Egyszülött Fiú az Atya keblére von.”<sup>15</sup>

### 2.3 Érdekből való keresztyénység, Apostolok cselekedetei 5,1–12

„Vannak emberek, akik érdekből keresztyének.”<sup>16</sup> Ravasz már az első mondatban világossá teszi: Anániás és Szafira a mohóság és nyerészkedés intő példái. Ebben az igehirdetésében a látszatkeresztyének látszathitétől óv. Bennünket is fenyeget az anyagi mohóság, az előléptetéshez kötődő nyerészkedés. „De a legirtózatossabb formája az, amikor valaki anyagi érdekből lesz egy egyháznak a szolgálója. Minden gondolata a pénz s maga nem hisz abban, amit pénzért hirdet.”<sup>17</sup> Ettől a bűntől csak az „őszinte bűnbánat az, ami megment”.<sup>18</sup>

Itt könnyű lenne olcsó moralizálásra váltani, ám Ravasz messziről kerüli ezt a kelepécét. „Végül Anániás és Safira legfőbb hibáját abban kell találnunk, hogy hitükkel Istent állították a maguk szolgálatába. Isten csak eszköz volt rájuk nézve s nyerni akartak általa pénzt, tekintélyt, egy szóval anyagi és erkölcsi javakat, sőt még ennél is többet: üdvösséget.”<sup>19</sup>

Ravasz leszűri a tanulságot: „a szívekben burjánzó anániási és safirai vétkekkel szemben milyen dicsőséges és végleges megoldást ad az isteni kijelentés, amelyet a református hitvallás fogalmazott meg a legtisztábban”, amely „szerint ingyen ajándékkal kaptuk Istentől az életet; ingyen ajándékkal az Ő boldog ismeretét, merőben ingyen ajándékkal azt, hogy Ő üdvösségre hívott el minket, akkor, amikor



még sem ég, sem föld nem volt formálva.”<sup>20</sup> A záró gondolat pedig: „Minden az Istené, csak Ő az enyém.”<sup>21</sup>

### 2.4 Lélek és élet, 1Korinthus 12,13

Pünkösdi igehirdetésében Ravasz a Szentlélekről, az élet lelkéről beszél. A „Szentlélek maga az élet, mégpedig az igazi, az örökkévaló Élet, a legnagyobb jó, ami Isten kegyelméből részünkre jut”, határozza meg mondanivalóját a bevezetésben Ravasz.<sup>22</sup> A klasszikus, hárompontos igehirdetésben ezek után először ennek egyéni („személyes”), majd közösségi vonatkozásairól beszél.

Az egyén élete megkezdődik, majd véget ér. A múltadóság, pusztulás az örök élet és újjászületés vágyát eredményezi. És ahogy az egyének, úgy a közösségnek is életre van szüksége: „minden arra utal, hogy egy magasabbrendű életnek és léleknek kell elkövetkeznie, különben ezzel a mi mostani nyomorult életünkkel veszedelembé és kárhozatba jutunk”.<sup>23</sup>

Ezek után tér rá Ravasz a harmadik pontban magára a pünkösdi evangéliumra, amely abban ragadható meg, „hogyan van Szentlélek, amely Istennek a lelke, s éppen ezért van olyan élet, amelyik Istennek az élete. Élet, amelyik mindenkifölött örökkévaló, amelyik tiszta és tökéletes, lélek, amelyik életet teremt és ezt az életet örökre meg is tartja.”<sup>24</sup> Az élet Lelke „megragadja és újjászüli személyiségünk legbensőbb magvát” éppúgy, mint „a közösségi viszonylatokat is.”<sup>25</sup> Befejezőként Ravasz arra buzdít, hogy „Nagy sietséggel, teljes átadással, boldog hálaadással tegyünk róla, hogy itattassunk meg Szentlélekkel s kereszteltessünk egy testté, a Krisztus dicsőséges testévé!”<sup>26</sup>

## 3. Mi igeszerű?

### A négy igehirdetés értékelése

Ahogy említettem, a magyar protestáns közgondolkodásban biblikus az, ami a Biblia egészével összhangban van. Azonban egy igehirdetés lehet teológiai helyes úgy is, hogy csak csekély módon kapcsolódik a felolvasott bibliai szakaszhoz, vagy –urambocsá!–köszönőviszonyban sincs az igehirdetési textussal. A kérdésem tehát, amit Ravasz igehirdetési segítségével kívánok boncolgatni: Hogyan használja az igehirdetés a felolvasott bibliai szakaszt? Mennyire veszi figyelembe a történelmi és szövegösszefüggést?<sup>27</sup> Mennyire hű az igehirdetés a szakasz szándékához, (eredeti) mondanivalójához? Vegyük sorra a négy igehirdetést.

#### 3.1 Ézsaiás 6,9–13

Minden keresztyén meggyőződése, hogy nemzetével Istennek terve van. Ám hogy az ószövetségi Izráelen kívül Isten más nemzetet is ténylegesen szövetségébe fogadott volna, megalapozott teológiai kétségeink lehetnek.

Emellett ószövetségesként az ézsaiási igehirdetésben két dolog ütötte meg azonnal a szemem. Az első az ézsaiási szakasz kontextusának teljes hiánya.<sup>28</sup> Gondolok itt a történelmi és szövegösszefüggésre. Ézsaiás igen vesztértes időkben prófétált a Kr. e. 8. sz. második felében Júdában. Az Asszír birodalom évtizedekig fenyegette, majd végleg el is nyelte az északi szomszédot, Izráelt 722-

ben. Erre Ravasz még csak nem is utal, noha mondanivalóját erősíthette volna.<sup>29</sup>

Ami a szövegösszefüggést illeti, Ézsaiás könyvének 1–5. fejezete Júdát és Jeruzsálemet ostromozza bűnei miatt (a 2. és 4. rész egy-egy üdvprófeciája szakítja csak meg az ítéletes prófeciákat): idegen hatalmakkal való szövetség, bálványimádás, társadalmi igazságtalanság, elnyomás, képmutató vallásosság. Ezek után kapja a 6. részben a próféta elhívását (736-ban). Annak tudatában kell hirdetnie Isten üzenetét, hogy Júda nem fog engedelmessé válni. Ézsaiást tehát Isten paradox küldetéssel bízta meg (6,9–13). Isten bejelentett ítéletének legfőbb oka Júda engedetlensége: a nép többszörösen is megszegte a szövetséget Istennel. Ám ahelyett, hogy bűnbánatot tartana, Júda meggyőződése, hogy Isten választott népeként Isten megmenti, nem fogja ítélet érni. Ézsaiásnak az első 39 fejezete Isten Júda elleni ítéletét sulykolja, ami 586-ban be is következett.

Másodszor, az Ézsaiás 6,9–10-et mind a négy evangélium (Mt 13,13–15; Mk 4,11–12; Lk 8,10; Jn 12,40) és az Apostolok cselekedetei 28,26–27 is idézi. Az Újszövetségben éppúgy, mint eredeti összefüggésében Isten üzenetének a sorsát tárja fel a talányos prófécia. És ahogy az Ószövetségben, úgy az Újszövetségben is Izráel megkegyelmezett szívét leplezi le: a választott nép engedetlenségében és nacionalizmusában előjogot formál Istenre és szabadítására. Ennek elkerülhetetlen következménye a Kr. e. 586-ban, ill. Kr. u. 70-ben bekövetkezett isteni ítélet. Tekintve a korabeli magyar nacionalizmust, ezek a szempontok talán Ravasz hallgatóságának is hasznosak lehetnek volna.

#### 3.2 János 1,1–4,14–18

A János 1-ről elhangzott igehirdetés üzenetéről elmondható, hogy a karácsony valóban mit sem ér, ha tartalma nem válik személyessé. Az evangélium személyessé tétele árán ebben az esetben azonban annak individualizálása: hogy a Messiásnak követői szívében kell megszületnie, egyetlen 1. századi zsidónak, zsidókeresztyénnek nem jutott volna eszébe. Ezen csak csekély mértékben segít, hogy egyetlen mondat erejéig Ravasz a megtestesülés ekkológiájának következményeit taglalva használja metaforaként Jézus születését: Krisztusnak másodszor bennem és benned kell megszületnie, hogy megtestesüljön bennünk, az egyházban.<sup>30</sup>

Istennek a názáreti Jézusban megmutatott kegyelmével minden keresztyén egyetért. Ám felvetődhet bennünk, biztosan az-e a János 1 üzenete, amit Ravasz megragad, amikor az Apostoli hitvallás szavaival összegzi karácsony lényegét: „Azt, hogy az Íge testté lett, semmiféle más módon elképzelni, kivinni, megalkotni, előírni nem tudjuk, mint ahogy Isten végbevitte: fogantaték Szentlélektől, születék Szűz Máriától.”<sup>31</sup> Vajon ez-e a legszerencsésebb összefoglalása János bevezetésének, amely evangélium Mátéval és Lukáccsal ellentétben nem beszél szüztől születésről? Jánost nem maga a karácsonyi történet, hanem a testet öltés teológiai jelentősége érdekli.

Az ézsaiási igehirdetéshez hasonlóan itt is az lehet a benyomásunk, hogy Ravasz a János 1 történelmi-kulturális és irodalmi kontextusát figyelmen kívül hagyta. Nem utal

a *logosz*-ra mint a hellén gondolkodás egyik princípiumára,<sup>32</sup> sem a Genézis 1-re, melynek kezdő sorait visszhangozza János kezdő mondata. Az 5–13. vers kihagyása csak erősíti benyomásunkat: érthetetlen a szakasz megcsonkítása.<sup>33</sup>

### 3.3 *Apostolok cselekedetei 5,1–12*

Anániás és Szafira történetével Ravasz kora és korunk keresztyénységének érzékeny pontjára tapintott rá, az érdekeresztyénség kérdésére. Helyes és igaz, amiket mond, ám a szövegösszefüggés komolyan vételével itt is hasznos összefüggésekre figyelhetett volna fel. Helyesen utal ugyan az 5Mózes 15,4-re („Ne legyen köztetek szegény, hiszen gazdagon megáld majd téged az ÚR azon a földön, amelyet Istened, az ÚR örökségül ad neked, hogy birtokba vedd”), amelynek beteljesítője a jeruzsálemi messiási közösség (ld. ApCsel 4,34; ez a gondolat Ravasznál elsikkad), ám a történet összefüggésére nem figyel kellőképpen. A 4. rész Barnabás említésével zárul, aki eladván földjét „elhozta a pénzt, és letette az apostolok lába elé” (4,37). Anániás és Szafira tette ennek épp az ellenkezője, amely emellett Ákán bűnére (Józs 7,1–26) emlékeztet.<sup>34</sup> A jeruzsálemi gyülekezetet az ószövetségi próféciák és váradalmak beteljesítőjeként a házaspár cselekedete veszélyeztette. Péter ítélete ezt a veszélyt hártotta el.

### 3.4 *IKorinthus 12,13*

Talán ennél az igehirdetésnél a legtapinthatóbb a kontextus hiánya. Sem a város kulturális meghatározottsága, a gyülekezeti kontextus, sem a szövegösszefüggés nem játszik szerepet az igehirdetésben. Ami a gyülekezeti háttérrel illeti: Korinthusban sem általános bajok okoztak feszültséget, hanem a gyülekezet egységét megrontó konkrét vizályok. Ezek eredményezték azt, amit Ravasz az élet hiányaként jellemez. Az élet hiánya azonban világosan érzékelhető tünetekben jelentkezett: a gyülekezet tagjai pártokra szakadtak, megvetették és rangsorolták egymást lelki ajándékaiknak és vélt vagy valós érettségüknek megfelelően. Röviden: a Messiás testét, a gyülekezetet megosztották, működését ezzel ellehetetlenítették – a korinthusi gyülekezet nem tudta betölteni küldetését.

Ez egyértelmű pusztán a 12. részt olvasva is. A Lélek sokféle ajándékának célja, hogy a gyülekezet megfelelően működjön. Ahogy a test egyetlen tagja sem dicsekedhet azzal, hogy fontosabb a többinél, úgy a gyülekezet tagjai is csak a többi taggal összhangban képesek ellátni feladataikat. A 12. fejezet summája: Becsüljétek meg egymást! Ezek után tér rá Pál a „legkiválóbb útra” (12,31), a szerezetre a 13. részben.

### 3.5 *Összegzés*

Ravasz nem véletlenül volt a múlt század egyik legnagyobb hatású magyar igehirdetője. Igihirdetései mind remekül felépítettek, könnyen követhetőek és megszólítóak. A teológiai gondolatokat hozzáférően fejt ki, de úgy, hogy ez nem megy az érthetőség rovására: számára az üzenetnek a hallgatósághoz való eljuttatása elsődleges fontosságú. Mindezt élénk képekkel, hatásos szónoki eszközökkel és gyönyörű nyelvezettel. Ravasz nem sekélyes

vallásosságot kínál, nem banális igazságokat puffogat. Számára az istentisztelet („kultusz”) „*központi mozzanata*” az igehirdetés. Amit homiletikájában mérceként megfogalmaz, követi is: „protestáns kultusz ott van, ahol az Ige egy áthatott személyiség bizonyágtételében jelenik meg.”<sup>35</sup>

Ravasz igehirdetései tematikusak-tételesek: egy-egy teológiai témát fejtenek ki. És ezzel kapcsolatban támad bennem, ószövetségesben kérdés. Mert, ahogy láttuk, az igehirdetési textus az összefüggésből kiragadva teológiai igazságok ugródeszkájává válik. A vizsgált négy igehirdetés mondanivalója dogmatikailag helyes, üzenetük világos, ám a kontextust különböző mértékig elmulasztják figyelembe venni. Más szóval, ami elhangzik, mind igaz, de nem kötődik szorosan az igehirdetéshez választott bibliai szakaszhoz, a szövegnek a kontextus által meghatározott eredeti jelentéséhez.<sup>36</sup> Ezért kérdéses, mennyire „biblikus” egy-egy ilyen igehirdetés. Azt is lehetne mondani, hogy a szó kétértelműsége, félreérthetősége miatt talán tanácsos lenne a „biblikus/igeszerű” jelzőt mellőzni. A – jelen esetben református – hitvallással, dogmatikával való összhang miatt ezeket szerencsésebb lenne hitvallásos-tematikus igehirdetésekként nevezni.<sup>37</sup> Kétség sem fér hozzá: ezek jó református igehirdetések. Ezekre szükség van, Ravasz ezen igehirdetési módszernek követendő példája. És biztos vagyok benne, hogy lutheránus, baptista, pünkösdi és karizmatikus oldalon is vannak remek hitvallásos-tematikus igehirdetések.

A történelmi-kulturális és szövegösszefüggés figyelmen kívül hagyása nemcsak Ravasz mulasztása, és nem tekinthető szórványos esetnek. A készülés során átlapozott, népszerű és kevésbé ismert lelkészek igehirdetéseket megerősítették benyomásomat, hogy általános jelenséggel állunk szemben.

Ismét szeretném aláhúzni, hogy a fentiek nem rossz igehirdetések, ezek homiletikailag és teológiailag helyesek. Ám nem a felolvasott bibliai szakaszról szólnak, ebben az értelemben nem „igeszerűek”, a felolvasott szakasz csupán ugródeszkeként szolgál teológiai igazságok kifejtésére.<sup>38</sup> Ahogy Ravasz maga is tudatában van ennek, amikor így fogalmaz: a textus „harcban áll a témával”.<sup>39</sup>

Az érme másik oldala, hogy az igehirdetés nem írásmagyarázat, nem is bibliatanulmány.<sup>40</sup> Az igehirdetés sajátos műfaj, amelynek a homiletika szabályait kell követnie. Amennyiben viszont bibliai szakaszhoz kapcsolódik, annak mondanivalójától nem függetlenedhet. Világos, hogy a gyülekezetnek nem teológiai, nyelvészeti, irodalmi vagy történelmi előadásra, hanem teológiai útmutatásra van szüksége, az igehirdetés enélkül befejezetlen mű. De az ige ne legyen ugródeszka! Hogy Ravasz szavait idézzem: „Elítéljük azokat az igehirdetőket, akik a textust csak mottóul használják, mert nem mottóra hanem fundamentumra van a textusban szükségünk.”<sup>41</sup> Az igehirdetésnek „feltétlenül textusszerűnek kell lenni, azaz a textus nem cégér, hanem szent edény, amelyből meríteni kell”.<sup>42</sup>

Az talán elképzelhető, hogy a János 1-ből nem az egész 1–18. verset olvassuk fel az igehirdetéshez, de nehezen igazolható az 5–13. vers kihagyása. Ugyanígy érthetetlen, ha az igehirdető a szexualitás témájához az IKorinthus 7-ből a 3–5. verset kiragadja az 1–7. vers összefüggéséből,

vagy a Lukács 2,1–20 történetéből csak a 15. vers egy részét („Menjünk el Betlehembe” vagy „Menjünk el mind Betlehemig”; Károli) használja textusnak. Hiba, ha mazsolázunk: csak egy vers- vagy gondolatöredéket olvassunk fel az igehirdetés alapigéjeként. Ennek óhatatlan következménye lesz, hogy a kiragadott félmondatot ugródeszkaként fogjuk használni az igehirdetéshez, amely a szakasz mondanivalóját nem követi.

A jó igehirdetés fontos ismertetőjele a gyülekezetszerűség. Erre nem tudtam itt részletesen kitérni, egy gondolat azonban idekívánkozik. Az igehirdetés akkor gyülekezetszerű, ha konkrét: a gyülekezet konkrét nehézségeit, kérdéseit, válságait teszi szavá. Minél általánosabb, egyetemesebb teológiai igazságot kívánunk megszólaltatni, annál kevésbé leszünk konkrétak és gyülekezetszerűek. Ravasz elemzett igehirdetéseiben inkább hajlik az általános-egyetemes teológiai megállapításokra, mint a konkrét iránymutatásra.<sup>43</sup> Ez lehet igehirdetése mindmáig tartó népszerűségének az egyik oka. Ám ez felveti, az elhangzókor mennyire voltak gyülekezetszerűek.

Jogos elvárásként lehet megfogalmazni, hogy az igehirdetés kapcsolódjon a felolvasott bibliai szakaszhoz. De nem kívánom Ravaszt idegen, netán anakronisztikus mérce alapján bírálni. Lássuk, ő maga mit tekint az igehirdetés céljának.

#### 4. Homília és sermo<sup>44</sup>

Ravasz röviden tárgyalja, hogy a keresztyénység színre lépésével kétféle igehirdetés tűnt fel. Már a kezdet kezdetén megjelenő homiliákat „legáltalában az íráshoz fűzött [sic] épületes reflexióknak” nevezhetjük; ez a „textuális beszéd”. Ami a másik igehirdetési műfajt illeti, a görög retorikával találkozáskor „a keresztyénység századokon át egyebet sem csinált, mint hogy a görög kultúra vívmányát christianizálta”. S a görög retorika tételes volt, „azaz nem kereste az igazságot, hanem thesisait bizonyította be.” A görög retorika szabályait magáévá téve „Augustinus a tételes beszédet letelepítette a homiletikában és megadta neki a polgárjogot sermo név alatt, amely maga részéről azt az engedményt adta új hazájának, hogy igyekezett textushoz alkalmazkodni, bár nem igen sikerült neki.” A végeredmény pedig: „Volt tehát kétféle igehirdetési műfaj: homília, amelynek priusa a textus és amelyik elágazásában, diataktikájában a mindenkor textushoz idomul, és sermo, amelynek priusa egy tétel s elágazásában e tételhez simul, sőt textusát is egészen ahhoz szabja. Ez a két típus végigvonul a prédikáció egész történetén.”

Mi a különbség a kétféle igehirdetés között? „Ha prédikációnk tétele és elágazása magának a textusnak tételén és elágazásán sugárzik át, homiliával van dolgunk, ha pedig a beszédnek csak a tétele áll kapcsolatban a textussal, de az elágazására már a textus nem lehet befolyással, akkor sermo vagy tételes beszéd áll előttünk.”

Ravasz két gondolattal zárja fejtegetését: „Igazi homiliát írni valóban homiletikai remekelés, amelyhez egy bizonyos ’szerencse’ is kell”. Hogy a „bizonyos ’szerencse’”-n mit ért, számomra nem világos. Mivel azonban egyértelmű, hogy Ravasz a sermo mestere, ezzel mintha elismerné, hogy a sermo a könnyebb műfaj. Sokatmondóan így zárja:

„Tehát van egy pont, az eszményi módon textuális tételes beszéd, amelyben a homília és sermo relatív különbsége teljesen megszűnik.” Ha jól értem Ravaszt, ezzel akaratlanul is homiletikai dilemmát fogalmaz meg: Mennyire szakadhat el az igehirdetés az igazsagszakasztól? Maga Ravasz is megállapítja, hogy az „eszményi módon textuális tételes beszéd” olyan homília, textuális beszéd, igemagyarázat, amely tételeket fogalmaz meg. Méghozzá úgy, hogy a textus nem áll harcban a témával.

#### 5. Az igeszerűbb igehirdetés felé

Ebben a tanulmányban az „igeszerű/biblikus” kifejezés alkalmazhatóságát vizsgáltam az igehirdetés vonatkozásában. Arra a következtetésre jutottam, hogy pusztán bibliai igazságok, tanok megfogalmazásával még nem teljes értelmében biblikus az igehirdetés: amennyiben az igehirdető elszakad a történelmi és/vagy szövegösszefüggéstől, nem végzett megfelelő írásmagyarázati munkát, az igehirdetés is elszakad a textustól, és így csak korlátozottan tekinthető biblikusnak.<sup>45</sup>

Olykor az a benyomásom, hogy félünk a Bibliától, mint az ordító oroszlántól. Talán tudat alatt úgy érezzük, fenyeget bennünket: netán olyat talál mondani, ami nem egyezik teológiánkkal, kegyességünkkel, istenképünkkel. Luther metaforája az igehirdetésre is áll: Isten Igéje ketrebec zárt oroszlán, amit mi zárunk kegyességünk és teológiánk rácsai mögé. De nekünk nem az a dolgunk, hogy megvédjük, hanem hogy kiengedjük. A Biblia sokféleképpen beszél Istenről, emberről, világról, társadalomról, politikáról, környezetről, megváltásról – bármiről, amit fontosnak tart. Engedjük Istent megszólalni, hagyjuk őt szóhoz jutni!

Ez a tanulmány nem szándékozott konkrét javaslatokat megfogalmazni. Inkább az volt a célja, hogy kérdéseket vessen fel és elgondolkoztasson. Magyarországon néhány éve igehirdetői műhelymunkát kezdtünk, mely az ún. „értelmező/elemező igehirdetésre” (*expository preaching*) készít fel ([www.langham.hu](http://www.langham.hu)). Ez a munka minden felekezet számára nyitott, és a legtöbb protestáns felekezet képviselteti is magát.

Bár az értelmező igehirdetésnek is többféle változata van, az alábbiakban mégsem egy szigorú értelemben vett értelmező igehirdetéssel kívánom szemléltetni a „biblikus” igehirdetést. Lovas Andrásnak egy Gazdagréten elhangzott igehirdetését választottam a sok kínálkozó példa közül, amelyhez előljáróban csak néhány rövid gondolatot fűzök.

Ez az igehirdetés

- a textust nem ugródeszkának használja,
- figyelembe veszi a történelmi és szövegösszefüggést; ezt segíti elő a textusválasztás, a hosszabb bibliai szakasz, valamint hogy az eredeti (levél címzettjei) és jelenlegi hallgatóság (igehirdetés hallgatói) helyzete közt állandó kapcsolatot létesít; azaz a gyülekezet kontextusát úgy veszi komolyan, hogy közben tiszteletben tartja a szakasz eredeti üzenetét,
- homiletikailag is igényes, kihívást intéz a hallgatóhoz, személyes és megszólító,



- ugyanakkor nem individualista módon személyes, hanem a gyülekezet közösségét is szem előtt tartja és megszólítja,
- lelkipásztori-lelkigondozói hangsúlyokkal hangzik el, ez mindenképpen az erőssége.

### Az igazi nyugalom

Lekció: Zsolt 95

Textus: Zsid 3,7–4,11

#### 1. Minden vágyunk a nyugalom

Sokan nincsenek ma velünk, mert PIHENNEK. Mások azért jöttek, hogy NYUGALMAT találjanak. Akik pihennek, úgy érzik, most arra van szükségük, hogy ne kelljen felkelni, összekészülni, elindulni – versenyt futni az idővel. Nem akarnak részt venni egy időhöz kötött programon, ahol emberekkel kell találkozni, mosolyogni, viselkedni, vagy egyáltalán csak megszólalni... PIHENÉSre vágnak. Mások meg úgy érzik, tele vannak feszültséggel, kérdésekkel, rohanással, aggodalommal – Isten közelségébe vágnak, hogy NYUGALMAT találjanak, hogy valami érzés, érzet felkeljen, megújuljon bennük. Arra vágnak, hogy rendezhessék dolgaikat, kizökkenjenek a mindennapjaikból, találkozzanak mosolygó és feltöltött vagy feltöltődő emberekkel, hogy mindebből NYUGALMAT merítsenek. PIHENÉS és NYUGALOM. Kinek így, kinek úgy. Mindenkinek szüksége van rá – és mindenkinek máshogy. Ha éppen az istentisztelet adja meg, az istentisztelet választom. Ha éppen annak kihagyása, azt választom. A PIHENÉS, a NYUGALOM, a MEGNYUGVÁS belső parancsa az első. Rohanó, megszakadásig hajtó életünkben nekünk is, környezetünknek is az a legjobb, ha megpihenhetünk. Ha végre kisimulunk, újra normálisak leszünk, lehet velünk értelmesen beszélni, nem csattanunk fel azonnal, képesek leszünk újra elviselni a főnökünket, a gyerekeinket, a szüleinket, a párunkat... PIHENNI KELL! Különbö is szinte mindenki ezért él. Nem azért pihenünk, hogy megújulva dolgozzunk, betöltve küldetésünk, hanem azért akarjuk valahogyan kibírni a munkát, hogy végre pihenhessünk, szórakozzunk. Hiszen nem a munka, hanem a hétvége ad értelmet a dolgoknak; nem a hétköznapiok, hanem a szabadság céljai éltetnek. A pihenés, a kikapcsolódás lett a cél.

Megnyugvást vágnak azok is, akik először hallották az imént olvasott sorokat a nyugalomba való belépésről. Az eredeti címzettek, a római zsidókeresztények számára egészen mást jelentett a „pihenés”, mint nekünk. Jézus üldözött követőiként valami mély és mindent elborító, mindent elnyelő fáradtság vett uralmat felettük. Befáradtak abba, amiért korábban lelkesedtek. Terhet, zaklatást, veszélyeket hozott az, ami először óriási felüdüléssel, felfrissüléssel, megújulással járt. Amikor megismerték Jézust, és követői lettek, erőt kaptak, békét találtak. Zsidó emberekként mindig kérdés volt a végleges és teljes megnyugvás bűneik terhétől – és a megfeszített Jézusban erre találtak választ. Megpihenhettek végre abban a bizonyosságban, hogy az Atya gyermekei lettek, teljes elfogadást találtak, valamint a régen várt Messiás elérkezett, és Isten ígéretei benne beteljesedtek. De ami először nyugalmat hozott, az mára kimerítő lett. Kimerítő abban a bizonytalanságban élni, hogy vajon mikor választják el őket erőszakkal családjuk-

tól. Elhordozhatatlan annak a feszültsége, hogy ki lesz a római hatalom következő áldozata. És úgy tűnik, nem sokáig bírják már ezt a terhet. Megfáradtak, elbizonytalanodtak, és számosan arra a pontra jutottak, ahol feladnák a Jézusban való hitüket. A fáradtság mindent elnyelni készül, amit eddig igaznak tartottak, amiért eddig áldozatot hoztak és szenvedtek. De az ember nyugalomra vágyik. És ha elfordulnak Jézustól és visszatérnek atyáik hitéhez, talán újra nyugalomra találnak. Fellelegezhetnek, megpihenhetnek. Csak vissza kell térniük oda, ahonnan indultak...

#### 2. Az igazi nyugalom

A Zsidókhoz írt levél szerzője, a római keresztényekhez címzett prédikáció igehirdetője, hűséges és törődő pásztor. Tudja, milyen helyzetben vannak hallgatói, és minden erejével arra kívánja őket motiválni, hogy ne forduljanak vissza félútról. Akármilyen küzdelmes is, akármennyire el is csüggedtek, tudja, hogy a visszatérés hamis nyugalom. Ezért tárja eléjük az igazi nyugalom képét, amely még előttük van. Az igazi nyugalom évezredek át ugyanaz Isten népének! Ennek bemutatására egy – a hallgatók által jól ismert – ószövetségi történetet hív segítségül.

A hallgatók ősei, miután Isten kiszabadította őket az egyiptomi rabszolgaságból, a pusztában vándoroltak Mózes vezetésével az Isten által megígért új otthon, új föld, új élet felé. Isten szövetséget kötött velük, elkötelezte magát mellettük, és erre válaszul ők is elkötelezték magukat az Úr mellett. Isten vezette őket – de a pusztai vándorlás keménynek bizonyult. Megpróbálta őket, megfáradtak, fellázadtak, visszakíváncoltak Egyiptomba. Ezért, bár el volt készítve számukra az örökség, Kánaán, a nyugalom helye (5Móz 12,9), Isten végül nem engedte be a lázadó, hitetlen generációt oda. Addig kellett a pusztában vándorolniuk, amíg egy új generáció nőtt fel.

De ez a történet nem egyszeri, hanem él és ismétlődik. Ma legalább 4 idősíkon áll előttünk. Hiszen az eredeti események után kb. 300 évvel – amikor Izrael már Kánaánban lakik –, így szól Dávid király a 95. zsoltárban (amely Isten dicsőítésére hív): „Ma, ha az ő szavát halljátok, ne keményítsétek meg a szíveteket, mint az elkeseredéskor, a kísértés napján a pusztában, ahol megkísértettek engem az őseitek... Meg is esküdtem haragomban, hogy nem mennek be az én nyugalom helyére.” De ha Dávid szerint ez aktuális akkor is, amikor már Kánaán földjén élnek, milyen nyugalomról beszél? Továbbá, amit Dávid mond, azt kb. 1000 évvel később szerzőnk mondja a római zsidókeresztényeknek, akik a visszaforduláson gondolkodnak: „Ma, ha az ő szavát halljátok...” És miközben minderről beszélünk, a Szentlélek ugyanígy szólal meg 3300 évvel Mózes, 3000 évvel Dávid, 2000 évvel a Zsidó levél szerzője után: „Ma, ha az ő szavát halljátok, ne keményítsétek meg a szíveteket...” Miért? Azért, hogy mi bemegehessünk az Isten nyugalomába, hogy mi megpihenhessünk Istennel együtt. Mit tudunk meg az igazi nyugalomról, és az oda való belépésről?

Az igazi nyugalom annak a történetnek a vége, amelynek részesei lettek mindazok, akik hittel fogadták Isten ígéreteit és szabadítását. A minta a következő: Isten ígéretének magunkhoz ölelése, viszontagságoktól nem mentes vándorlás, majd beteljesedés, célba érkezés, megpihenés. A történet vége Mózes idejében Kánaán. De Kánaán,



amint Dávid szavaiból látjuk, csak előképe annak a nyugalomnak, ami Istenben van. Ezt kóstolják azok, akik a zsol-tár felhívása szerint leborulnak az Úr előtt, hogy imádják őt. Nem érkeznek meg Isten teljes nyugalomába, de amint elé jönnek, ízlelik azt. Úton vannak – vagy inkább félúton – a római zsidókereszténynek is. Van-e az ő történetüknek vége? Úgy tűnik, már nem látják. Elvesztették a látást, a célt; csak a mindennapi beszorítottság falait látják maguk körül. Pedig számukra is áll a történet vége: Isten nyugalma az út végén. A pusztai vándorlásban, az ószövetségi zsidó nép számára, a római zsidókereszténynek előtt, és azoknak, akik ma hallják őt, a cél Isten nyugalma.

Mi Isten nyugalma? Ezt olvassuk: „Valahol így szól az Írás a hetedik napról: 'És megnyugodott Isten a hetedik napon minden alkotó munkája után.'” A szerző „ebben a megpihent, békés, mindenható Istent látja, akinél pihenés, békesség, öröm van, és ahol az övéi a vele való közösséget élvezhetik. Ezt nevezi szombati nyugalomnak...” (John Piper).

Mi zár ki az Isten nyugalomába való belépésből? Az elénk rajzolt kép alapján nyilvánvaló a válasz: az, ha feladjuk és kilépjünk az oda vezető útról. Ha visszafordulunk a múlt hamis nyugalomába. Ha azt mondjuk, elég, nem megyünk tovább. Ha azt mondjuk, nincs is cél, ahová tartanánk, mindez csak önáltatás. Ha azt mondjuk, már nem tudok hinni, már nem érzem ezt olyan fontosnak, mint régen..., mert valami sokkal fontosabb lett. Ha azt mondjuk, hogy csalódtunk Istenben valami miatt. Mi ezt mondjuk, a Szentlélek pedig így beszél: kemény szív, gonosz szív, hitetlenség, engedetlenség. Ugyanarról beszélünk – csak más kifejezéseket használunk. Miért hitetlenség? Miért kemény és gonosz szív? Miért engedetlenség? Ezek a szavak nem a bennünk meg-megjelenő kételyre mutatnak. Nem arra az engedetlenségre, amikor vétkezünk, és tudjuk, hogy ez bűn, mégsem állunk ellen, elbukunk. Hanem arra, amikor valaki Isten szeretetének és kegyelmének bizonyosságát átélte, mégis megtagadja őt. A pusztai vándorlás népe átélte a biztos pusztulásból, az egyiptomi rabszolgaságból való szabadulást, látta, ahogy Isten vezette őket a pusztában, ivott a kősziklából fakadó vízből, evett a mannából – mégis azt mondta, hogy lehetetlen, hogy Isten ígérete igaz legyen, és egy nap megérkezzenek a nyugalomba. Ez a kemény és gonosz szív, a hitetlenség és lázadás: Isten nem tudja megtenni, Isten nem fogja megtenni. Részesévé lett Isten munkájának és szabadításának, ott él a közösségben, megy a többiekkel együtt, de a szív mélyén az egészet megveti. Elkezdted az újat, elindultál az úton, de ahogy nehezebbé lett, ki akarsz szállni, elegend van az egészszöb. PIHENNI akarsz, meg akarsz pihenni Istentől... Nyugalmat keresel, mert felkavar, amit az Úr mond. Mert fáraszt, hogy neki kedves életet élj. Érted, milyen rettenetes helyzetben vannak – a római zsidókereszténynek...?

Mire hív hát a Szentlélek? Mit jelent itt és most nekünk: „Ma, ha az ő szavát halljátok, ne keményítsétek meg a szíveteket...”?

### **3. Menjünk be Isten nyugalomába!**

Ez a visszatérő felszólítás az út felén elbizonytalanodóknak. „Gondosan ügyeljünk arra, hogy közületek senki le ne maradjon erről.” A Károli-fordítás így mondja: „ova-

kodjunk”. Az eredeti szövegben a „féljünk” kifejezés található. Féljünk, nehogy lemaradjunk... majd: „Igyekezünk tehát bemenni abba a nyugalomba...”

Először lássuk ennek a titkát! Hogyan értsük a felszólítást? Ha erősen kapaszkodunk, akkor majd részünk lesz a nyugalomban? Ha elég erősek vagyunk magunkat megtartani a küzdelmek ellenére, majd a végén miénk Krisztus és a nyugalom? Nézzétek, hogyan beszél a szerző: „Mert részeseivé lettünk a Krisztusnak, ha azt a bizalmat, amely kezdetben élt bennünk, mindvégig szilárdan megtartjuk.” Nem azt mondja, hogy tartsuk meg a bizalmat, álljunk erősen, hogy részeseivé *legyünk* a Krisztusnak (jövő idő), hanem azért tartsuk meg a hitet, azért ügyeljünk arra, hogy ne maradjunk le, hogy megmutassuk, hogy részeseivé *lettünk* a Krisztusnak. És ez óriási vigasztalás, mert azt hirdeti, hogy ha valaki valóban az övé, bár igyekeznie kell, bár kapaszkodnia kell, nem saját ereje, hanem Isten Krisztusban őt megtartó hatalmas ereje alapján maradhat meg. Ez egyrészt vigasztal, másrészt megvizsgál: vajon Jézus Krisztusé lettem-e? Vajon minden eddigi fellelkesülésem, örömöm, izgalmam közepette tényleg átengedtem magam annak a kezébe, aki életét adta értem, vagy csak körbezsongom őt és gyülekezetét? Elért-e az evangélium lényem legmélyén, vagy csak a felszínen simogat és lelkesít? Inspirál a közösség, a zene, az új benyomások, a mosolygó arcok, a bennem megújuló nyugalom – rendben, de vajon eljutottam-e ahhoz, akiből mindez fakad? Együtt sodródok a tömeggel, és ha kemény helyzet jön, a szívem is kemény lesz, vagy pedig szembesültem az evangélium kemény üzenetével: Jézus Krisztus nélkül halálra ítélt bűnös vagyok, de benne és általa felmentést, új életet, Istennel való élő közösséget nyertem? Van-e olyan kapcsolat vele, ami megpróbáltatja majd a nehézség idején, vagy már most kódolva van, hogy félúton ki fogok szállni? Jézus Krisztus *részeseivé* lett életünknek és halálunknak, hogy – feltámadása által – mi is az ő *részesei* legyünk. Valóságos közösség, egység a Szentlélek által!

Befejezésül három dologra hívja fel a figyelmet a szerző az Isten nyugalomába való belépéssel kapcsolatosan. Felelősségünk magunk iránt: „Vigyázatok, testvéreim, senkinek ne legyen közületek hitetlen és gonosz szíve, hogy elszakadjon az élő Istentől.” Mennyire veszed komolyan azt, hogy Krisztus részese lettél? Milyen helyet foglal ez el az életedben? Ahogyan ápolod, őrzöd, táplálsz; ahogyan éberséggel figyelsz – vagy éppen nem figyelsz – arra, hogy szíved ne legyen kemény, az arról beszél, hogy valóban részesevé lettél-e? Mit mond el neked az Úrral való kapcsolatodról ma az, ahogyan „vigyázol”, vagy nem törődsz a szíveddel?

Felelősségünk egymás iránt: „Sőt buzdítsátok egymást minden egyes napon, amíg tart a ma, hogy meg ne keményedjék közületek valaki a bűn csábításától.” Ez a keresztény gyülekezet lényegéhez tartozik. Egymást buzdítani, egymást támogatni, egymást hordozni. Úgy bátorítani, és ha kell, inteni egymást, hogy ne keményedjék meg a szívünk, ne adjuk fel félúton. Segíteni, hogy ne veszítsük szem elől a célt, amikor falak emelkednek az úton, ahol járunk. Ennek pedig nincsen jobb helye gyülekezetünkben, mint a házicsoportok. Ott nyílik meg életünk jobban egymás előtt, ott nyúlhatunk egymás után, ott oszthatjuk meg egymással küzdelmeinket, ott imádkozhatunk egymásért,

amikor megkeményedne a szívünk, elszakítana Istentől a hitelenségünk. Nem győzöm újra és újra hangsúlyozni, hogy aki nem lép be a keresztyén közösségbe, a megosztott életbe, Istennek egyik legnagyobb ajándékától és áldásától tartja távol magát. (Ne légy félnék és ne légy büszke!) Szeretettel, tapintattal buzdítsátok (és ne kritizáljátok!) egymást.

Végül felelősségünk a nyugalom napjának megtartása. Mert amikor megtartod a nyugalom napját, megszenved a vasárnapot, Istennek eljövendő nyugalomába kóstolsz bele. És a kóstoló lesz az, ami megerősít minket abban, hogy valójában mire nézünk, hova tartunk, mi lesz a miénk egy napon. A nyugalom napjának megszentelése egyrészt Isten magasztalása a gyülekezet közösségében (istentisztelet), másrészt a munkától való megszűnés. Vajon mi miért fáradunk bele mégis abba, hogy az istentiszteleten Isten megpihenésére, nyugalomára nézzünk, hogy abba, ha nem is teljeségében, de újra és újra belépünk? Mire figyeljünk, ha úgy szeretnénk megélni a vasárnapokat, mint akik elővételezik az Isten nyugalomába való végső bemenetelt? Az az érzésem, hogy ünnep helyett egyre inkább program az istentisztelet. Program, ami kimerít, ahol nem belépek Isten nyugalomába, hanem folytatom a munkát. Mi segíthet abban, hogy ezt elkerüljük? Három praktikus szempontot mondok.

Először is, vasárnap ne szervezzük a gyülekezet életét. Tudom, hogy számos gyakorlati oka van annak, hogy vasárnap is megbeszélések zajlanak a szolgálók között, de ha azt szeretnénk, hogy a vasárnap ünnep legyen, ezeket ki kell szorítanunk a vasárnapból. Ez mind nekünk, lelkészeknek, mind a sok-sok önkéntes szolgálatosnak komoly kihívás. Másodszor – és ez már a személyes életünket érinti – ne siessünk. Ha az istentiszteletet másik 8 program közé zsúfoljuk be, abból csak rohanás, idegeskedés és feszültség lesz. Akkor menet közben már arra gondolok, hogy időben odaérek-e a következő programra... Lassuljunk le, tegyünk kevesebbet, tanuljunk ünnepelni. És ez vezet a harmadik gondolathoz: az istentisztelet ne program legyen, hanem életritmus. Életritmus, hogy lefekszünk és felkelünk; hogy eszünk és iszunk naponta többször (persze ezek is felbomlóban sokszor a hajszánk miatt). Hasonlóan életritmus kell, hogy legyen az istentisztelet, és nem egy a lehetséges programok közül, a különféle programok és lehetőségek ütközőpontján. Ha életünk magától értetődő része, akkor nem rohanunk vele, akkor nem úgy élem meg, hogy kiszorítottam rá az időt, és nem azt kaptam, amit vártam. Akkor nem a magam számára vélt hasznossága felől értékelem, azaz hogy elég hatékony volt-e az életemben, hanem belépek az Isten nyugalomába. És ha belépek az Isten nyugalomába itt és most, felderül újra az út vége, a cél, az igazi nyugalom.

„Ma, ha az ő szavát halljátok, ne keményítsétek meg a szíveteket...” És még tart a ma... Ha kemény a szíved – tart a ma. Ha félúton éppen kiszállnál – még tart a ma. Ha elhagyta őt, és visszatértél a régibe – még tart a ma. Ha hamis és nyomorúságos helyen kerested a nyugalmat és a pihenést – még tart a ma. Ha eddig a napig még sohasem ölelted magadhoz Jézus Krisztust – még tart a ma. Ha eddig nem érdekelt, hogy felelősséged van a testvéred iránt – még tart a ma. Ha rájöttél, hogy tékozlóan viseltetél a Krisztusban kapott hatalmas ajándék iránt, mert nem

vigyáztál – még tart a ma. Csak egyetlen van, ami fontos: „Ma, ha az ő szavát halljátok, ne keményítsétek meg a szíveteket...” Ámen!

Czövek Tamás

## JEGYZETEK

- 1 Az előadás rövidített formában elhangzott 2020. március 9-én Érden a Langham-műhelyben. Köszönet illeti Literáty Zoltánt a Károli Református Egyetem, ill. Rozgonyi Botondot, a Püsködi Teológiai Főiskola homilétáját hasznos észrevételeikért, kritikai megjegyzéseikért.
- 2 Ravasz László (1882–1975) rendszerint az Újszövetségből prédikált (és lekiót is onnan választott), csak igen ritkán az Ószövetségből. Ószövetség-szemléletéhez ld. Ravasz L. *A gyülekezeti igehirdetés elmélete* (Református Egyházi Könyvtár XI). Pápa: Református Főiskolai Könyvnyomda, 1915, 300–313. Megjegyzendő, hogy Ravasz homiletikájának megjelenése és itt elemzett igehirdetési között teológiailag rengeteg minden történt (amelyek közül a legfontosabb Barth dialektikus teológiájának megjelenése és térhódítása), és Ravasz teológiai-homiletikai nézetei a 30-as évekre jelentős módosulhattak a század eleji felfogásához képest.
- 3 Ravasz L. *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*.
- 4 Ravasz L. „A szent mag”, *Legyen világosság: Beszéd, írások*, 1. kötet. Budapest: Franklin Társulat, 1938, 351–58, 352, kiemelés eredeti. Feltehetően 1926-ban, a mohácsi vész 400. évfordulóján hangzott el.
- 5 Ravasz L. „A szent mag”, 353, kiemelés eredeti.
- 6 Ravasz L. „A szent mag”, 354, kiemelés eredeti.
- 7 Ravasz L. „A szent mag”, 355, kiemelés eredeti.
- 8 Ravasz L. „A szent mag”, 357, kiemelés eredeti.
- 9 Ravasz L. „A szent mag”, 357.
- 10 Ravasz L. „A szent mag”, 357–58.
- 11 Ravasz L. „Az Íge testté lett”, *Legyen világosság: Beszéd, írások*, 1. kötet. Budapest: Franklin Társulat, 1938, 6–12, 7. Elhangzott 1936-ban.
- 12 Ravasz L. „Az Íge testté lett”, 7–8.
- 13 Ravasz L. „Az Íge testté lett”, 10.
- 14 Ravasz L. „Az Íge testté lett”, 11.
- 15 Ravasz L. „Az Íge testté lett”, 12.
- 16 Ravasz L. „Érdekből való keresztyénység”, *Legyen világosság: Beszéd, írások*, 1. kötet. Budapest: Franklin Társulat, 1938, 230–36, 230. Elhangzott 1935-ben.
- 17 Ravasz L. „Érdekből való keresztyénység”, 233.
- 18 Ravasz L. „Érdekből való keresztyénység”, 234.
- 19 Ravasz L. „Érdekből való keresztyénység”, 235.
- 20 Ravasz L. „Érdekből való keresztyénység”, 235–36.
- 21 Ravasz L. „Érdekből való keresztyénység”, 236.
- 22 Ravasz L. „Lélek és élet”, *Legyen világosság: Beszéd, írások*, 1. kötet. Budapest: Franklin Társulat, 1938, 60–66, 60. Elhangzott 1937-ben.
- 23 Ravasz L. „Lélek és élet”, 64.
- 24 Ravasz L. „Lélek és élet”, 64, kiemelés eredeti.
- 25 Ravasz L. „Lélek és élet”, 64–65.
- 26 Ravasz L. „Lélek és élet”, 66.
- 27 Az igehirdetésnek a történelmi és szövegösszefüggés mellett a hallgatóság, a gyülekezet kontextusát is figyelembe kell vennie. Erre Ravasz igehirdetéseinél csak röviden fogok kitérni.
- 28 Ez azért is érdekes, mert Ravasz hangsúlyozza a kontextus fontosságát (bár ezen elsősorban az egész Szentírás kontextusát érti): „a textusra az első világosságot mindig a kontextus adja és sohasem szabad a textusnak a beszéd folyamán olyan értelmet adni, ami ellentmond [sic] a textus helyzetű, mondjuk exegetikai értelmének”; Ravasz L. *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 338.
- 29 Ez különösen következő megállapítása fényében hiányolható okkal: „Isten a maga kijelentését egy üdvtörténelem folyamán adta meg, amelyet Izrael élete előkészített. Jézus Krisztus tökéletességre vitt és a Szent Lélek által az anyaszentegyház a maga életében megvalósít. Ennek az üdvtörténelemnek történelmi okmánya a szentírás [sic], amely ennél fogva az igehirdetésre nézve a tulajdonképpeni anyagforrás”; Ravasz L. *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 296, kiemelés tőle.
- 30 Ravasz L. „Az Íge testté lett”, 11. Gyakran jelentős a különbség, ahogy

- az Újszövetség beszél a Jézusnak való engedelmességről, a megtérésről, ill. ahogyan mi beszélünk erről. A választott nyelvezetnek nem elhanyagolható teológiai-kegyességi következményei vannak.
- 31 Ravasz L. „Az Íge testté lett”, 9.
- 32 Pedig ezt látva tudjuk értékelni a szakasz radikális kijelentését, amely elképzelhetetlen a görög bölcsek számára: *A logosz testté lett.*
- 33 Itt megjegyzendő, hogy Ravasz szerint olykor „megengedhető a textusnak összevonása, midőn a szövegből néhány verset, mint homiletikailag felesleges részt, egyszerűen kihagyunk”; Ravasz L. *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 338.
- 34 Ld. Johnson, L.T. *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina 5). Collegeville: The Liturgical Press, 1992, 87–93. Johnson a következő párhuzamokat sorolja fel a két történet között (92): 1) bizonyos javak önző módon való megtartása; 2) Isten népének vezetőjével való összeütközés; 3) a vétkesek halálos ítélete.
- 35 Ravasz L. *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 244–245, kiemelés eredeti.
- 36 Tisztában vagyok az „eredeti jelentés” vitatott voltával, és most nincs módom a vitát méltatni. Itt képviselt álláspontomhoz annyi elég, hogy akármilyen is Ézsaiásnak, Jánosnak, Lukácsnak, Pálnak az eredeti szándéka/üzenete, Ravasz értelmezése legjobb esetben is csak igen lazán kapcsolódik hozzá.
- 37 Az Apostolok cselekedetei 5,1–12-ről prédikálva Ravasz utal a „református himnusra”, a 90. zsoltárra: „Ő üdvösségre hívott el minket, akkor, amikor még sem ég, sem föld nem volt formálva”; továbbá a Heidelbergi kátéra (ld. különösen a káté szerkezetét és 1–2. kérdését: „Mindenesztől fogva Istenéi vagyunk, aki szabad tetszéséből teremtett, kikutathatatlan örök végzésével hívott el az üdvösségre és aki akkor adja nekünk legnagyobb ajándékát, amikor megengedi, hogy háladatosságból életünket neki ajánljuk fel”; „Érdekből való keresztyénség”, 236.
- 38 „Kétségtelen dolog, hogy mindaddig egy textusról nem prédikálhatunk, míg azt teljesen meg nem értettük; megérteni pedig az exegesis segít s így minden igehirdetésnek előző feltétele a komoly és helyes exegesis. Minél mélyebbre ás az exegeta, annál gazdagabb kincset bányászhat ki a prédikátor. [...] Az exegesis feladata az igének történeti és nyelvészeti úton való megértése és megmagyarázása, szóval az ontológiai jelentés megállapítása”, azaz, „hogyan az író a maga korában és a maga helyzetében mit akart mondani?”, állapítja meg Ravasz (*A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 297). Kérdés, igehirdetési mennyire feleltek meg ennek a mércének a saját korában.
- 39 Ravasz L. *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 335.
- 40 Ravasz L. *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 297. Később Ravasz megjegyzi, hogy „a tudományos exegesis az írásnak önmagában való jelentését állapítja meg, a gyakorlati magyarázat pedig azt, hogy mi ennek a jelentésnek a becse az életre való vonatkozásban. *A gyakorlati magyarázat az írás jelentését értékeli, azaz az életre vonatkoztatja*”; 347; kiemelés eredeti.
- 41 Ravasz L. *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 336–237.
- 42 Ravasz L. *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 336. Sokszor még az sem derül ki egy-egy igehirdetésből, 6- vagy újszövetségi szakaszt olvasott-e fel az igehirdető. A jó igehirdetés egyik ismérveként talán megfogalmazható: Akkor is felismered az igehirdetés alapigéjét, ha az istentiszteletra késve érkeve nem hallottad.
- 43 Itt megint csak nem vagyok képes elhallgattatni magamban az írásmagyarázót. A bibliai elbeszélések, próféciák, levelek mind-mind meghatározott történelmi helyzetben, létfontosságú egzisztenciális-teológiai kérdésekkel viaskodva születtek, konkrét társadalmi, politikai, vallási kérdésekre, kihívásokra igyekeztek teológiai választ adni, még ha az első elhangzás után akár századokon keresztül hagyományozódtak is. Ha olykor egyetemes igazságokat olvasunk is, azok is meghatározott helyzetben születtek.
- 44 Ebben a fejezetben Ravasz L. *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 410–412. oldalait vettem alapul.
- 45 Ahogy az előadás egy fiatal teológus hallgatója megjegyezte, legalábbis a magyar reformátusság abban az értelemben beszél textusszerűségről, amennyiben az igehirdetés mind a tágabb, mind a szűkebb értelemben biblikus.

## Az Iszlám megjelenése és térhódítása Mezopotámiában

A Közel-Keleten zajló konfliktusok helyi és regionális következményein túl ezek hatása nemzetközi szinten is érzékelhető. A térség a zsidóság, a kereszténység és az iszlám bölcsője, de ezek szembenállásának fő színtere is. A jelenlegi feszültségek megértéséhez hozzásegít bennünket, ha áttekintjük az iszlám térhódítását a kezdetektől, melyre az akkor a régióban élő keresztény és más vallásgyakorlók népek között került sor. A tanulmány vizsgálja a kereszténység fennmaradásának okait, s az iszlám megjelenésének hatásait és következményeit a Tigris és az Eufrátesz folyók közötti területen.

In addition to the local and regional consequences of conflicts in the Middle East, their impact is also felt at international level. The region is the cradle of Judaism, Christianity and Islam, but it is also the main arena of opposition. It helps us to understand the current tensions if we look at the conquest of Islam from the beginning, which took place between the Christian and non-Christian peoples living in the region at the time. We review the reasons for the survival of Christianity and the effects and consequences of the appearance of Islam in the area between the rivers Tiger and Euphrates.

### Bevezetés

A Közel-Kelet a zsidó-kereszténység és az iszlám bölcsője, de ezek szembenállásának fő színtere is. A jelenlegi feszültségek megértéséhez hozzásegít bennünket, ha áttekintjük az iszlám térhódítását a kezdetektől, melyre az akkor a régióban élő keresztény és más vallásgyakorlók népek között került sor. A tanulmány célja a Mezopotámiában zajló folyamatok vizsgálata, az iszlám

megjelenése a mezopotámiai régióban, harc és párbeszéd az első évszázadokban, valamint a keresztény-izlám viszony vizsgálata a kezdetektől.

### Az iszlám előtti idők törzsi vallásossága

A mezopotámiai civilizáció a Tigris és az Eufrátesz folyók között alakult ki. A terület déli részén először



sumerek éltek, akik lehetséges, hogy dravida eredetűek voltak. Az Kr. e. harmadik évezredben fejlett városállamokat hoztak létre, amelyek közül valószínűleg Ur a legismertebb (ahol egyébként a bibliai Ábrahám született). Kr. e. 2000 körül Sumert a tőlük északabbra élő sémi nomád nép, az akkádok foglalták el, majd a Bibliából is ismert amoriták érkeztek a területre, és létrehozták az első babiloni dinasztiát. Az Kr. e. 18. században Hammurápi egész Mezopotámia uralkodója lett, és Babilont tette meg fővárosává. Később a várost az akkád nyelvet beszélő asszírok többször elfoglalták. A sumer nyelv egyre inkább háttérbe szorult, és csupán a vallási szövegek és rituálék nyelvénél maradt meg. A sumer kultúrát és vallást az asszírok kebelezték be némi módosításokkal. A nomád arabok Kr. e. 1. évezred elejétől telepedtek le Arábiába, amikor a teve háziiasítása lehetővé tette a sivatagok belsejébe való behatolást. A mostani Irak és Szíria területén éltek arab törzsek már a késő-asszír és babiloni kor óta (Larousse I., 1991, 140.). Kr. e. 539-ben Kúrosz perzsa uralkodó Babilont is elfoglalta (ez vetett véget a zsidók babiloni fogságának).

A mezopotámiai pogány időkben származó vallásos hiedelmek legismertebbike a vízözön legendája. A történet Gilgames eposzában szerepel, a szövegét Ninivében Assurban-apli agyagtáblákra írott könyvtárában találták meg, aki az Kr. e. 7. században, Asszíria virágzása idején élt. A Bibliából ismert vízözön történetére (1Mózes 7,4) hasonlít, a különbség az, hogy az eposzban Enlil (és más istenek) sújtják vízözönrel a bűnös emberiséget, és a kiválasztott embert nem Noénak, hanem Utanapistimnek hívják. Mezopotámiában a déli és az északi vidékeken élők vallása különböző volt, s ez főképpen a természeti adottságokból fakadt. Szíriában és Asszíriában sokkal változatosabb volt az időjárás, mint a Mezopotámia déli részén fekvő Sumerben. Így a mezőgazdaság hozama is erősebben függött a csapadékot adó felhőktől, s az időjárás istenének a sémi népek nagyobb jelentőséget tulajdonítottak, mint a sumerek.

A Tigris és az Eufrátesz közötti területen a sumereket az akkádok, az asszírok, majd a babiloniak követték. Területileg az északi részt Aram Naharayim-nak nevezték (B. Lewis, 1995, 22.), Naharayim az Eufrátesz és a Tigris folyók felső folyását foglalta el, a Közel-Kelet termékeny félholdjának közepén. A két folyam közötti Arám olyan vidék volt, ahol a sémi nyelvek észak-nyugati ágát képviselő arámi nyelvet beszélték (Larousse I., 1991, 144.). Arámi volt az Újszövetség korának, Jézusnak és az apostoloknak is a nyelve. Az arámi nyelv és írás, amely egyszerűbb és gyorsabb volt az ékírásnál, széles körben elterjedt (Larousse I., 1991, 144.). A Biblia lapjain az őstörténetben Héber és Arám rokonok, mindketten Sém leszármazottai. Sém fia Arám, dédunokája pedig Héber volt. Az arámok tehát a sémi népek családjához tartoznak, s közele rokonai az izráelieknek. A Biblia úgy fogalmaz, az izráeliek őse bolyongó arámi volt (5Mózes 26,6). A legjelentősebb arámi állam, Damaszkusz Krisztus előtt 732-ben vált Asszíria tartományává. Az arámiakkal rokon, Dél-Mezopotámiában élt ókori nép a kháldeus, mely Krisztus előtt 1000 körül nyomult be Sumer egykori területére (Larousse II., 1992, 318.). A Közel-Keletre alapvetően tehát mindig két kultúrkör volt jellemző. A terület nyugati fele a Boszporusz vidékétől

egészen a Nílus deltáig a Római Birodalom, melynek örökségét a Keletrómai (Bizánci) Birodalom vitte tovább.

A keleti részek először görög fennhatóság alatt voltak, majd később itt erősödött meg a Perzsa Birodalom Kr. e. 550-től (B. Lewis, 1995, 21.). Az indoeurópai perzsák (és médek) az Kr. e. 2. évezred végén érkeztek Irán jelenlegi területére. A hatalmas Perzsa Birodalmat az akhaimenida uralkodóház első tagja, Nagy Kúrosz hozta létre. Az ókori Mezopotámia középső és déli része is a korai keresztény századokban került perzsa uralom alá Ctesiphon birodalmi központtal, mely nem messze feküdt a mai Bagdadtól. Nagy Sándor vezetésével az óperzsa birodalmat a görögök döntötték meg. Az utolsó óperzsa király Kr. e. 330-ig uralkodott.

Az ősi perzsa mitológiában, amelyet Zoroaszter rendszerezett és helyezett új megvilágításba és ezért Zoroasztrizmusnak hívták, a szélnek és az esőnek külön istensége volt. Legfontosabb Váju a szélisten, aki a felhőkkel az éltető vizet hozza, és Tistrja az esőisten, aki a szárazság démonával, Apaosával állandó kozmikus harcot vív. Váju a lovak sokasága vontatta kocsin száguldozik. Útját vörös fények (például pirkadat, naplemente) és villámok kísérik. Hatalmát a teremtő isten (Ahura Mazda) és a gonosz istene (Angra Mainhu) is elismeri (Mészáros, 2006, 1241.). Mezopotámia területén látható, hogy az iszlámot megelőző, de még a kereszténység előtti időkben micsoda pogány vallásos világ uralkodott annak függvényében, hogy bizonyos területek melyik hódító fennhatósága alatt vagy földrajzilag milyen területen voltak.

Az óarab vallásban jelentős szerepe volt a csillagoknak, a Vénuszt egyes források szerint al-Uzza néven imádták, akit a nabateusok is tiszteltek Bosztrában és Irámban, és ő volt a kurajs törzs védőszentje is. E törzsnek a későbbiek folyamán azért lesz fontos szerepe, mert innen származik Mohamed is, s nagyon látványos, ahogy az általa kiépített iszlám a korábbi pogány rítusokból nő ki. A pogány vallásos élet leginkább a letelepedett, városlakó népekre volt jellemző. A városokban voltak az arab istenségek központi szentélyei, melyek köré a nagy, országos vásárok és búcsúk alkalmával a legtávolabbi vidékről is odasereglettek a vándorló törzsek. A legkiemelkedőbb ilyen szentélynek tekintették Mekka városában a mai napig is tisztelt Kábát, mely a korai idők arab pogányságának a legfontosabb központja volt azt megelőzően, hogy az iszlám központi helyévé vált volna.

Még a pogány szertartásoknál is fontosabb volt viszont, hogy a szabad születésű beduin arab a becsület megőrzését mindenek fölé helyezze. A törzsi értékek tisztelete jelentősebb volt, mint a hit a természetfeletti jelenségekben, és az ezzel összefüggő kultuszok. Maguk az istenek sem a hit és erkölcs bálványszerű megtestesülései voltak, hanem az ősi szokásokon alapultak, amelyek követése az arabok szemében a legszentebb hitvallás volt. Ennek azért van kiemelkedő jelentősége, mert Mohamed emiatt a törzsi összetartozás miatt tudta politikai ideológiaként az iszlámot az arab népen keresztül elterjeszteni, hiszen a törzsen belüli összetartás és egymás védelme, támogatása még az igazságnál is fontosabb.



## Az iszlám előtti idők kereszténysége

Mezopotámia őslakosai az első és a harmadik században tértek át a kereszténységre. Tekintve, hogy a palesztinai zsidóság nem mutatott befogadókészséget a keresztény hitre, a közeli Jordánon túli régiók lakossága vált a misszió elsődleges célpontjává, ahol már az első századokban termékeny talajra talált. A misszióknak kedvezett, hogy a Római Birodalomban Antiochia egyedülálló autonómiát élvezett, amelynek köszönhetően a hittérítőkkel szemben nem érvényesítettek a birodalom más részén érvényben lévő büntető intézkedéseket. Így válhatott a térség az első századokban a keresztény gondolkodás és filozófia legjelentősebb központjává (Kóré András, 2018, 66.). A pogány istenek templomai egyre inkább elnéptelenedtek. Jézus tanításai következtében először Júdeában, majd a tanítványai munkásságának köszönhetően a Közel-Keleten a zsidóság nagy részénél, de Pál apostol missziói útjai révén a pogányok között is elterjedtek azok a tanítások, melyeket Isten kinyilatkoztatásának tekintettek. Az első századtól kezdve, az apostoli kor után létrejöttek az ókeresztény egyházak. A vallási vezetésről a püspökök gondoskodtak, de a diakónusok is bekapcsolódtak a szolgálataiba. A mai egyházszervezet csirái is megjelentek.

Irak volt a keleti kereszténység bölcsője, innen terjedtek el a szertartások India, Közép-Ázsia és Kína irányába (Kis-Benedek József, 2018, 218). Az általánosan ismert hagyomány szerint Felső-Mezopotámiában és Mezopotámia déli részén, illetve az Eufrátesz keleti partján, ahol a Pártus Birodalom is fennállt (Kr. e. 247 – Kr. u. 224.) a Tigristől a méd és a perzsa területekig a kereszténység Szent Tamás, de különösen az ő tanítványai, Addai és Mária<sup>1</sup> prédikációinak köszönhetően terjedt el az 1. században (Filoni, 2019, 19.). Ebben azok az utak is nagy szerepet játszottak, melyek a Földközi tenger partjáról vagy Damaszkuszról indultak Aleppón át Edesszába majd Niszibiszbe a Pártus Birodalom felé fordulva, vagy északon Anatóliába, délen pedig Ninivébe és Szeleukida-Ktésziphónba majd Babilonba. A hadseregeken kívül ezeket az utakat használták a kereskedők és az evangélium hirdetői is (Filoni, 2019, 20.). A kereszténység formálta a Közel-Kelet kultúráit, társadalmait, beleértve az arabokét is. A Ghasszánida Királyság<sup>2</sup> jó példa erre, mely Kr. u. 220 és 638 között északi arab keresztény birodalom volt (Horváth-Sántha – Speidl – Abdessamad, 2017, 31.), többségében a jakobitákkal, akik monofizita tanokat vallottak<sup>3</sup>. A kutatók úgy vélik, hogy a keleti egyházak s így a mezopotámiai keresztény közösségek politikai és földrajzi okokból a kezdetekről megtartották függetlenségüket: sem Róma sem Konstantinápoly alárendeltségébe nem tartoztak, mégis kapcsolatban álltak a nagy apostoli egyházakkal mint Antiochia, Jeruzsálem, Alexandria, Konstantinápoly és Róma (Filoni, 2019, 21.).

Mielőtt Mohamed egységbe szervezte az arab törzseket, s tanításai népszerűvé váltak a régióban, virágzott a kereszténység Mezopotámiában.

## Islám bemutatása és terjeszkedése

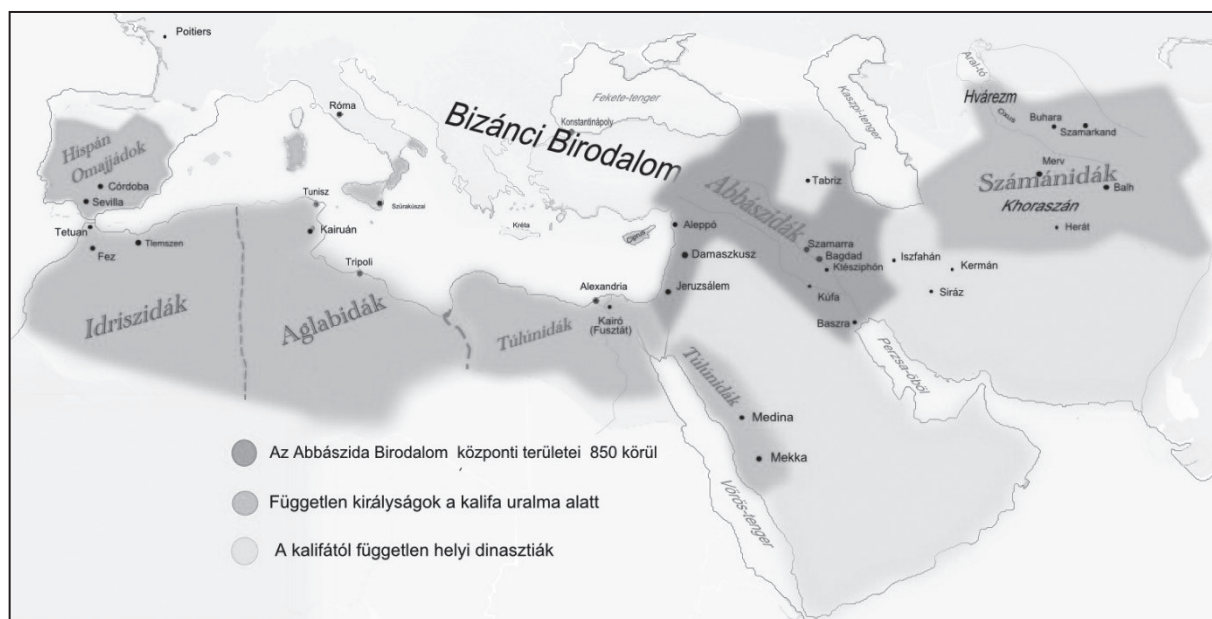
Mohamed (Muhammad ibn ‘Abdallāh ibn ‘Abd al-Muṭṭalib ibn Hāšim ibn ‘Abd Manāf al-Qurašī) az

iszlám megalapítója, akit fiatal kora óta érdekelt a vallás, s egy jóslat alapján hitte, hogy ő lesz a várva várt új próféta. Ahogy a nevében is látszik, a kurajs törzsből származik, akik őrizték a Kába kulcsát, mely az iszlám szent helye Mekkában. A Nagy Mecset közepén levő építmény DK-i sarkába másfél méter magasan van beépítve az imádat tárgya, a Fekete Kő, mely eredetileg meteoritdarab lehetett (Akadémiai Kislexikon, 1979, 878.). Amikor édesapját majd édesanyját követően legutóbbi nevelője és védelmezője, nagybátyja, Abu Tálíb (Korán, Iszhák 115.) is meghalt, menekülnie kellett. Mekkától északra az egymással harcban álló és maguknak döntőbíró kereső arab és zsidó törzsek elismerték erkölcsi tekintélyét. Híveivel 622-ben kivándorolt Mekkából, s megkezdte az iszlám vallás terjesztését, mely erős lendületet vett az elkövetkező évszázadokban (Larousse II., 1992, 649.). Mohamed szellemi vezetőként Mekkában 13 év alatt 150 embert térített át a saját vallására. Amikor harcosra és politikai vezetővé vált, az iszlám robbanásszerű növekedésnek indult, és Mohamed a medinai tíz év leforgása alatt Arábia királyává vált (Incze, 2018, 25. perctől). Medinában az egymással szolidáris és erősen összetartó ottani törzsekkel találkozott, tehát vallási alapon szervezte meg a közösséget, s a törzsi társadalomban szokásos jogokat és kötelezettségeket rótt rá. A törzs politikai egységgé és vallásilag definiálható közösséggé vált. Ebben gyökerezik, hogy az iszlám politikai ideológia is, nem csak vallás (forrás: Maróth Miklós előadása, 2018.). Az iszlám megerősödése tehát a hidzsrával, Mohamed Mekkából Medinába való migrációjával, 622-ben-ben kezdődött. Az esemény fontosságát jelöli, hogy ez az iszlám naptár kezdete is egyben. A migráció filozófiája, nagyon fontos minden muzulmán számára. Allah ügyének terjesztése migráció által az egyik legerényesebb cselekedet<sup>4</sup> (forrás: Maróth Miklós előadása, 2018.). „A migráció volt az iszlám sikerének a kezdete, a politikai iszlám kezdete” hangzik el az M1 interjújában is Bill Warner amerikai iszlámkutatóval, a fizika és matematika tudományok doktorával 2015. október 30-án. Mohamed tehát honfitársainak és rokonságának gúnyolódása elől az északabbra fekvő Jathrib városába menekült, melynek népessége vallási hangulatok átvételére fogékonyabbnak tűnt, s mivel a nép nagyobb része zsidó volt, kevésbé idegenszerűnek érezte Mohamed történeteit. Jathrib később Medina „a (próféta) városa” lett. Igehirdetése és térítő tevékenysége új irányba mutatott: a társadalmi közösség élharcosává, hódítójává, államférfijává és szervezőjévé lett, az iszlám pedig intézményesült.

A mekkai időszakra vallásos érzület, Istenre hagyatkozó világszemlélet volt jellemző, ahol a vallásos cselekedetek idejét és mértékét még semmiféle előírás nem szabályozta. A hívő közösség sem határolódott el az őt körülvevő világtól. Medina csatariadója viszont a későbbi iszlám egész történetén átfutott. „A nemrég még alázatosan szenvedő Mohamed, aki a mekkai patríciusoktól kigúnyolt híveinek kicsiny csoportját a szenvedésben való kitartásra buzdította, most harci cselekményeket szervez, aki a vagyont és a gazdagságot megvetette, most a hadizsákmányban való részesedést szabályozza, örökösödési és tulajdonjogi törvényeket hoz.” (Goldziher, 1997, 4., B. Lewis 53.)

Mohamed fellépése és az iszlám megjelenése robbanásszerű változásokat hozott a régióban. Egyiptom, Palesztina és Szíria meghódítása után a próféta halálát (632) követő évtizedekben a Bizánci Birodalom felét és a Perzsa Birodalmat is beolvasztották a kalifátusba. A 630-as években megindult hódítások idején Arábia népessége (a hódító arabok csekély számát nem számítva) 16,8 millió lehetett. Szíria lakosságváltozása szemlélteti az Irakban is lezajló folyamatokat: népessége 633-ban (a hódítás előestéjén) 4 millió lehetett, ebből 3,96 millió a keresztény és volt a zsidó; 900-ban még mindig csak a népesség fele muszlim; 1343-ban viszont a 1,2 millió lakosból már csak ezer a keresztény és a zsidó<sup>5</sup>.

Az iszlám hódítást megkönnyítette, hogy a bizánciak és a keleti egyházak között tanítás béli viták<sup>6</sup> voltak, melyek politikai és katonai szintre emelkedtek, s így a korabeli kereszténység alapjaiban meggyengült. Az Omajjádok (661–750) majd az Abbászidák (750–1258) alatt Indiától É-Spanyolországig terjedő világbirodalmat hoztak létre. Mindez együtt járt azzal, hogy az irodalmi arab nyelv a vallás és kultúra hordozójává vált (Larousse I., 1991, 140.). 850 körül a Bizánci Birodalom a mai Görögország és Törökország területére húzódott vissza, s a Földközi tenger környéki régiót az iszlám vallású Abbászidákon kívül a kalifák uralma alatti független királyságok is dominálták egészen az Ibériai-félszigettől az észak-afrikai területeken keresztül keleten Szamarkand városáig:



Mohamed halála (632) előtt nem rendelkezett az általa kialakított politikai-vallási közösség, az umma további vezetéséről. Ez a kinevezés egyrészt ellentmondott volna az arab szokásoknak, másrészt mivel Mohamed hatalmának legitimitását az adta, hogy ő az egy isten küldötte és prófétája, ezért ez a cím nem örökölheto, különösen, hogy egész életében azt hirdette, hogy már nem lesz több kinyilatkozás. Az utódlási kérdésben ellentét alakult ki az iszlámon belül, melynek következtében a későbbiekben a hívők megoszlottak. A legnagyobb csoport később szunniták néven vált ismertté, mivel azt vallja, hogy a szunnát, vagyis a Mohamed által kialakított hagyományos gyakorlatot követi és az utódlás kérdésében nem ragaszkodik a vérségi leszármazáshoz. A másik, amely Mohamed veje, Ali körül alakult ki, a „síat Ali” (Ali csoportja) nevet kapta. Ők egyszerűen síiták néven ismertek, akik abban hisznek, hogy Mohamed próféta legközelebbi férfi rokonát – a vejét, Alit – és az ő utóda- it illette a jog, hogy Mohamed örökébe lépjenek a közösség vezetőjeként.

A 11. századig a muszlim birodalomban élt a keresztények nagyobbik fele, nem a latin nyugaton. Az iszlám világ demográfiai és vallási képét, gyarapodását nem az arab muszlimok csekély számának a belső növekedésével,

hanem az áttértek óriási számával érte el. Az áttérések túlnyomó része nem erőszakkal történt, hanem gazdasági okokból (Simon, 2012, 25.). A mai muszlim országok egykori civilizációi nem a háborús konfliktusok okán, hanem a saría törvény fokozatos elrendelése miatt tűntek el<sup>7</sup>.

### Iraki keresztények élete az iszlám alatt

Az iszlám, a zsidó és a keresztény vallás egy töről fakad, mindannyian ősöknek tekintik Ábrahámot. Hágártól született fiától, Ismáéltól származnak az arabok, Sárától született fiától, Izsákon keresztül Jákóbtól pedig a zsidók. Náhor az arámok őse, Lót pedig a moabiták őse (Simon, 2012, 10.). Keresztények a kezdetek óta élnek a Közel-Keleten, bár hitük alapján különbözött az ortodox kereszténységtől és a nyugati kereszténységtől is. Az arab keresztények nem viszonyultak ellenségesen az iszlámhoz a hódítások során, sem utána, ahogy az iszlám is pozitívabban kezelte őket a bizánci és a nyugati keresztényekkel szemben. „A hódítások után kialakuló iszlám szabályozta világbirodalomban „az Írás népe” helyzete különösen kezdetben jelentősen javult.” (Babits, 2012, 10.) A 12. században

ír szíriai Szent Mihály (Michael Syrus) így írt: „A boszszuállás istene feltámasztotta délről Ismáél fiait, hogy megszabadítsanak bennünket a rómaiak markából... Nem csekély jótétemény volt az, hogy megmentettek minket a rómaiak kegyetlenségétől, gonoszságától, dühétől és az irántunk tanúsított eszeveszett embertelenségétől, s hogy immár békességet leljünk.” I. Benjámín monofizita kopt pátriárka szavai szerint: Isten azért küldte az arabokat, hogy megszabadítsák a monofizitákat a bizánci uralomtól (A. Butler, 1978. 169-179.).

A nem muszlimok, akiket az iszlám a dzsihádon keresztül meghódított, választhattak a halál, rabszolgaság vagy az iszlámra való áttérés vagy a dhimmi státusz<sup>8</sup> között. Kizárólag az „Írás népe”-t illette meg az a védelem, mely ily módon pénzért megvásárolható volt. „Mohamed... külön védett helyzetet biztosított az alakuló iszlám vallási és politikai rendszerében a zsidóknak és a keresztényeknek. Az ahl al-kitáb (az „Írás népe”) így az ahl al-dzimma (a védelem népe) lett az iszlám további története során” (Simon, 2012, 9.). Ehhez hozzájárult, hogy Mohamed a kezdeti mekkai korszakban még elfogadóan viszonyult ehhez a csoporthoz, vagyis a zsidókhoz és keresztényekhez. Ekkor még azt hitte és hangoztatta, hogy egy igaz hit létezik, s az említett népek ugyanazt hiszik amit ő, s az egy isten a különböző népeken keresztül üzen (Simon, 2012. 16.). Miután a zsidók elhárították ezt a vallásfelfogást, Mohamed ellenségesre váltott irányukban, a legtöbbjüket lemészárolta, s még az imairányt is megváltoztatta. A keresztényekkel sem bánt sokkal kíméletesebb módon a Medinai korszaknak nevezett periódusban. A zsidókkal és keresztényekkel való vallási szakítást egyre komolyabb katonai-politikai ellenállás követte (Simon, 2012, 17.).

Az iszlám vallás a pogány arab hitvilágból nőtte ki magát. Ennek fő bizonyítéka, hogy Allah az iszlám előtti, pogány kori Mekkában az esőt adó főisten neve volt. Az iszlám később egyes elemeket átvett a keresztény-zsidó hitvilágból is, mint az egyistenhit, Jézus és Mária személyének fontossága. Mindebből következik, hogy az iszlám hívek eleinte toleranciával viseltettek a keresztények felé. Mindez nem tartott sokáig, mert a legszegényebbek nem tudták megfizetni a védelmi pénzt, s inkább áttértek. Mások házasság útján vagy politikai, hasznossági okokból tértek át (Filoni, 2019, 37.). Az iszlám közösségi jellegéből érthető, hogy ahol a közösségi gyökerek erősek voltak ott az iszlám sikeresebben térített a kereszténységnél. Ennek következtében valószínűleg meg a hatalmas térhódítás.

Az iszlám a kereszténység drámai hanyatlását váltotta ki. A dhimma mint elvi alap korlátozta a keresztények szabadságjogait, helyenként tömeges erőszakot is gyakorolva ellenük. Egyéb tényezők mellett ez hívta életre az 1095 és 1291 közötti kereszties hadjáratokat (Horváth-Sántha – Speidl – Abdessamad, 2017, 31.). 1299 és 1924 között az Oszmán-dinasztia uralta a Tigris és Eufrátesz közötti vidéket. Ők alkalmazták a millet rendszert, melyet valószínűleg I. Mehmed szultán vezetett be, s ennek keretei között az oszmán uralom alatt levő keresztények és egyéb vallási kisebbségek személyes jogok és vallás dolgában maguk hozhatták meg döntéseiket, ha az

adót megfizették. Ez a rendszer a korábbihoz képest viszonylagos gazdasági és oktatási szabadságot biztosított, eredményeképpen a keresztények a birodalom legdinamikusabban fejlődő csoportjává váltak (Horváth-Sántha – Speidl – Abdessamad, 2017, 32.).

## Jelenlegi helyzet Irakban

Az 1. világháborút követően a győztes nagyhatalmak felosztották a térséget, s megalakultak az önálló arab államok, melyek állampolgári státuszt adtak a keresztényeknek és védtek őket a tömeges erőszaktól. Mivel a keresztények iskolázottak voltak, jól ismerték a nyugati civilizációt, az újonnan létrejött rezsimek számára nélkülözhetetlen elitté váltak (Bishop, 2004, 589–593). Viszont a régióban sorra bekövetkezett a szekuláris államok bukása 1970 és 2017 között, mivel az iszlamiszmus elsődleges politikai erővé vált (Horváth-Sántha – Speidl – Abdessamad, 2017, 32.). Irakban a Szaddám-rezsim 2003-as bukása idején még 1,4 millió keresztény élt (az akkori összlakosság 7%-a). Mivel a diktatúra idején Szaddám Husszein a sűttákkal és kurdokkal szembeni erőszakos fellépése közben a kiszolgáltatott keresztényeket legitimációs eszközként használta, számukra ez egy kényszerű szövetséget jelentett, de bukásával elvesztették létbiztonságukat s a hirtelen keletkezett hatalmas vákuumban a radikális iszlamisztá indulatok bűnbakjaként váltak kiszolgáltatottá. Mára a számuk az össznépeesség 0,7 %-ára csökkent, 275 ezer fő keresztény<sup>9</sup> (Horváth-Sántha – Speidl – Abdessamad, 2017, 150.) a 38 milliós iraki lakosságból. A keresztények többsége ma már csak Észak-Irakban, Moszul és Erbil környékén, illetve a Ninive-síkság falvaiban él. Legnépesebb keresztény közösség Irakban a káld (kb. 200 ezer fő). Szintén erős a szír katolikus, a szír ortodox és az örmény ortodox egyház, mindegyikük több tízezer hívővel. Irak történetében fontos szerepet játszott a nesztóriánus (asszír keleti) egyház, de híveik száma mára jelentősen lecsökkent (kb. 8000 fő). Jelen van még a római katolikus (5000 fő), az örmény katolikus, a görög katolikus és ortodox, a maronita egyház, valamint több protestáns felekezet, de számuk elenyésző (Szilágyi-Kiss, 2020, 76–77.).

## Befejezés

A keleti kereszténység megmaradt egyfajta népi vallásosság szintjén, s azt lehet mondani, hogy nem a kereszténység hódította meg a keletet, hanem fordítva. Ezért is alakult ki a Xavier de Planhol nyomán „centrifugális integráció”-nak nevezett jelenség, hogy politikailag, társadalmilag és kulturálisan a kereszténység beleolvadt az iszlám által meghatározott környezetbe, viszont védett vallási különállásukat (bár mára nagyon csekély számban) megőrizték (Simon, 2012, 15.).

Az iszlám térhódítást megelőzően a kereszténység virágzott Irakban. A keresztény közösségek jelentős hatással voltak a gazdasági és kulturális életre. A régió gazdag keresztény múlttal és hagyományokkal rendelkezett. Ez rávilágít arra, hogy mit veszít a világ, ha a kereszt-



tények elhagyják Irakot és a kereszténység végleg eltűnik a régióból (Kóré András, 2018, 65.). Mára Irak területén 275.000 főre esett vissza a keresztények száma az Iszlám Állam népiirtásának eredményeképpen, ahol az iraki keresztények vallás- és lelkiismereti szabadságjogaikban való korlátozásán felül a céljuk a közel-keleti keresztény közösségek eltörlése volt. A magyar „Keresztény Ösztöndíjprogram” azzal a céllal indult, hogy európai szintű képzést biztosítson olyan üldözött keresztény fiatalok számára, akik később visszatérhetnek szülőföldjükre, s ott új életet kezdhetnek, megőrizve keresztény identitásukat. Az iraki hallgatók például a Miskolci Egyetemen mérnököknek tanulnak (Fischl, 2019, 59., Fischl, 2019, 265.). A magyar egyházak is különleges szerepet játszhatnak a béke felé vezető lépések megtételében. A migrációs politika szempontjából Magyarország és az EU teljesen különböző pályákon haladnak. Az EU hangsúlyozza az Európába érkező bevándorlók integrációját, míg Magyarország az életkörülmények javítását támogatja azokban az országokban, ahonnan a bevándorlók származnak (Fischl, 2019, 261.). Magyarország olyan módon kapcsolódik be, hogy kormányzatként, államként a világon elsőként jelentette ki, hogy a keresztényüldözés visszaszorítása érdekében helyben kíván tenni, vagyis a kérdés megoldásához annak gócpontjában humanitárius segítségnyújtással kíván hozzájárulni, mert belátta, hogy nem szabad beengedni a bajt, ami kódolva van, hisz az iszlámból, mint politikai ideológiából adódik. „Fontos, hogy a keresztények bátorítást kapjanak nemcsak arra, hogy Irakban maradjanak, de hogy keresztényként akarjanak élni. Ha Irakban a politikai stabilitás és az életminőség javul, kevesebben fogják elhagyni az országot” – mondja Warda, erbíli káld érsek az *Övék a mennyek országa* című film-ben.

*Szilágyi-Kiss Hajnalka*

#### FELHASZNÁLT IRODALOM:

- BISHOP, Dale L.: Christians in the Middle East, In Philip Mattar (szerk.): *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, Macmillan, New York, vol.1., 2004, 589–593.
- BUTLER, Alfred J.: *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford at the Clarendon Press, 1978, 169–179.
- FILONI, Fernando: *Az egyház Irakban*, Szent István Társulat, Budapest, 2019
- FISCHL Vilmos: The Opportunities of Hungary for Dialogue with North Africa and the Middle East, with Particular Regard to the Persecuted Christians p. 59, in *Hadtudományi Szemle* 12, Budapest, 2019, p. 49–62.
- FISCHL Vilmos: The Role of the Ecumenical Council of the Churches in Aiding persecuted Christians, In: Ujházi, Lóránd; Kaló, József; Petruska, Ferenc (szerk.) *Budapest Report On Christian Persecution*, Háttér Kiadó, Budapest, 2019, pp. 259–272.
- GOLDZSIHER Ignác: *Előadások az iszlámról* In: *Theologiai Szemle* 1997/1. p. 4.
- HORVÁTH-SÁNTHA Hanga – Speidl Bianka – Abdessamad Belhaj: A dhimma megaláztatása és a millet kimértsége között – A keresztények helyzete a Közel-Keleten, In: *Budapest-Jelentés a keresztényüldözésről 2017*, Migrációkutató Intézet, Budapest, 2017
- HORVÁTH-SÁNTHA Hanga – Speidl Bianka – Abdessamad Belhaj: A közel-keleti keresztények térvészése, In: *Budapest-Jelentés a keresztényüldözésről 2017*, Migrációkutató Intézet, Budapest, 2017
- KEPEL, Gilles: *Dzsiháid*. Budapest, Európa Könyvkiadó Kft., Budapest, 2007

- KIS-BENEDEK József (2018): *Keresztények helyzete a MENA térségben*, *Hadtudomány*, 2018. évi elektronikus lapszám, <http://real.mtak.hu/93602/1/2018ebenedek.pdf> Letöltés: 2019.12.23.
- KÓRÉ András: *A keresztények biztonsági helyzete 2018-ban*, In: *Budapest-Jelentés a Keresztényüldözésről 2018*, Dialóg Campus, Budapest, 2018
- LEWIS, Bernard: *The Middle East – 200 years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*, Phoenix Press, 1995 London (The Dawn and Noon of Islam fejezet)
- MAALOUF, Amin: *A kereszties háborúk arab szemmel*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2012.
- MÉSZÁROS Ernő: *Levegőstenek: ember és időjárás – A vallási hiedelmek korában*, In: *Magyar tudomány*, Budapest, 2006/10.
- SIMON Róbert: *Korán – A Korán világa*, Helikon, Budapest, 1994
- SIMON Róbert: *Zsidók és keresztények az iszlám árnyékában*, In: *Az Arany Középkor – zsidók, muszlimok és keresztények*, szerk. Babits Antal, Logos Stúdió, Budapest, 2012
- SZÉLL Gábor: *A monofiziták helyzete a Trák Dinasztia idején*, [http://acta.bibl.u-szeged.hu/32817/1/antiqua\\_suppl\\_013\\_288-293.pdf](http://acta.bibl.u-szeged.hu/32817/1/antiqua_suppl_013_288-293.pdf), Letöltés: 2020.03.30.
- SZILÁGYI-KISS Hajnalka: *A közel-keleti vallási különbségek biztonsági kihívásai Irakban*, In: *A haza szolgálatában*, Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest, 2020, <https://www.uni-nke.hu/document/uni-nke-hu/A%20haza%20szolga%CC%81lata%CC%81ban%20-%20online%20ko%CC%88tet.pdf>, Letöltés: 2020.04.06.
- Akadémiai Kislexikon*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.
- Biblia*
- Korán*
- Magyar Larousse Enciklopédia I.*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991
- Magyar Larousse Enciklopédia II.*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992 <https://docplayer.hu/164184899-A-vigilia-beszelgetese.html> (Vörös István Simon Róberttel beszélget) p.700., Letöltés: 2020.03.30.
- <https://www.youtube.com/watch?v=suyVAN3vG78> (Incze Nikolett előadása *Miért kell foglalkoznunk a politikai iszlámmal?* 25. perctől), Letöltés: 2020.03.30.
- <https://www.youtube.com/watch?v=koo8YY1rGKs> (Maróth Miklós előadása *Migráció buktatói és következményei*, 2018. márc. 14-én a *Polgárok Házában*), Letöltés: 2020.03.30.
- <https://www.youtube.com/watch?v=5QUc6ZFhHQ> (A migráció volt az iszlám sikerének kezdete” Bill Warner MTV, 2015. október 30.), Letöltés: 2020.03.30.
- <https://mediaklikk.hu/video/ovek-a-mennyek-orszaga/> (*Övék a mennyek országa* c. film), Letöltés: 2020.03.30.

#### JEGYZETEK

- 1 Addai és Mária Krisztus 72 tanítványai közül valók voltak, később misszionáriusok és egyházalapítók lettek. Szír-arám nyelvű elbeszélésgyűjteményük beszámol egy saját liturgiával rendelkező szervezett közösség létezéséről (Filoni, 2019, 22.).
- 2 Dél-arábiai eredetű törzs, mely a 3. században északra vándorolt, felvette a kereszténységet és a Bizánci Birodalom vazallusaként a szíriai határterületet védte a perszák, illetve ütközőállamuk a Lahmidák ellen. 614-ben perzsa támadás vetett véget birodalmuknak (Akadémia Kislexikon, 1979, 631.).
- 3 A kalkedoni zsinat (451) által eretneknek nyilvánított keresztény tan, mely Jézus Krisztusnak kizárólag isteni természetet tulajdonít. Keleti egyházakra jellemző, ma a kopt, etiópiai és az örmény-gregorián egyházban tömörülnek a monofiziták (Larousse II., 1992, 957.).
- 4 [Korán 2:218] „Akik hisznek és elvégzik a hidzsrát, és harcba szállnak Allah útján, azok reménykedhetnek Allah könyörületében. Allah megbocsátó és könyörületes.” (<https://www.politikai-islam.hu/video-bill-warner-a-migracio-volt-az-islam-sikerenek-a-kezdetei/>, letöltés: 2020.03.30.)
- 5 <https://docplayer.hu/164184899-A-vigilia-beszelgetese.html>, letöltés: 2020.03.30.
- 6 Az 5–6. század egyháztörténetének egyik legérdekesebb időszaka, mivel az ekkor kialakuló monofizita eszmék egyre nagyobb teret hódítottak el a kora bizánci állam területeiből. A krisztológiai kérdésekben kialakult viták jelezték Róma és Alexandria, illetve Konstantinápoly és Antiochia versengését az egyházi hegemonia érdekében. A



legfontosabb kérdés Krisztus isteni és emberi természetének viszonyára vonatkozott. A racionálisabb irányzatot képviselő antiochiai iskola szerint a két természet – bár együtt létezik – mégis határozottan elkülönül egymástól, mivel az istenség öltött testet Krisztusban, a Máriától született emberben, tehát Máriát nem istenszülőnek (theotokos), hanem csak Krisztusszülőnek (khrisotokos) kell nevezni. Az alexandriai egyház álláspontja ezzel szemben az volt, hogy Krisztus a földi életben Isten maradt anélkül, hogy összekeveredett volna az emberi természettel ([http://acta.bibl.u-szeged.hu/32817/1/antiqua\\_suppl\\_013\\_288-293.pdf](http://acta.bibl.u-szeged.hu/32817/1/antiqua_suppl_013_288-293.pdf), letöltés: 2020.03.30.)

<sup>7</sup> <https://www.politikai-islam.hu/>, letöltés: 2020.03.30.

<sup>8</sup> Omár ibn al-Hattáb (637) által hozott megállapodás, mely szabályozza a könyv népei civiljogi helyzetét az iszlám által meghódított területeken. *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar*, London, OUP, 1930 (reprint: London, Trent Cass, 1970)

<sup>9</sup> Aid to the Church in Need (2015): *Persecuted and Forgotten? A Report on Christians Oppressed for their Faith 2013–2015*. Iraq, 96. oldal <https://acnuk.org/resource/persecuted-and-forgotten-resources/> Letöltés: 2020. 04.06.

## Reflexiók a babonás exorcizmus kérdéséhez

*Nagy szeretettel ajánlom az olvasók figyelmébe dr. Cselényi István Gábor: Reflexiók a babonás exorcizmus kérdéséhez. című írását, mely Csanádi Viktor: Babonás Exorcizmus napjainkban című munkájára ökumenikus nyitottsággal reagál. A cikkben Cselényi atya az eredeti írás pozitívumai mellett megpróbál rámutatni annak azon pontjaira, melyek módszer-tanilag kifogásolhatók voltak. Cselényi atya reflexiója elsősorban azokra az állításokra fókuszál, melyek a katolikus és részben az orthodox egyházi gyakorlat félreértéséről tanúskodnak. A tudományosság fontos elve ugyanis, hogy mindent a saját környezetével együtt és a maga értelmezési tartományában szabad csak vizsgálni. A katolikus és az orthodox szertartási gyakorlatot csak a saját teológiai rendszerével együtt lehet vizsgálni, máskülönben a két szilva plusz három körte az hány barack? témakörében találjuk magunkat.*

*Az írás nagy értéke, hogy a reflexión kívül betekintést kínál a katolikus és részben az orthodox teológia olyan elemeibe, melyek ugyan idegenek a protestáns gondolkodástól, ugyanakkor nem lehet azt sem mondani, hogy ne lennének legalább annyira biblikusak.*

*A kereszténység a kezdeti időktől fogva a mai napig szervesen fejlődött, különböző irányzatai alakultak ki. Ha ökumenikus párbeszédet szeretnénk tudományos alapokon folytatni, akkor meg kell ismernünk egymás teológiai gondolkodását és munkamódszerét. Nem helyénvaló a saját megközelítésünktől eltérőket automatikusan babonáságnak tekinteni. A különböző egyházak teológusainak nyilvánvalóan nem kell mindenben egyetérteniük, vagy elfogadniuk egymás tanítását, de, ha a másik egyház gyakorlatából kiragadunk egy-egy elemet anélkül, hogy a háttérét is vizsgálnánk, már nem a tanulmányunk tárgyát, hanem a róla kialakított véleményünket elemezzük. (Szentirmai Róbert)*

---

Folyóiratunk idei első számában Csanádi Viktor a „babonás exorcizmusmal” foglalkozik. Kutatása új területet ölel fel. Ám írása nyomán jó néhány kérdés vetődik fel. Nem ad definíciót sem az ördögűzésről, sem a babonáról. Az írás olvastán számos metodológiai kérdés vetődik fel: vajon tényleg csak azt fogadhatjuk el hitünkben, ami szó szerint benne van a Szentírásban? Vajon az ördögűzésben alkalmazott módszerek közül a szentelt vízzel való meghintés, a kereszt és szentképek felmutatása, a szentek közbenjárásának kérése tényleg csak mágia, babonás szokás? Tényleg nincs az Egyház kétezer éves gyakorlatának bibliai gyökere ezen a téren?

In first number of our periodical Viktor Csanádi deals with „superstitious exorcism”. His research comprehends a very new domain. But in footsteps of his article are raised a lot of questions. The author don't gives us definiton on the exorcism or on the superstition. And there are methodological problems. The believer can accept only what is literally in the Holy Scripture? Whether from the exorcist methods the consecrated water, the cross, the icons, the query of the intervention of the saints are really magic, superstitious uses? The two thousand years old practice of the Church has not biblical roots in this territory?

---

Csak gratulálhatunk Csanádi Viktornak, aki a Theologiai Szemle idei 1. számában eddig feltáratlan területre kalauzol el bennünket: az újra divattá váló exorcizmust, de annak főleg babonás változatát veti górcső alá.<sup>1</sup> Nem vitatja az ördög (Sátán, gonoszlélek) létezését. Hiszen alakja már az

Ószövetségben is megjelenik,<sup>2</sup> a tanulmány pedig 24 újszövetségi lelőhelyet sorakoztat fel (igaz, csak lábjegyzetben), amely világossá teszi, hogy az Úr Jézus működésének egyik kiemelkedő feladata volt az ördögök kiűzése a megszállottakból, és tanítványait is ezzel a paranccsal küldi misszióba:

„Betegeket gyógyítatok meg, halottakat támasszatok fel, leprásokat tisztítatok meg, ördögöket űztek ki! Ingyen kaptátok, ingyen is adjátok.” (Mt 10,8). A Mester döntően két „fegyvert” követel a gonoszlélek elleni küzdelemben: „Ez a fajzat nem űzhető ki másképp, csak imádság és böjt által” (Mt 17,20).

A szerző az ördögűzés mai „népszerűségének” okát a horror- és soul-filmekben látja. De felvetődhet a kérdés: egyáltalán mi áll a mai probléma, az ördög-kérdés háttérében? Valamikor, amikor teológián tanítottam, a papnövényedékeknek ezt így magyaráztam: a vallástörténet ma „hátramenetbe” kapcsolt, a „doppler-elv” valósul meg: az emberiség egyre messzebb sodródik a kereszténységtől, a kinyilatkoztatástól, hamis istenképek, többistenhit, ezoterizmus, szellemhit, sőt sátánizmus is jelentkezik. Hogy aztán mind ebben mi a rossz tanúságtétel szerepe, további kérdés lehet. De egyetérthetünk a szerzővel: fokozottan előtérbe kerül az ördögűzés, démonűzés kérdése.

A tanulmány többször is hivatkozik a Vatikán híres ördögűzőjének, *Francesco Bamonte*-nak alapművére, aki az Ördögűzők Nemzetközi Szövetségének (AIE) elnöke. Műve egyébként már magyarul is megjelent.<sup>3</sup> De van hazai katolikus szakértő is ebben az ügyben: *Gál Péter*, aki egy interjúban így indokolja az exorcizmus iránti érdeklődés felfokozódását: „Az importált keleti vallási, illetve újpogány beavatások, az okkult jellegű pszichotechnikák, a kiüresítő meditációk, a szellemidézés, jóslás, ezoterikus energia-gyógyászat negatív hatásaitól megsérült személyek igen gyakran a pszichiátriai osztályokon kötnek ki, pedig lehet, hogy csak olyan, úgynevezett szabadító imaszolgálatra volna szükségük, amely a kereszténység kezdetén még élő gyakorlat volt Jézus Krisztus tevékenysége és felhatalmazása nyomán. A történelem során talán legelőször napjainkban fordul elő, hogy az ördögnek sikerül elhítenie, hogy nem létezik. Ez különösen azért veszélyes, mert ha az ember nem vesz tudomást a létezéséről, akkor nem is védekezik ellene”.

Csanádi az exorcizmus általános feltáró vizsgálatára, a megszállottság megjelenési formáinak és az ördögűzés eszköztárának és módszerainak bemutatására vállalkozik, közvélemény-kutatás és terjedelmes irodalom alapján. Nem lát éles határvonalat a népi vallásosság babonás formái és az egyházak gyakorlata között, sőt feltételezi, hogy azokat az eszközöket, amelyeknek véleménye szerint nemigen van szentírási alapja, babonás jellegűnek tekinti. Ide sorolja a szenteltvíz vagy az olaj használatát, feszületek, szentképek (mint Mária vagy Szent Mihály arkangyal ikonja), rózsafüzér, vagy a papi stóla alkalmazását és a gyónás latbevetését ördögűzés kapcsán... Sőt, mivel a megszállottság leírásában a nyelveken szólás is megjelenik, amelyek pedig a szentlelkes, karizmatikus közösségekben (szentírási alapon) pozitív tartalommal jelennek meg, sőt még azt a kérdést is felveti: vajon itt „nem Szentlelket űzünk-e véletlenül”? Végül soron csak az imádság és böjt fegyvert tekinti szentírási eredetűnek, amiről Krisztus beszélt (vö. Mt. 17,21), és mint imát, a Miatyánkot tartja csupán alkalmazhatónak, hiszen abban szerepel ez a kérés: „Szabadíts meg a gonosztól!”

Interjúi alapján egész sor ilyen (úgymond) „babona-indezet” elemet talált, nemcsak az Ortodox vagy a Katolikus Egyházban, de a Református, az Evangélikus és a Pünkösdi

Egyházban, vagy az Üdvhadsereg Szabadegyházban, a Golgota Gyülekezetben, az Omega Gyülekezetben, a Hit Gyülekezetében és a Magyar Apostoli Egyházban is, még ha utóbbiakban kevesebb számban is. Így értjük meg, miért is emelte írása címébe is a „babonás exorcizmus” problémakörét.

Csanádi megállapításaihoz néhány *módszertani kérdést* szeretnék csatolni, a teológiai párbeszéd jegyében.

1. A szerző nem ad meghatározást az ördögtől való *megszállottságról*. Ismerteti a Vatikán álláspontját: csak a hivatalos felhatalmazást elnyerő felszentelt személyek végezhetnek ördögűzést, mások, így más felekezetek képviselői csupán „szabadítást” végeznek. a gyakorlatban persze ez a különbségtétel elmosódik.

2. A szerző nem húz éles határvonalat a *lelki betegségek* és a megszállottság ténye között. Itt hívnám fel a figyelmet arra, hogy a Vatikán hivatalos ördögűzői gyanús esetekben előbb pszichiáterhez küldik a páciens, hiszen köztudott, a megszállottság néhány jelensége hasonlít pl. az epilepszia tüneteire. A „néma lélektől megszállt” ifjút a gonosz lélek „földhöz vágja, aztán habzik a szája, csikorgatja fogát és megmerevedik” (vö. Mk 9,18). Csak ha az orvos megállapítja, hogy nincs a tünetekre természetes magyarázat, akkor kezd munkába az exorcista. A megszállottság tehát világi okokkal meg nem magyarázható tünet-együttes. Nem vizsgálja azt sem, hogy van-e valódi eredménye ezeknek a szertartásoknak, hiszen ha a babonáság, mint fogalom előkerült, akkor az egyik oldal, ami alapján eldönthető, hogy mi babonáság, mi nem, az az eredményesség.

3. Nem kapunk definíciót a *babonáról* sem. Így aztán Csanádi bármit annak tekinthet, amire nem talál magyarázatot. A közfelfogást így foglalhatnánk össze erről. A babona vagy hiedelem szűkebb értelemben olyan, a világ mágikus szemléletéből fakadó hitet, vagy erre épülő tevékenységet jelent, ami (tévesen) közvetlen (ok-okozati) összefüggést tulajdonít ilyen viszonyban valójában nem álló dolgoknak, az események mozgatóiként sokszor természetfölötti erőket elképzelve.<sup>4</sup>

4. Tágabb (de a köznyelvben inkább csak az újkortól kezdve terjedő) értelemben a „babona” szó jelentése egyszerűen tévhit (ld. lentebb). A babona szűkebb fogalmához általában hozzátartozik, hogy

- mind a természettudományos ismeretekkel, mind a rendszert alkotó vallások dogmáival szemben áll, ezek alapjaira helyezkedve cáfolható;
- egy adott kultúrán, népcsoporton belül elterjedt hiedelmek nem alkotnak összefüggő rendszert<sup>[4]</sup> és nincs sem világkép-, sem társadalomszervező erejük (ellenkező esetben inkább mitológiáról beszélünk), noha lehetnek feledésbe merült vallási vagy mitológiai rendszerek maradványai. A hiedelmek rendszert nem alkotó összességét történetileg kialakult népcsoportok esetében gyakorta hiedelemvilágnak nevezzük.
- a hiedelmek kollektív és általában anonim jellegűek, ezért például a jól ismert alkimisták tanai, általában az áltudományok, vagy betegek tévképzetei – bár sokszor babonákból táplálkoznak vagy azokhoz igen hasonlóak – csak nagyon tág értelemben nevezhetőek babonának; a babonás hiedelmek csoportra és nem egyénre jellemzőek, és inkább mémként terjednek, semmint

kizárólag egy egyénhez lennének kapcsolhatóak.

- tartóság, sok babona hosszú évszázadokon át is kimutatható, kultúrtörténeti korszakokon át él és hat.

5 Csanádi nem húz határvonalat a *népi vallásosság* eljárásai (rontás, szellemverés, varázslás stb.) és az egyházak ördögűző tevékenysége között sem. Egyes esetekben jogosnak tűnik ez az összefüggés: Erdélyben még ma is dívik a „rontás román pappal” szokása, amelyben katolikus, ortodox, de protestáns papok is részt vesznek: jó pénzért átkot bocsátanak a hozzájuk fordulók által feljelentett személyekre –, eléggé el nem ítélt módon.<sup>5</sup> Tudjuk, itt a simónia eltévelyedésével találkozunk (vö. ApCsel 8,18–22). Ebből azonban nem következik, hogy a (bármely egyházban gyakorolt) ördögűzés is csak babona lenne.

6. Mivel a szerző nem csupán a saját egyháza számára készülő ismeretterjesztő munkát írt, hanem tudományos igénnyel egy ökumenikus teológiai szaklap számára készítette azt, fontos lenne figyelembe venni az egyes felekezetek teológiai környezetét felfogását és apparátusát, mielőtt a saját szemüvegen keresztül ítélnénk visszásnak azok módszereit és eljárásrendjét.

7. A szerzőnek a „babonás” ördögűzésről kialakított elméletében nagy szerepet játszanak teológiai előfeltevései. A *Sola Scriptura* radikális formáját vallja. Eszerint, ami nincs benne az Ó- és Újszövetségben (szó szerint), az nem lehet a hit tárgya. És itt már nem is csak az exorcizmus dolgáról van szó. Hogy csak a legkiemelkedőbb példát említsem: a Szentírásban nincs is benne ez a fogalom: Szentháromság, mégis a kereszténység alapfogalma. Hogyan lehetséges ez? Úgy, hogy a kinyilatkoztatás nem tollbamondás útján történt meg. Az egyháznak adott elsőként szóbeli hagyomány került lejegyzésre. Úgy mondhatjuk, hogy van a Szent hagyomány, ennek része maga a Szentírás is, mely pontosságáért, ha úgy tetszik kezességet vállal az Egyház. Az Újszövetség egy adott kor nyelvét, fogalomkincsét használja, de egyszerűen nem válaszolhat minden olyan kérdésre, amelyet a későbbi korok vetnek fel. Példaként a teremtéstörténet és az evolúció összeegyeztethetőségét is említhetném. De témánknál maradván: bármennyire is fontos az Úr imádsága, az Úr Jézus nem azt követelte, hogy egyedül csak a Miatyánkot kellene ismételtetnünk, csak példát adott arra, hogy a mennyei Atyához hogyan kell közelednünk. Na de miért is nem mondjuk a Miatyánkkal űznek ördögöt? – teszi fel a szerző a kérdést? Talán a témánk szempontjából még érdekesebb analógiát mutatnak a gyógyítások. Az általa követett felfogást alkalmazva erre a területre: a mai orvostudomány babonákon alapszik, hiszen rengeteg olyan betegséget gyógyít, mely fel sincsen sorolva a Szentírásban, ráadásul a módszerei is eltérnek az ott olvashatóktól. Amikor tehát a szerző babonának minősíti pl. a pupilla figyelését és az abból levont következtetés szakkifejezését (kígyók, vagy skorpiók megszállása), óhatatlanul az orvosi praxis jut az eszünkbe, ahol sokszor hasonlóan furcsa latin megnevezésekkel találkozunk, melyeket egyszerűen lefordítva szintén kijelenthetnénk, hogy babonás felhangjai vannak, pedig az ok csupán annyi, nem tudjuk, mit értenek alattuk.

8. A Szentírás kétségtelenül hitünk legfőbb forrása, de nem feledhetjük el: Krisztus nem „bibliát írni” küldte tanítványait, hanem evangéliumot hirdetni (vö. Mt 28,19–20); és

itt a hirdetni szónak külön jelentősége van, ugyanis nem egyszerűen egy dokumentum alapjait fektette le, hanem *egyházat alapított*, tanítványai kezébe helyezte le tanítását: „Aki titeket hallgat, engem hallgat, aki titeket elutasít, engem utasít el, aki pedig engem elutasít, azt utasítja el, aki küldött” (Lk 10,16). Feltámadása után is megismétli ezt: „Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket” (Jn 21,21). Ez legalább annyira benne van az evangéliumban, mint sok más alapelv. Úgy is mondhatnám: az Újszövetség már maga is *tradíció*, annak legelső állomása, de a jézusi felhatalmazás magában foglalja, hogy a mindenkori egyház tovább viheti, egy-egy korra alkalmazhatja a Krisztustól kapott ígéket.

9. Ennek a *paradózisnak*, szerves továbbadásnak fontos része az egyetemes zsinatok munkája. Hála Istennek, az apostoli zsinat leírása benne van az Apostolok Cselekedeteiben (ApCsel 25). Az eldöntendő kérdés akkor az volt: vajon csak Izrael fiai nyerhetik-e el a keresztséget, az üdvösséget, vagy bármely nép gyermekei. Az apostolok a döntésükben a Szentlélekre hivatkoztak (ApCsel 25,28), és megnyitották a kapukat a „pogányok” előtt. Úgy is mondhatnám, itt született meg a most már *katolikus* (egyetemes) egyház. Az egyetemes zsinatok ennek nyitányának a továbbvivőit, ígéhirdetésük nem eltávolodás az evangéliumtól, hanem Jézus missziós parancsának teljesítése: „Menjete el, és tegyetek tanítványommá minden népet... s én veletek maradok minden nap, a világ végéig” (Mt 28,19–20).

10. Az egyház pedig (és már az ősegyház is!) kialakította a *szentségek*, imádkozási módok rendjét. Bűnbocsánat kiszolgáltatására egyébként szintén a feltámadt Krisztus adott felhatalmazást apostolainak: „Akinek megbocsátjátok bűneit, bocsánatot nyer” (Jn 20,23). Lefektette a betegek kenetének alapjait is, amikor beteggyógyításra küldte övéit (vö. Mt 10,8), amihez (az irgalmas samaritánus példabeszéde alapján) az olajjal való leöntés is hozzá kapcsolódott (vö. Lk 10,34). Ezek után azt mondani, hogy a gyónás vagy a szent kenet nem szentírási, sőt talán átkos babona, nemigen állítható.

11. És ott van azután a víz! Jézus a természetfölötti életre való újjászületést a vízbe való alámerítkezéshez, magyarán, a *keresztséghez* kapcsolja: „Aki nem születik vízből és Szentlélekből, nem mehet be Isten országába” (Jn 3,5). A keresztség pedig igazán ahhoz az *ökumenikus minimumhoz* tartozik, amelyet minden keresztény egyház, felekezet magáénak vall. Tudjuk persze, nem a víz viszi végbe az újjászületést. De a Szentlélek eszköze, ereje szétáradásának leképezése.

12. Csanádi számos egyházat megemlít, de ezek között nem szerepel a Görögkatolikus Egyház. Ezért legyen szabad megemlítenem, hogy *keresztelemi szertartásunkban* (az ortodox egyházzal azonosan és a római katolikus kereszteleléshez hasonlóan) szerepel ördögűzés. Az áldozópap rálehel a keresztelezőre, és közben mondja: „Úzz ki belőle, szívében fészkelő és rejtőző minden gonosz és tisztátalan szellem!” A keresztségi fogadalomnak pedig éppen első mozzanata, hogy a hívő (vagy helyette a két keresztszülő) kijelenti: ellene mond „a Sátánnak, minden cselekedetének, minden szolgálatának és minden kevélységének”. S hogy mi készlet erre bennünket? Miféle bűne van még, mondjuk,



egy újszülött csecsemőnek? Nos, Szent Pál adja meg a választ keresztségi katekizálásában „Egynék engedetlensége miatt bűnösökké váltunk” (Róm 5,19). Előbb meg kell tisztulnunk az újjászületés fürdőjében.

13. De még maradunk a víznél. A *szenteltvíz* ennek a folyamatnak meghosszabbítása. Emlékeztet újjászületésünkre, a Lélek örökös munkájára, személyes jelenlétére és szeretetére. Nem a saját erejéből hatékony, hanem Krisztus és Szentleke erejéből. A katolikus és ortodox egyház számos *szentelménye* ég és föld távolságban van a mágiától. Személyes szeretet-kapcsolat kifejezői. Ilyen szentelmény az exorcizálás is, és abban a szenteltvízzel való meghintés is. Ha továbbmegyünk, ezek a szentelmények szimbólumok: a szentelt víz többek között az özönvízre utal, mely elmosta a földről a bűnt, a Vörös tengerre, mely elpusztította az Isten népét üldöző (szellemi) hatalmat, de Jézus Jordánban való megkeresztelkedésére is mutat, aki eltörli az emberek bűneit. Ezek a szimbólumok azonban a kommunikáció részei. Úgy, ahogyan a beszéd során a mimika, a gesztusok, illetve a testbeszéd. Érdekes, és külön tanulmányt érdemel, hogy a régi idők kommunikációjának ezen formáit ma mennyire nem értjük, pedig szimbólumokat ma is használunk, igaz jóval inkább a technikai világban. Ahhoz, hogy egy gépkocsit lefékezzünk, elsősorban jó fékre van szükség. Ott a vezető, aki látja, hogy keresztben autók haladnak el, ezért szeretne fékezni. És mit látunk? A keresztelkedésben ott egy háromszög, egy szimbólum. Ha ez nem volna elég, a féklámpa piros fénye szintén egy szimbolikus jelzés. Miért kell a fékezéshez piros fény? Babonáság?

14. Ha már a szentelmények szentírási eredetét vitatjuk, érdemes Szent Pál tanítására emlékeztetnünk. Bár magát a szót nem alkalmazza, de amikor az Újszövetség tökéletes áldozatáról beszél, ennek előzményeként szolt az ószövetségi rituáléről, és kifejezetten a megszentelődés eszközének tekinti őket: „a bakok és bikák vére meg az üsző hamva a tisztátalanokra hintve megszenteli őket” (Zsid 9,13). De a kézmosás, a mosakodási sertartások – még ha gyakorlói Jézus korára képmutatókká váltak is – kifejezték az izraeliták vágyát a megtisztulásra, az Isten-közelségre. És Keresztelő Szent János „jánosi keresztségét” maga az Üdvözítő is fölvette, és ezzel új tartalmat adott az efféle vallási gyakorlatoknak.

15. A tanulmány a babonás elemek közé sorolja a *kereszt* latbavetését, felmutatását is. Itt ismét a katolikus és ortodox egyház gyakorlata kerül pengellőre, hogy templomainkban, házunkban őrzünk keresztet, számtalanszor vetjük is magunkra a keresztet. Nos, ez a jelkép is ahhoz a struktúrához tartozik, hogy nem vagyunk tiszta szellemek, angyalok, hanem lélekből és testből, szellemi és anyagi összetevőből állunk, vannak érzékszerveink, amelyek segítenek a legelvontabb titkok megértésében. Ha rátekintünk a keresztre, mint jelre, Szent Pál felszólításának teszünk eleget: „Tekintsünk föl a hit szerzőjére és bevégzőjére, Jézusra, aki a fölkinált öröm helyett a keresztalált szenvedte el” (Zsid 12,2). Ugyanezt a jelet égetjük magunkra is, mikor keresztet vetünk, hiszen fülünkben cseng Jézus szava: „Aki utánam akar jönni, vegye föl keresztjét!” (Mk 8,34). Úgy véljük, az ördögöt semmi sem bosszantja jobban, mint ez a jel, hiszen ez éppen az ő vereségének is a jele. Itt érdemes megjegyezni, hogy az iménti idézetben szereplő kereszt felemelés a

győztesek gesztusa, amikor az ellenség jelképeit és fegyvereit immár a győztesek emelik a magasba győzelmük jeleként (lásd pl. ma is Oroszország a győzelmi parádén a legyőzött náci német jelképeket emeli a magasba). A kereszt kézbevétele, felmutatása itt is a kommunikáció része.

16. Ami pedig a *máriás motívumot* illeti, „Mária az evangéliumhoz tartozik”,<sup>6</sup> nem valamiféle biblián kívüli elem. Hogy kijár neki a tisztelet, ezt ő maga fogalmazta meg: „Ezentúl boldognak hirdet majd engem minden nemzedék” (Lk 1,48). S hogy ki is ő valójában, ezt rokona, Erzsébet már kezdet kezdetén szavakba foglalja: „Uramnak anyja” (Lk 4,3). Az Úr, a Küriosz pedig maga az Isten! Az ősegyház szívében hamar kialakult a közbenjárásába vetett hit, a kánaai menyegző alapján, mikor Jézus édesanyja kérésére viszi végbe a csodát: „Nincs boruk... amit mond, tegyétek!” (Jn 2,3,5). Nem konkurrens Jézusnak, ellenkezőleg: hozzá vezet, rámutat. S hogy édesanyánk, ezt Megváltónk adta tudtunkra keresztalála órájában: „Íme, a te anyád!” – mondta Jánosnak, és mondja nekünk is. Az egyház története arról tanúskodik, az Istenanya ezt az irántunk tanúsított anyai szeretetet számtalan helyen, számtalan formában bizonyította. Csoda-e, ha a megszállottság túlhaladásához is hozzá folyamodunk? Azt már mondanom sem kell, Máriát ezzel nem „imádjuk”. Ha hozzá fordulunk, csak a szentek egységének kommunikációs hálózatába lépünk be.

17. A szenteltvíz, a kereszt, a keresztvetés vonalába tartozik a *rózsafűzér* is. Megint csak nem maga a tárgy, hanem a tartalom, ha úgy tetszik, a kommunikációs érték, amit hordoz. Az imafűzér része egyébként a Hiszekegy, az ősegyház kiérlelt hitének foglalata, az Úr imádsága és a Szentháromság-dicsőítés, valamint az Üdvözlégyek sora, amelyek evangéliumi igékre épülnek, és az ún. titkok, amelyek az Úr Jézus megváltó művét foglalják össze. Szent Domonkos műve mintája annak, hogyan lehet a szentírási alapokat tovább építeni. És ha szem előtt tartjuk a sátánista álvállás megnyilvánulásait (a feje tetejére állítva rajzolják a földre a keresztet vagy Mária M-betűjét), világos, hogy a Mária-tiszteletnek ez a szép jele is ellentmondás, elutasító parancs az ördög felé, akárcsak a felmutatott kereszt, amelyről főntebb szoltam.

18. Szentírási eredetű a *tömjénező* is. A tűzoszlop már a pusztai vándorlásból is ismerős, és az is, hogy a mi Istenünk emésztő tűz. A Jelenések könyve szerint pedig a hét pecsét feltörésekor egy angyal „arany tömjénezővel állt az oltár előtt... és a tömjénáldozat füstje felszállt az angyal kezéből Isten színe elé” (Jel 8,3–4). De a tömjénfüst nemcsak az imádság fölszálló ívét rajzolja fel, hanem hódolat Isten végtelen hatalma előtt, folytatja és a világba sugározza az Úr fönségét, ami előtt rettegve állnak meg a gonoszság erői.

19. És hogy kerül a képbe *Szent Mihály* arkangyal? Ő volt az, aki oda kiáltotta a lázadó angyaloknak: „Kicsoda olyan, mint az Isten?!” Tudjuk, neve is éppen ezt jelenti. Már a kumráni tekercekekben is szerepel, hogy a Sátán legfőbb ellensége éppen Mihály főangyal. Teljesen jogos, hogy az ördögűzés fegyvertárához hozzá tartozik közbenjárásának kérése.

20. Persze, felvetődhet a kérdés: egyáltalán mennyiben beszélhetünk a *szentek közbenjárásáról*? Világos, hogy



csak „egy a közvetítő Isten és ember között: az ember Krisztus Jézus, aki váltságul adta magát mindenkiért” (1Tesz 2,5). Ám már földi életében is voltak olyanok, aki hozzá, mint egyetlen közvetítőhöz, Megváltóhoz eljuttatták mások kérését. Máriáról már szoltam. De ott volt pogány (!) százados, aki saját szolgájáért járt közbe (Mt 8,5–13, Lk 7,1–10), vagy a szintén pogány kánaáni asszony, aki ügyes asszonyi évelésével meggyőzte Jézust, hogy ne csak Izrael házának elveszett juhaihoz legyen irgalmas (Mt 15,21–28, 5,24–30).

21. De hogy „odaátról” is segítenek egyesek? Nos, az Újszövetség 90 százalékban még Jézus földi útját és egyházának első, tapogatózó lépéseit írja le, ezért keveset mond el megdicsőülésről, a mennyországról, de a Jelenések könyve már betekintést enged ebbe a nagy ismeretlenbe. Éppen a 144 ezer üdvözültről szóló, sokat vitatott rész után olvassuk János apostol látomását: „Akkora sereget láttam, hogy meg sem lehetett számlálni, minden nemzetből, törzsből, népből és nyelvből” (Jel 7,9) és a már jelzett helyen „az összes szentek imádságáról” hallhatunk (Jel 8,3b). Tehát *vannak szentek*, az üdvözültek! A kérdés csak az, miből az életük. Egyik szerepük az imádás kiteljesedett végzése: „A trón előtt arca borultak és imádták Istent” (Jel 7,11). Ez már az Isten-látás, Isten színéről-színre való szemlélése: „Látni fogjuk Istent, úgy, ahogy van” (1Ján 3,2).

22. De menjünk tovább. A *szentek közbenjárása* kétirányú mozgást feltételez: a szentektől felénk és a tőlünk felénk haladó kapcsolatot, ami körül számos félreértés szokott felmerülni. Nézzük a kérdést előbb a szentek oldaláról. Az üdvözültek nem Istentől függetlenül folytatnak „magánpraxist”, hanem beleolvadnak abba az élettevékenységbe, ami Isten életét belülről kitölti. Mivel Isten szeretet (1Ján 4,8), a szentek Istenen át szeretnek mindenkit, mintegy a Szeretet szervévé, közvetítőállomásává válnak. Nagy tévedés lenne azt hinni, hogy „ölbe tett kézzel” ülnek, csupán „pihennek”. Krisztussal együtt „munkálják” az üdvösség útját, kívánják, akarják a többi ember üdvösségét is, „drukkolásukkal” segítik a földön küzdőket a menny felé. De semmiképp sem Krisztus nélkül. Az ő szeretet-munkájával „együtt futnak” mindazok, akik hozzá eljutottak, akik közt – mint „sok testvér” között – „elsőszülött” (Róm 8,29), és akikkel megosztja „örökségét”, „fiúságát”, tevékenységet, féltékenység nélkül bevonja őket munkájába. A Krisztus Egyetemes Testén belüli funkció-eloszlásnak megfelelően a Főnek, Krisztusnak szerepéből részesedik a többi tag is, ki-ki a maga „helyén”, hiszen, „ha szenved az egyik tag, valamenynyí együtt szenved vele, és ha tiszteletben van része az egyik tagnak, mindegyik együtt örül vele” (1Kor 12,26). Ennek a *mennyei szolidaritásnak* része, hogy átéljük a megdicsőült egyházzal (a szentekkel) együtt az ördög rabságában állók szabadulásvágyát és szentjeinkkel együtt sürgetjük szabadulásukat, hogy „felöltözve, ép ésszel” ülhesse nek újra az Üdvözítő lábainál (Lk 8,35).

23. Csanádi kritizálja azt is, hogy az exorcista adott esetben szentképeket is csatorba állít a gonosz elűzésére. Az Egyház az első évezredben (éppen a képromboló eretnekségek kapcsán) tisztázta az ikon-tisztelet alapjait: nem a fadarabot vagy a festményt tiszteljük, hanem az Egyház szentjeit, és egyedül Jézus Krisztust imádjuk. De az ikon-tisztelet elvezet egy további, fontos kérdéshez is. A Szentírás az igei,

mondjam így, auditív elemre helyezte a hangsúlyt. „Akinek füle van a hallásra, hallja meg” (Mk 4,23) – mondja maga Jézus is. De az Újszövetségben megjelennek a látás, a vizualitás elemei is. Így a görög műveltségű Szent János idézi Mestere tanítását: „Aki engem lát, látja az Atyát” (Jn 4,2), a nemzetek apostola pedig már az ikon szót is alkalmazza Krisztusra: a láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15). Amikor az ősegyház kilpett a görög kultúra vilgába, ez a vizuális elem nagyobb szerepet kapott, a képek a szentelmény-jellegű eszközök köré kerültek a lelki életben, akár még a gonoszság elleni küzdelemben is.

24. A Szentlélek kiűzésének gondolata egy felekezeti pamfletnek lehetne témája, de tudományos igényű munkának semmiképp sem. Egyrészt mert lehetetlen, másrészt, mert az egyházak részéről nincsen erre szándék. Ezen felül, aki számára a pszichiátriai okok kizárását követően exorcizmust javasolnak, az egy panaszokkal küzdő ember, nem pedig a Szentlélek örömeiben fürdőző valaki. A nyelveken szólás, noha van ilyen kegyelmi ajándék is, a szerző által leírtan is az ördögűző rejtett kérdésére nyilvánul meg, nem is olyan módon mint, ahogyan a Szentírás szerint annak meg kell mutatkoznia. Hogy az ereklyék, szentelmények, imák, csupán az alanyt bosszantanák? Nos akkor honnan lennének azok a tünetek, melyek ilyenkor jelentkeznek (pl. természetfeletti erő, rejtett tudás, stb.).

25. Csúpan utalni szeretnénk rá, de bővebben kitérni hely hiányában nincs mód erre: a pogány vs. keresztény ünnepek időzítésével, vagy éppen a szereplők megfeleltetése kapcsán ne feledjük el: ma divatos az a nézet, hogy az egyház a pogány hagyományok elnyomására mintegy politikailag időzítette naptárában a jelen formájában az ünnepeket. Főleg karácsonyt szokták emlegetni, annak ellenére, hogy a források az ellenkezőjéről beszélnek. De nem is ez a lényeg. Az emberiség kezdetétől fogva léteznek bizonyos szimbólumok, gondolati struktúrák, alapmintázatok, ha úgy tetszik archetípusok, melyek az egymástól térben és időben távollevő vallásokban újra és újra előjönnek. Ezek mögött nem az átvételt, hanem az őskinyilatkoztatás bizonyítékát kellene hívőként látnunk.

26. A római katolikus gyakorlat bizonyos részeibe betekinthetünk e munkán keresztül. De mi van a többi egyház gyakorlatával? Érdemes lenne pontról pontra összehasonlítani, hogy láthassuk az egyezéseket, vagy éppen a különbségeket.

Cselényi István Gábor

## JEGYZETEK

- 1 CSANÁDI Viktor, *A babonás exorcizmus napjainkban*, Theológiai Szemle 2020 (LXIII), 10–20.
- 2 SZÉCSI József, Az angyalokról a zsidó gondolkodásban, rövidített formában elhangzott a Keresztény-Zsidó Társaság „Miskolci Keresztény-Zsidó Teológiai Délután”-ján 2011. okt. 9-én, teljes formában: Baptista Teológiai Akadémia Konferencia 2011. okt. 30.
- 3 BAMONTE, Francesco, *Megszállottság és ördögűzés*, OHTYS Kiadó, Nagyvárad, 2016.
- 4 Wikipédia <sup>[1][2][3]</sup>.
- 5 KOMÁROMI Tünde, *Rontás és társadalom Aranyosszéken*, BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 2009, 100.
- 6 BÉRES Tamás, „Mária az evangéliumhoz tartozik”, Vigília, 2019/8.579–585.

---

# KITEKINTÉS

---

*Béres András orvos, pszicho-terapeuta írását, amely egy konkrét napi-politikai esemény által provokált általános teológiai, lélektani és társadalmi toposzra mutat rá, a szerkesztőség egy ökumenikus szakmai konferencia keretében kívánta megvitatni. Ennek a beszélgetésnek a koronavírus-járvány lett akadályává. Ugyanakkor a meghívottak közül Gájer László római katolikus és Karasszon István református teológusok reflexiójukat írásban megküldték. Így három írást közlünk abban a témában, amely a közbeszédben a „Pokorni-jelenség” nevet viseli. Az írások nyilvánvalóan a sokszor felszínesebb napi-politikai jelenségnek az igazán mély teológiai, pszichológiai és társadalmi vonatkozásait adják. A konzultáció tervét nem vetettük el, és nem is válik e reflexiók közlése által okafogyottá. Van miről beszélni, s reméljük, hogy az őszre halasztott konferenciánkon Köves Slomó főrabbi és Kertész Botond evangélikus történész gondolatait is megismerjük. (a főszerkesztő)*

## Az apa neve...

*„Ezt mondta: Elég! Most, ó, Uram, vedd el a lelkemet, mert nem vagyok jobb atyáimnál!”*

*(1Kir 19,4)*

Az utóbbi hetek viharos botrányai és nagy port kavaró, hangzatos témái mögött, talán észrevétlenebb maradt egy, az aktualitásán messze túlmutató, a társadalmin túl teológiai jelentőséggel is bíró mozzanat: *egy unoka leveteti nagypapája nevét egy 2. világháborús emlékműről Budapesten.* Nagyapjáról a történész-újságíró nemrég megjelent tanulmányban tette közzé,<sup>1</sup> hogy háborús bűnöket követett el: nyilas gyilkosságokban vett részt, vélhetően rátámadt kórházban fekvőkre is. Az unoka polgármester most az emlékműről a feliratot, a nagyapja nevét az általa vezetett kerületben leveteti.

Tényfeltáró tanulmányával a történész-újságíró az emlékezetpolitika hamisításainak veszélyére hívta fel a figyelmet, különös tekintettel az áldozatok és az elkövetők összemérésére. Erre hozta fel példaként a most feltárt esetet. A háború utolsó napjaiban a nyilas gyilkosok közé keveredett férfi neve feltehetően azért kerülhetett fel a háborús hősök emlékművére, mert egyik gyermekével együtt halálos sérülést szenvedett az oroszoktól, mielőtt még felelősségre vonhatták volna az általa elkövetett nyilas bűntettek miatt. Ugyanakkor a történész az emlékmű hivatalos névsorához nem kapott hozzáférést (következtetését az emlékművön, valamint bizottsági jegyzőkönyvekben és népszámlálási lakásívekben együtt szereplő két név – apa és fia – névazonosságára hagyatkozva alapozta), ezért külön hangsúlyozta, mennyire aggályosnak tartja a mindenkor történelemértelmezés alapjául szolgáló forrásvizsgálat akadályozottságát, az eltussolás veszélyét. Oknyomozó munkája közreadásának időzítését avval indokolta, nem szerette volna, hogy a nagyapa háborús bűneinek feltárását egyszerűen betudják a politikai elleni támadásnak, ezért várta meg a közléssel, míg a politikus hátrébb vonul az országos ügyektől.

Jelen írás szándéka reflexiót adni a történész tanulmányára, pszichoterápiás-teológiai megközelítésben.

**Az életfeladat:** Máig erősen él bennem az emlék, ahogy gimnáziumi irodalomtanárom egy fél évet szentelt osztályomnak az orosz novellák tanulmányozására. Egy életre megmaradt bennem a mesteri szekvencia, amit a bűnből való feloldozás sorozataként újra és újra átismételtünk: BŰN –> BŰNTUDAT –> BŰNBÁNAT –> BŰNVALLÁS –> BŰNHŐDÉS –> BŰNBOCSÁNAT. Örök mementó. Mester-sorozat\*. Kikerülhetetlen keresztút. *Ez a királyi út. Nincs másik.*

Miközben napjainkban családok százai továbbra is a történelmi sebek feldolgozásával küzdenek, és régi politikusok új, általuk jobbnak tartott programokkal próbálnak ismét hatalomra jutni, jogosan merül fel a kérdés: miért kell állandóan a múlttal foglalkozni, miért kell „kommunistázní”, *miért nem lehet megbocsájtani?* Miért nem lehetnének jó döntései azoknak, akik korábban esetleg rossz döntéseket hoztak? Miért kell valakit a múltja miatt megbélyegezni, elhallgattatni? Ahelyett, hogy állandóan a múltban vájkálnánk, nem az lenne a normális, hogy hagynánk végre a hátunk mögött az egészet, és felépítenénk egy szép, új országot, „szakmai, szakértői” alapokon?

A választ az emberi lélektan törvényszerűségei, a megbocsájtás mélylélektana adja. Mert az az igazság: *ha az áldozat megbocsájt is a vétkesnek, még nem jelenti azt, hogy kapcsolata a bűnössel automatikusan ugyanott folytatódhat, mint előtte. Ahhoz, hogy a kapcsolat ugyanott folytatódjon, még a bűnös bűnvallásának, és bocsánatkérésének is meg kell történnie.* A megbocsájtást nem lehet elintézni azzal, hogy az áldozat megbocsájtja a szívében. A bűnös érdekében (!) a fenti utat, mindkét félnek, tudatosan végig kell járnia. Mert ha ez nem történne meg, ha nem ez lenne a kapcsolat újraindításának feltétele, akkor állandóan ott lenne a lehetősége annak, hogy a bűn megismétlődjék.<sup>2</sup>

Így van ez a legintimebb családi, baráti kapcsolatokról, egészen a politikus – választópolgárok kapcsolatig. *Attól még, hogy a barátomnak megbocsájtok magamban, még nem lesz megint a barátom. Csak akkor, ha nem csak én, hanem ő is elismeri a bűnét, és bocsánatot kér.* Kapcsolatunk csakis ekkor folytatódhat ismét barátságként. Attól még, hogy egy politikusnak emberileg megbocsájtok, még nem lehet megint a képviselőm. Ahhoz ismét hitelessé kell válnia. Ahhoz tisztázni kell a múlt vétkeit.

Ezt a témát mutatja be letisztult érzékenységgel a japán Kazuo Ishiguro – irodalmi Nobel-díjat 2017-ben kapott – „*A lebegő világ művésze*” című regényében.<sup>3</sup> Itt a japán rendszerváltást követően, a régi rendszert kiszolgáló apa, a házassulni készülő lánya érdekében, így vall az eljegyzési vacsorán: „Egyesek azt mondanák, a nemzetünkkel történt szörnyű dolgokért az olyan emberek felelősek, mint én. Ami engem illet, kész vagyok elismerni, hogy követtem el hibákat. Elfogadom, hogy mindabból, amit tettem, végeredményben sok minden káros volt a nemzet számára, és hogy magam is hozzájárultam ahhoz, ami végül elmondhatatlan szenvedéseket okozott népiünknek. Elismerem.” Ekkor – és csakis ekkor – a majdnem kudarcba fulladt eljegyzési vacsora léghőre feloldódik. A házasság megkötetik. Új élet indul a romokon. Az apa magában hozzátészi: „... nehezen tudom felfogni, miként lehetséges, hogy valaki, akinek fontos az önbecsülés, hosszú időn át ne legyen hajlandó felelősséget vállalni múltbeli tetteiért; tény, hogy olykor nem könnyű, de ha szembenézünk a hibákkal, melyeket életünk során elkövetünk, kétségkívül bizonyosfajta elégedettségre és méltóságra tehetiünk szert.”

Hogy ez túl naiv lenne? Túl egyszerű? Nem így tesz az apa múltat kimagyarázó, mentető kollégája, akiről viszont így ír: „*az én véleményem szerint boldogabb ember lehetne, ha megvolna benne a bátorság és a tisztesség, hogy elfogadja, amit a múltban tett (...)* De az a gyanúm, [ő] inkább ragaszkodott kicsinyes képmutatásához, csak hogy elérje a célját.” A vétkek utólagos relativizálása, enyhítése, a múltnak az eltussolása az, ami naiv, és látszólag egyszerűbb. Az *őszinte bevallás nemhogy nem naiv, hanem ez az egyetlen igazán nehéz, bátor cselekedet. Ebből forrásozhat a hiteles önbecsülés.* Ishiguro a Nobel-díj átadását követő hivatalos interjúban elmondta, hogy érdeklődése a személyes sorsok felől egyre inkább a nemzetek sorsa, lélektana felé irányul. Logikus folytatás, hiszen a bűnök elkövetése nem csak magánügy. Az apák bűne a fiakra is kihat, a politikusok, a polgárok bűne a nemzetre. Hogyan dolgozzák fel a nemzetek a múlt bűneit, traumáit? Az lenne a helyes megoldás, hogy szőnyeg alá söpörjük a vétkeket, ne rágódjunk rajtuk, hogy a fiatalok végre új életet kezdhessenek? Ahogy a személyes életekben sem, ugyanúgy a nemzet életében sem ez a megoldás.

**A nehézség:** A fent említett politikus döntésének az ad különös nyomatékot, hogy ugyanannak az unokának, akinek most nagyapja nyilas múltjával kellett szembesülnie, évekkel ezelőtt az édesapjáról derült ki, hogy a kommunista rendszer besúgója volt. Sokáig nem értettem, miért mondott le vezető politikusi tisztéről, miután kiderült, mit tett az apja?

Először arra jutottam, hogy a helyzet nem úgy áll, hogy fiúként olyan könnyen túltehetnénk magunkat apáink bűnein. Mert lehet, hogy apáink bűneinek épp mi voltunk – akaratlanul is – a „hasznélvezői”. Azok a gyerekek, akiknek a

szülei kollaboráltak a diktatúrával, óhatatlanul akár tudtuk nélkül is anyagi, tanulmányi, társadalmi-előmenetelbeli előnyre tehettek szert. Viszont később megértettem, hogy azokat, akik lelki válságon mennek át – mint a politikus, amikor kiderült számára, hogy mit tett az apja – azzal tiszteljük meg leginkább, ha komolyan odafigyelünk arra, amit *saját magukról* mondanak. A fiú akkor, azzal indokolta távozását, hogy immár a vétkesek ellen érzett indulatai teszik alkalmatlanná a vezetésre. És azt hiszem, sokan éreztünk akkor együtt a politikussal, talán még ellenségei is tapintatosabban kerülték a támadásokat. Azonban azt gondolom, *hogy amikor a harag és a gyász időszaka elmúlik, épp a vétkes nagyapák, a bűnös apák bűnbánó unokáinak és gyermekeinek feladata elősegíteni, hogy a szükségszerű, meghatározó társadalmi változások végre megtörténjenek. Éppen azért, mert ők igazán tudják, mit jelent, hogy a diktatúráknak csak áldozatai vannak, és hogy a jövő építéséhez először jóvá kell tenni a múlt bűneit.*

Ahogy a kortárs református teológusnő, Marion Muller-Collard fogalmaz: a fiaknak felül kell emelkedniük azon félelmükön, „komplexusukon”, hogy nem tudnak jobb döntéseket hozni, mint a szülei.<sup>4</sup> *Ha a fiak képesek erre, akkor történhet meg, hogy a fiak nem megszüpítik, hanem megszentelik apáik emlékeit.* Mert nehéz kérdés, hogy a fiak élete, visszamenőleg, hatással van-e a szüleikre. A szülők iránt tanúsított végsőkig menő, radikális lojalitás elsőprő erejét, jelentőségét alig szabadna alábecsülni a szakirodalom szerint (ld. B. Hellinger szeretetrendje). A fiaknak ösztönös, és jogos igénye, hogy ne elvetemülteknek lássák felmenőiket. De valóban igaz lenne, hogy „Aki tiszteli apját, levezekli bűneit” (Sirák 3,3 – nem része a protestáns Bibliának)? ... Kinek a bűneit? Az „Illés-komplexus” talán pont abból fakad, ha valaki szülei helyett akarja levezekelni az ő bűneiket – mert ebben az esetben újra és újra saját kudarcával kell szembesülnie. Nem vagyunk isten, hogy módunkban állna feloldozni bárkit is olyan bűnök alól, amit nem ellenünk követtek el. Ellenben, a fiak viselkedése az utókor számára realisabb perspektívába állíthatja a szülőket. *Sok gyermek ismerheti annak sorsterhét, hogy felmenőjének a megszüpítő emlékezet bálványaira, kőtábláira írt nevét erővel kelljen levésztie – azért, hogy helyette a megszentelő emlékezet szívben levő hústábláira irattassék fel az. De ezt a nevet, felmenőinek nevét oda már nem az ember helyezi ki, hanem az Isten írja be letörölhetetlenül (Ezékéel 36,26).*

Ezt a lélektani fejlődést járja körül J. Lacan személyiségfejlődés-elmélete, ahol az „Apa nevének” megismerése vezet át az *illuzórikus* világból, a *reálissal* való szembesülésen keresztül, a *szimbolikus* megtapasztalásáig. Jelentősége van annak, hogy Lacan-nál – aki a tudattalant a nyelv finom szövetéhez hasonlítja – az „Apa nevének” (francia nyelvben: „Nom du père”), ugyanúgy kell ejteni, mint az „Apa tiltását” („Non du père”).<sup>5</sup> Az álomvilágból való felébredést a nyers realitással való szembesülés kényszeríti ki. A fájdalmas tapasztalat azonban szükségszerű, és ha kell, az Apa tiltásai/tagadásai vezetnek el hozzá. A szembesülést viszont csak az élheti túl, aki az Apa valódi nevét megismeri.

**A tét:** Mindezek miatt válik figyelemre méltóvá, hogy a szóban forgó politikus épp egy olyan kerületet vezet – a budai villák környékét-, ami a magyar társadalom két ellen-



tétes pólusának kiábrázolója: egyaránt a régi arisztokraták otthona, és a kommunista rendszert szolgálók jutalom-ingatlanjainak kifizetőhelye. A magyar társadalom megosztottságának végletes kifejezője. Ezért, amikor a nagypapa háborús bűneit feltáró történész sorait olvassuk: „*A neve ott van [az emlékművön]. [A politikus] azt csinál vele, amit akar. Egy percig se érezze, hogy viszonyulnia kellene valahogyan ehhez a történelmhez*”, természetesen érezzük, hogy ez pont fordítva van. Nem teheti meg, hogy ne viszonyuljon a történetekhez – éppen azért, mert unokaként, érintett benne. És éppen azért, hogy képes a bátor szembenézésre: csakis ezáltal válhat igazán alkalmassá arra, hogy hosszú távon és még az ellenfelei számára is hiteles maradjon. Aki képes saját magában, és családjában az árnyékaival szembenézni és a jogos haragot elfojtás helyett, konstruktív mederbe terelni, az képes arra, hogy egy megosztott közösséget vezessen. Ahol rend van a vezető lelkében, ott születet meg az a légkör, ami ösztönzőleg hat, hogy rend legyen az emberek lelkében is. Csak ha a múltat őszintén tisztázzuk, akkor, és csakis akkor nyílik lehetőség érdemi/szakmai egyeztetésekre, az igazi részvételi demokrácia gyakorlására. *Mert a hiteles, valóban átgondolt döntések meghozatalához, először hiteles emberek kellene.*

A „kommunista – nem kommunista” és hasonló társadalmi megosztottságok csak akkor tűnhetnek el, ha a múlt vélt, vagy valós bűneit őszintén feltárjuk és levonjuk a tanulságokat.

Miután '56 szabadságharcát részben győzelemre vittük, '89-ben és elértük a magyarok külső szabadságát – vagy legalább annak kezdetét – még hátra van a belső szabadságunk beteljesítésének feladata. Ehhez előbb egyenként kell szembenéznünk egy elnyomó, az akkori társadalom igazságtalanságait a saját érdekében kihasználó hatalom okozta sebekkel – rajtunk, vagy családtagjainkon. Mondják, hogy a múlt sebeinek nincs is gyógyulása, azt majd az idő oldja meg. Ha már nem történt radikális számonkérés, majd az idő megoldja: a régi nemzedék előbb-utóbb eltűnik és jön az új generáció, akit már nem érintenek a múlt sebei és ők majd szabadon felépíthetnek egy szép országot. Csakhogy ez a generáció nem fog eljönni. Nem, az idő ezt nem oldja meg! *Mert a szabadság kérdése: nem generációs kérdés.*

A mostani/itt maradt „elitnek” az a része, aki a bűnbánatot nem harcolja meg, már termeli a maga utódait. Az eltussolás mintázata továbbadódik, észrevétlenül. A bűnvallásra képtelen „elitnek” anyagilag, társadalmilag elköteleződő új generáció, tovább viszi az eltussolót, a következmények nélküli attitűdöt is. *Mi mindannyian, itt és most vagyunk az a generáció, aki képes országot építeni – ha szembe merünk nézni önmagunkkal, amiben benne van nem csak a saját, hanem családunk múltja is.* A külső szabadságharcok alatt zajlik egy másik, a lelkekben dúló, és nem kisebb jelentőségű háború. *Ez a harc már nem egy külső ellenség ellen folyik – hanem egy bensővel – az eltussolással, a megalkuvással, a megúszással szemben. De ebben a harcban – szemben az '56-ossal – nem vagyunk magunkra hagyva. Itt – szemben '56-tal – van külső segítség. Mert a hit embereinek ez a harc már kétezer évvel ezelőtt eldőlt. A keresztyén szabadság a hívők számára minden körülménytől függetlenül adott. A kérdés csak az, engedjük-e, hogy Isten segítsen nekünk; engedjük-e magunkban is beteljesülni az ígéretet.*

A református teológia egyik gyöngyszeme annak felismerése, hogy az ember megszentelődése nem a tisztává válás,

*hanem a tisztán-látóvá válás folyamata.*<sup>6</sup> Az életelőrehaladtával nem egyre tisztábbá, hanem egyre tisztábban látóvá válunk. A 21. században ezért a szembesülésért folyik a harc. És nemzeti sorsa, csak úgy, mint '56-ban, nem kevésbé múlik azon, hogy egyenként, családonként és mindannyian együtt képesek leszünk-e mi is vállalni ki-ki a maga részét ebben folyamatosan elmélyülő, kiteljesedő önismeretért zajló küzdelemben. *A tét óriási! A kérdés az, hogy jövőnket gátlástalan visszazívárgók, vagy bűnbánatra, megújulásra képes nemzedékek fogják meghatározni. Ha létezik jobb- és baloldalt átívelő, összemzeti kérdés, akkor a szembesülés ügye biztosan az. Így a tényfeltárást biztosan nem helyes politikai célokra, az akármelyik oldalon is álló ellenség lejáratására felhasználni. Nem tehetünk úgy, mintha bármelyikünk is a tiszta lelkiismeret letéteményese lenne.* Különbömben mi is ahhoz a sáfárhoz válnánk hasonlóvá, aki adósaiból ki akarta verni az utolsó garast is, miután ura az előbb még éppenséggel pont neki engedte el nagyvonalúan a tartozást (Mt18,23–35).

Egyen-egyenként merünk-e mindig mélyebben a tükörbe nézni? Melyikünk büntelen? A kérdés ma nem az, hogy melyikünk elég tiszta ahhoz, hogy joga legyen beleszólni a közállapotokba, hanem hogy eljutunk-e mindannyian, együtt, egyéni, családi és nemzeti múltunk árnyoldalainak őszinte beismerésére, annak felvállalására, hogy kik is vagyunk valójában. Ember és Isten találkozásának alapfeltétele, hogy először tisztába kerüljünk önmagunkkal, tetteinkkel, természetünkkel. Ki az ember. És ki az Isten. Akkor tudjuk befogadni Istent, ha leromboljuk a bennünk levő, önáltatásból fakadó, vagy az Isten irgalmát értetlenül fogadó, korlátokat. A szabadság légkörében nincs félnivaló. Minél sötétebb dolgok derülnek ki rólunk vagy családunkról, annál nagyobb kontraszttal fénylik rólunk a megbocsátás.\*<sup>7</sup> Az Isten azokkal tud valamit kezdeni, akik a bűnbánat – általa előre felajánlott – ösvényét Ővele bátran végigjárják. *„Készítsétek az úr útját, és egyengessétek ösvényeit!” (Mt 3,3)*

Béres András

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Rab László: *Pokorni József kabátja – tanulmány. Mozgó Világ, 2019.* <https://mozgovilag.hu/2019/10/18/rab-laszlo-pokorni-jozsef-kabatja-tanulmany/>
- <sup>2</sup> Miroslav Volf: *Emlékeink gyógyulása. Harmat, 2016.*
- <sup>3</sup> Kazuo Ishiguro: *A lebegő világ művésze. Európa, 2018.*
- <sup>4</sup> Marion Muller-Collard: *Le complexe d'Élie. Labor et Fides, 2016.*
- <sup>5</sup> Jacques Lacan: *Séminaire, III, Les psychoses, 1955-1956. Seuil 1981*
- <sup>6</sup> Török István: *Dogmatika. Free University Press, 1987*

#### KITEKINTÉS

\* Az itt leírt mester-szekvencia nem feltétlenül lineáris. Mint akkordok egy zeneműben az egyes motívumok visszatérhetnek a büntől a megbocsátásig tartó folyamatban. Továbbá, a sorrend lehet eltérő. Mint a zenében a motívumok a lényegesekek. Gondolhatjuk úgy, hogy csak az őszinte bűnbánat vezethet el a teljes, hiteles bűnvallásig. De a bűnnek megsejtésétől a legalább önmagunknak való bevallásig is van egy mozzanat, ezért a sorrendben a bűnvallás meg is előzheti a bűnbánatot. Viszont a büntetés szándékosan nem része a szekvenciának. Egyrészt, mert része a bűnhődésnek, másrészt, mert a szekvencia célja nem az ember büntetése, hanem megmentése. V.ö. a viselkedésterápia szakirodalma már rég leírta, hogy a kívánt viselkedés elérésének nem, vagy csak extrém esetekben, megfelelően alkalmazva célravezető módszere a büntetés.

\*\* Uram, mondta Dávid, hiszen nincs szükséged ránk,  
miért teremtett hát ezt a két világot?  
A valóság válaszolt: Ó te időnek rabja,  
Titkos kincse voltam kedvességnek és nagylelkűségnek,  
és szerettem volna, hogy ezt a kincset megismerjék,  
így hát teremtettem egy tükröt: fényes arcát, a szívet,  
sötét hátlapját: a világot;  
A hátlappal is megelégednél, ha sosem láttad volna az arcot.

Sárból és szalmából, teremtettek-e már valaha tükröt?  
De csak tisztítsd le a sarat és szalmát,  
és tükröre lehetsz alatta.

Míg a must meg nem erjed a hordóban,  
addig még nem bor. Ha azt szeretnéd, hogy a szíved fényes legyen,  
még dolgoznod kell rajta egy kicsit.  
*Rúmi, perzsa költő (1207–1273)*

## Bűnösség és emlékezet

### 1.

Január 13-án a Városmajorban a zsidók 75 évvel ezelőtti lemészárlására emlékeztek. Akkor a nyilasok 328 ártatlan embert öltek meg Budapest XII. kerületében. Közülük 84-en a Maros utcai Szakrendelő udvarában lelték halálukat, többek között annak a ferences kötődésű Kun Andrásnak a közreműködésével, akit korábbi római tanulmányai alatt már elbűvölt a fasiszta állam működése, és aki később számos zsidó megkínzásában és kivégzésében vett részt. A tömeggyilkosságot végrehajtók között volt Pokorni József is. Idén, egy ezen a januári napon szervezett megemlékezésen a kerület polgármestere, Pokorni Zoltán könnyek között vallott nagyapjáról, aki a családját elhagyva állt a nyilasok közé, majd egy gerinclövés következtében 1945-ben elesett a háborúban, árván hagyva nyolc gyermekét. Pokorni őszinte beszéde talán azért váltott ki nagy sajtóvisszhangot, mert érintette a magyar társadalom közös emlékezetét. Egy sebekkel és előítéletekkel terhelt közös emlékezetet, amely nagyon mélyen hordoz kibeszéletlen és feldolgozatlan emlékeket az elmúlt évszázadból. Az említett esemény – a holokauszt egy kis, magyarországi darabkája –, a polgármester személyes hozzászólása által a konkrét történelmi idő felettivé, állandó és maradó tanulságokat hordozóvá emelkedhet, ha hagyjuk.

### 2.

Semmiképpen sem egyszerű, még kevésbé kényelmes, azonban fontos és felszabadító lehet levonni bizonyos következtetéseket egy ilyen helyzetben. „A német megszállás nem mentség, maximum magyarázkodás. Magyarok voltak az áldozatok és a gyilkosok túlnyomó része szintén magyar volt... Egyek vagyunk a fájdalomban” – ezeket a szavakat Pokorni a rá bízott kerület polgárainak eleven emlékezetét érintve mondta ki.<sup>1</sup> Az emlékezet ölelésében egyek vagyunk. Ugyanaz a történelmünk, ugyanazt az eseményhorizontot kell megélnünk és feldolgoznunk. Magyarok a bűnösök és az áldozatok is: ezek a fájdalmak így mindnyájunkat érintenek. Miénk az áldozatok emléke, de mi örököljük a bűnösök büntudatát is.

Ezzel együtt emlékezetünket számtalan személyes elköteleződés, sőt előítélet teszi végtelenül különbözővé, távolivá. Emiatt gyakran még megkülönböztetni is nehéz a bűnösöket az áldozatoktól. Egyazon társadalomban, de számos kulturális, történelmi és politikai hatás átfedésében élünk. Saját családjunk történetét elemezve érezzük talán leginkább, hogy nem egy helyzetről szinte meg sem lehet

mondani, hogy bűnös volt vagy erényes, hogy szükségszerű volt, vagy csak gyenge válasz és önvédelem. A felelősség kérdésének elbagatellizálása nélkül is észrevesszük, hogy milyen összetett ítéletet kíván tőlünk, hogy megkülönböztessük, kik voltak „ők” és kik vagyunk „mi”. Hogy kik álltak szemben kikkel, kik voltak az áldozatok és kik az elkövetők. Az emlékezet gyógyulása ezért elhúzódó, néha pedig azt érezzük, hogy lehetetlen elválasztani a búzát a pelyvától.

Ha pedig engedjük, hogy az aktuálpolitikai konnotációk csak egy icipicit is hatalmukba kerítsék az érvelésünket, akkor végképp vakvágányra sodródunk: az évtizedek óta elmaradt önvizsgálat és szembenézés akadályá ugyanis legtöbbször a szekértábor-mentalitás volt. Politikai célból vádoltuk a másikat vagy féltünk a ránk irányuló jogos vagy jogtalan vádak politikai következményeitől. Pokorni vallo-mását nemcsak a személyes érintettség tette maradandóvá, hanem leginkább az, hogy felhagyott a 'voltunk mi és ők' paradigmájával, és fel merte vállalni a 'mi közös múltunk' elbeszélését. Beszédében már nem akarta elválasztani a jókat és a rosszakat, hanem a közös emlékezetet akarta meg-érteni. Családi története a közügy, a politika részévé vált, de nem válhat az aktuálpolitikai érdek eszközévé. Az emlékezet eszköze kell, hogy maradjon.

Ugyanakkor Braun Róbert hívta fel a figyelmet a most elemzett események után arra, hogy ebben a diskurzusban hirtelen a magyar sorstalanság kellős közepén találtuk magunkat, mert felvállaltuk azt, hogy az elmosódó határok között nem beszélünk bűnösökről és ártatlanokról.<sup>2</sup> Pedig hát igenis ki kellene mondanunk, hogy mi a bűn és mi az ártatlanság, mert a bűn sosem relatív. Ennek tükrében pedig meg kell tudni állapítanunk, hogy kik a bűnösök és kik az áldozatok, mert ezek a megállapítások a bűn tényéből egyenesen következnek. Amennyiben a bizonyosság minimumáról is lemondunk, elveszünk a teljes relativizmusban, ez pedig azt jelenti, hogy a történelmi távlatra és kontextusra való hivatkozás mögé rejtőzve végképp elengedjük az emlékezet megtisztításának minimális lehetőségét is.

### 3.

Pokorni önvizsgálata arra a kínzó töprengésre emlékeztetett engem, amely a német filozófus, Karl Jaspers életében bontakozott ki, aki az 1945/46-os tanév téli szemeszterében előadássorozatot tartott a bűnösség, elsősorban a németek bűnösségének kérdéséről Heidelbergben.<sup>3</sup> 1933-tól kezdve fokozatosan eltávolították, illetve szándékosan visszahúzó-

dott a nyilvános egyetemi élettől, és a náci uralom ideje alatt volt alkalma erről a kérdéseről gondolkodni. Elemzései erkölcsi elköteleződésből fakadtak, amely arra vezette őt, hogy a német nép önvizsgálatához a saját következtetéseivel járjon hozzá. Így fogalmazott egy helyen: a „háborúhoz az emberi természet, annak egyetemes bűnössége vezet. A lelkiismeret felületességéről tanúskodik csupán, ha büntetlennek nyilvánítja magát... Németország nem a háborúért okolható, hanem ezért a háborúért... A nürnbergi per ellen felhozott kifogás... nagyjából úgy hangzik: az emberi létezésben van valami megoldhatatlan, ami újból és újból elhatározásokra kényszerít” (55). Fontosnak tartom ezt a hivatkozást. Az emberi lét bűnhöz való kötődése és az embernek az eredendő bűn szempontjából való vizsgálata rögtön árnyalja számunkra az igazakról és a bűnösökről alkotott képünket. A kollektív bűn vádját Jaspers elutasította, ám ezzel együtt követelte minden német önvizsgálatát, amely bizonyos szinten a nem németekre is kiterjed, akik akár csak szenvtelenséggel, illetve az ellenreakció elmulasztásával hozzájárultak a Harmadik Birodalom történelmi bűnének megvalósulásához. Saját bűnösségünk mélyére kell hatolnunk azért is, hogy mások bűnéről beszéljünk. Ha a bűnösség kérdésével foglalkozunk, óhatatlanul önmagunkkal is foglalkoznunk kell: „Olyan bátorra, nagyra és szelíddé kell válnunk, hogy azt mondhasuk: igen, ez a rettenet is a mi valóságunk volt, és az is marad, azonban megvan bennünk az erő, hogy mindennek ellenére átalakítsuk majd magunkban, alkotó tevékenységgé tegyük” (112). Ez a megtisztulás feltétele. Pokorni nem a német megszállás miatt felmenthető gyilkosokról beszélt, és ha belemennék ebbe a játékba, és így tehermentesítenék a lelkiismeretünket, akkor a gonosz talán éppúgy banálisnak tűnne fel számunkra, mint Hannah Arendt számára az Eichmann perben.<sup>4</sup> Elkénve a felelősség kérdését, a gonosz hétköznapivá és arctalanná válik, hivatali mechanizmussá, kötelességteljesítéssé és így elkerülhetetlenné. Ez pedig végzetes csapdát jelentene. Ehelyett Pokorni vallomásaiban általában az embert, az emberi természet jellegének megmutatkozását szeretném hangsúlyozni. A teljes ember természetét, aki nemcsak bűnös, hanem igaz is, és aki nem távoli, hanem közel van hozzánk, mert mi magunk vagyunk az ember. A bűnösség kérdését vizsgálva a magyar történelemben éppúgy, mint a német események kapcsán önmagunkkal szembeesülünk, az eredendő bűnös ember áll előttünk. A bűn az ember része, és ebben a tekintetben egyikünk sem kivétel.

#### 4.

A 19. századi történész és politikai gondolkodó, John Acton a Cambridge-i Egyetemen mondott székfoglaló beszédében így fogalmazott: „A politika vulgáris marad, ha nem szabadítja fel a történelem, és a történelem önmagában pusztán irodalom marad, ha elveszíti a kapcsolatot a gyakorlati politikával”.<sup>5</sup> A közösségi cselekvés a történelem folyamatában áll. Ez a folyamat a múlt ismerete, amelyben, mint arany szemcsék a folyómeder homokjában jelennek meg a múlt ismeretéből, a tapasztalatból származó tanulságok, amelyek a jövőt formáló cselekvés eszközei kell, hogy legyenek.<sup>6</sup> A múlt szemlélése következtében kikristályosodó legszentebb meggyőződéseinknek kell formálniuk a gyakor-

lati döntéseinket. A történelem arra készítet bennünket, hogy megmentjük, ami maradandó attól, ami múló és időleges. Acton szerint a történész hivatása nemcsak az, hogy felismerje a nagy eszmék mozgását a múltban, hanem az is, hogy rendezze azokat és így befolyásolja azok hatását a jövőben: „A mi feladatunk, hogy szem előtt tartsuk és irányítsuk az eszmék mozgását, amelyek nem a következményei, hanem az okai a nyilvános eseményeknek”.<sup>7</sup> A múlt felelős megértése erkölcsi tanulságokat hordoz a jövő számára. „Ha a múlt akadályt és terhet jelent, akkor a múlt ismerete a legbiztosabb és legbiztonságosabb felszabadulást”.<sup>8</sup> A történelem az emlékezet helye. Az emlékezet folyamatos ébren tartása erkölcsi reflexióhoz, így megtisztuláshoz vezet – ez volt Acton meggyőződése. A mi meggyőződésünk Jézus tanítványaként hasonló ehhez: az őszinte önvizsgálattal felelevenített múlt értékelése megtisztuláshoz kell, hogy vezessen minket.

#### 5.

A városmajori rendezvényen megszólaló Kardos Péter főrabbi a Tórában az emlékezet fontosságára vonatkozó sorokat idézte fel. A száz évvel ezelőtt lezajlott örmény népirtás, a *Medz Yeghern* („nagy bűn”) vagy a II. Világháború alatt lezajló, a zsidóság fizikai megsemmisítését célzó *soá* és az azzal egyidejűleg kibontakozó romák elleni agresszió (*Porjamos*), illetve a fogyatékosok elpusztítására irányuló törekvések (*Aktion T4*) emlékeztetnek bennünket, ébren tartják az emlékezetet. Az emlékezetet ébren kell tartani ahhoz, hogy a béke jelen legyen közöttünk. Nagyszüleink emlékeztet a nagy háborúról éppúgy, mint a japán *hibakusha*-k emlékeztet, akik túléltek az atomtámadásokat 1945-ben vagy Szolzenyicin Gulágra emlékeztető gondolatait. Az olyan példák pedig, mint a 1994-es ruandai népirtás és az azt követő megbékélési törekvések<sup>9</sup> megerősítenek bennünket abban, hogy az emlékezet igenis gyógyul, a kiengesztelődés pedig lehetséges. Pokorni hozzászólása elsősorban nem azért jelentős, mert hibátlan vagy tévedhetetlen. Hanem azért, mert utat nyitott a múltba az emlékezet számára és az önvizsgálat számára. Minden ilyen pillanat lehetőséget jelent. A „Pokorni-jelenség” kapcsán kibontakozó társadalmi vitának az emlékezet gyógyulásához és ezen keresztül a kiengesztelődéshez kell vezetnie.

A városmajori esemény egy újabb lehetőséget ad arra, hogy az emlékezet gyógyulása és a kiengesztelődés irányába tegyünk egy lépést. 75 évvel ezelőtt azért haltak meg emberek, mert zsidók voltak. Ez volt a haláluk egyetlen oka. Mint említettem, a szándékokat és a motivációkat sokféle szemszögből közelíthetjük meg. Az azonban, hogy a megbékélés szellemében akarunk-e emlékezni, csak rajtunk áll. Döntés kérdése. Az én javaslatom az, hogy tegyünk így: az erkölcsi következtetéseket komolyan levonva, és egyben a másoknak megbocsátva, a kiengesztelődés útját járva emlékezzünk! Ez volna a haragra adott igaz, evangéliumi válasz.

Gájer László

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Lásd a MAZSIHISZ beszámolóját: <https://mazsihisz.hu/hirek-a-zsidovilagbol/megemlekezések/pokorni-zoltan-elsirta-magat-a-varos->



- majori-tomegyilkosságok-helyszínen (a letöltés ideje 2020. május 15.)
- <sup>2</sup> Braun Róbert, *Sorsközösség/sorstalanság*, in [https://index.hu/velemeney/2020/01/20/pokorni\\_zoltan\\_multfeldolgozas\\_emlekezet\\_braun\\_robert/](https://index.hu/velemeney/2020/01/20/pokorni_zoltan_multfeldolgozas_emlekezet_braun_robert/) (a letöltés ideje 2020. május 15.)
- <sup>3</sup> Jaspers, Karl, *A bűnösség kérdése*, Noran Libro, Budapest 2015.
- <sup>4</sup> Vö. Arendt, Hannah, *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*, Osiris Kiadó, Budapest 2000.
- <sup>5</sup> Acton, John Edward, *Inaugural Lecture on the Study of History*, in

- Fears, J. Rufus, (ed.) *Selected Writings of Lord Acton II.*, Liberty Found, Indianapolis 1986, 504.
- <sup>6</sup> Vö. Acton, *Inaugural Lecture* 504–505.
- <sup>7</sup> Acton, *Inaugural Lecture* 505–506.
- <sup>8</sup> Acton, *Inaugural Lecture* 508–509.
- <sup>9</sup> Vö. Iibagiza, Immaculée, *Megmaradtam hírmondónak. Hogyan találtam meg Istent a ruandai népiirtás viharában*, MÉCS Családközösségek, Budapest 2019.

## Az atyák és az egres

Nagy érdeklődéssel olvastam Béres András gondolatait „Az apa neve...” címmel – és rögtön szeretném is jelezni, hogy minden kétséget kizáróan olyan témával foglalkozik, amely égető és sürgős társadalmunkban. Mi magyarok elég nagyok vagyunk abban, hogy történelmi problémákat nem megoldunk, hanem a szőnyeg alá seprünk; igaz, ilyenkor könnyebb tovább lépni, de a problémák évtizedek (századok) után is tovább kísértének bennünket. Mielőtt én is ráternék a témára, szabadjon két bibliai megjegyzést tennem. Az egyik Béres András idézete Jézus ben-Sírák könyvéből: „De valóban igaz lenne, hogy ‘Aki tiszteli apját, levezekli bűneit’ (Sirák 3,3 – nem része a protestáns Bibliának)? ... Kinek a bűneit?” – olvassuk a cikkben. A válasz: De igen, része a protestáns Bibliának is ez a könyv, csak nem a protokanonikusok között, hanem deuterokanonikus könyvként; tehát nem dogmatikailag kötelező iratként, hanem ajánlott olvasmányként. A Magyar Bibliatársulat is kiadta ezt a könyvet is, igaz, nem egybekötve a protokanonikus iratokkal, hanem külön füzetben; ott azonban ezt a fordítást olvassuk: „Aki atyját tiszteli, annak kiengeszteljenek vétkei”. Talán itt a kérdésre is válasz van: az ősök tisztelete olyan erény Jézus ben-Sírák szerint, aminek bűnbocsátó ereje van – tehát a *fiú saját vétkeiről* van szó, nem az ősök bűneiről. A szöveg összefüggése az a 3. fejezet elején, hogy az ősök (anya és apa egyaránt van említve) tisztelete mindenképp feladata az utódnak.<sup>1</sup> – A másik bibliai mondanivalóm: Nem mi vagyunk az elsők, akik a generációkon átívelő bűn kérdésével foglalkoztak. A babiloni fogság idején főként a fogságban élők második generációja foglalkozott ezzel a kínzó kérdéssel: vajon az atyák bűnei miatt kell bűnhődniük? A híres mondást (amit címünk is idéz) megtaláljuk a Jer 31,29-30 verseiben, de monumentális léptékben foglalkozik vele az Ez 18 is.<sup>2</sup> Főleg ez utóbbi talán több generáció gyöttrődését is dokumentálja, aminek csak kvintesszenciáját hadd ismétlem meg: a válasz nem; mindenki saját vétkéért lakol. Ugyanakkor azonban elutasítani magunktól azt a vétket, ami miatt a babiloni fogság bekövetkezett, szintén hiba lenne. Vizsgálja hát meg magát mindenki, hogy ugyanaz a bűn nincs-e meg benne, ami miatt az apja–nagyapja Babilonba került!

Ami témánkat illeti: nem kis félelemmel írom soraimat! A félelmet az diktálja, hogy érdemeimen kívül kivételezett helyzetben vagyok: elődeimre kivétel nélkül büszke lehetek, mert nehéz helyzetben is tudtak emberek, sőt tisztességes, jótévő emberek maradni. Félek, hogy valaki esetleg azzal vádol: „a kibicnek semmi sem drága”! Ezért hadd idézzek külföldi kollégáim közül néhányat, akik (nálam sokkal kü-

lönbek!) nem voltak ebben a helyzetben. Az első nevét nem írom le, mert ő soha nem beszélt róla. Német ószövetségi tudósként együtt dolgoztunk egy ideig az Egyházak Világtanácsa zsidósággal való párbeszédért felelős bizottságában. Feltűnő filozofizmus néhol talán teológiai túlzásokra is engedte őt ragadtatni, s amikor erre figyelmeztettem, igen vehemensen reagált. Évtizedekkel később közös barátunknak említettem ezt, megjegyezve, hogy a barátságunkon ez nem ejtett semmilyen csorbát – s tőle tudom: ja, igen! Tudod, az édesapja a zsidóüldözések során eléggé rossz helyen exponálta magát. Egy generációs rossz lelkiismeret diktálta ezt a vehemenciát! – A másik nevet leírom, egyszerűen azért, mert ő is leírta; tisztelem őt ezért a bátorságáért. Gunther Wanke, nyugalmazott erlangeni evangélikus teológus, kimagasló ószövetségi szakember, eredetileg osztrák volt, római-katolikus vallású.<sup>3</sup> Apja és anyja meggyőződéses nemzeti szocialista érzésű volt; apja a Wehrmacht szolgálatában halt meg. Hogy ez milyen borzalmas körülményeket jelentett a II. világháború után az 1939-ben született Wankénak, azt nem kell ecsetelnünk! Az életút azonban valami egészen mást mutat: fiatal teológusként ismerte meg Georg Fohrert, akit aztán Németországba is követett, sőt Erlangenben majd utóda is lett – Georg Fohrer (19015–2002) filozofizmus annál is inkább ismert, mivel köztudott az is, hogy nyugdíjas korában zsidó vallásra tért és Jeruzsálembé költözött. Wanke minden interpretáció nélkül közli szülei nemzeti szocialista meggyőződését; nem szörnyülködik, nem ítéli el, hanem csak leírja. Úgy gondolom, ha a fiú pálcát törne apja és anyja felett, az igen visszatetsző lenne! Helyette azonban beszél az életút: felekezeti- és országváltás, s éppen egy olyan kutatási irány választása, ami szöges ellentétben áll szülei meggyőződésével.

Remélem, a példákon keresztül sikerült közölni mondanivalómat is: az elődök tettéért természetesen az utód erkölcsileg nem felelhet. Mindenki csak a maga tetteiért vonható felelősségre, akár jogilag, akár erkölcsileg. Viszont annak alapján mérhető az utód is, hogy *hogyan viszonyul* az elődök helytelen cselekedeteihez – és itt óriási különbségek lehetnek! A fenti két példám is két különböző utat ír le: az előző szöges ellentétet teszi annak, amit az apa elkövetett, mint ha csak az apa rossz lelkiismeretének meghosszabbítása lenne. A másik pedig egyszerűen egy új életet kezd, és semmit nem visz tovább abból, amit rossznak tartott apja tettei között. Nem vitás, hogy ez esetekben méltatlan lenne erkölcsileg elítélni akár egyiket, akár másikat. – El kell azonban ismerni, hogy ez nem mindig így van. Láthatunk olyat, hogy valaki

elkendőzi, vagy ha ez nem lehetséges, bagatellizálja a múlt bűneit, vagy még gyakrabban előfordul, hogy valaki a régi bűnök jutalmából származó anyagi előnyöket változatlanul élvezi – és még sok egyéb útja és módja van annak, hogy lássuk: szó sincs megbánásról, s az utód ugyanúgy elkövetné ugyanazt a bűnt, amit elődje, csak most már nincs módja rá. Ilyen esetekben erkölcsileg mindenképpen álságos arra az egyébként korrekt jogi tételre utalni, hogy mindenki csak saját tetteiért felelős!

Ha jól értem mindazáltal, Béres András nem csak az előző generáció bűneinek feldolgozásáról beszél, hanem írása azokat is érinti, akik a rendszerváltás előtt politikai előnyökre tettek szert honfitársaik rovására. Kierzem írásából azt a vitát is, amit immár három évtizede láthatunk: az „ügynök-kérdést”. Ami a tetteseket illeti: nem érzem, hogy ehhez a kérdéshez hozzá kellene szólnom. Társadalmi és jogi kérdés, hogy hogyan rendezzük a rendszerváltás után ezt a problémát; lehetőség szerint minél gyorsabban és minél megnyugtatóbban! Az együttműködők, „ügynökök” kérdése azonban érdekes módon sokkal nagyobb érzelmet kavart az elmúlt évtizedek során. Az persze mindenki számára világos lehet, hogy amíg a tettesek, tehát az igazságtalan rendszert működtetők nincsenek felelősségre vonva, addig bizarr, ha bármilyen lépést is teszünk a velük együttműködők ellen! – Engedtessék meg mindazáltal, hogy először arról szóljak, akik egyházon belül voltak „együttműködők”, esetleg szolgatársukról írtak ilyen vagy olyan jelentéseket. Az lenne kívánatos, ha ők maguk mondanák el, mit és miért tettek – hiszen egyáltalán nem biztos, hogy rossz szándékkal és rosszat tettek! Ne felejtsük el, hogy negyven évig azért mindig nyomás alatt álltak az egyházak. Az egyházi közösség pedig, megbékélt és bocsánatot nyert közösség minőségében fogadja el, és érdemüknek megfelelően értékeli ki ezeket a beszámolókat – és vonuljanak be ezek az egyháztörténelembe! Az ítéletmondás már nem a mi feladatunk. – Ami e nem kívánatos jelenség társadalmi megítélését illeti: itt arra figyelmeztetnék, hogy rendkívül sokrétű volt ez az együttműködés. Csak hogy a szélsőséges eseteket említsem: elképzelhető, hogy valakit bántalmaztak, s ennek hatására lett „besúgó”. Van, akit csak fenyegettek, ismét másokat „csak” hátratételben részesítettek, sőt olyanokról is tudunk, akik csak azért vállalták ezt a hálátlan szerepet, hogy a nagyobb rosszat elkerüljék; voltak aztán olyanok, akik kifejezetten előnyszerzés céljából lettek ügynökök. A rendszer ráadásul elég hosszú ideig működött, s eközben a rendszer működtetőinek munkamódszere, de célkitűzése is változott. A kiértékelésnek tehát nagyon finoman hangoltnak kellene lenni, s az a kijelentés, hogy „ő is ügynök volt” messze nem elegendő! Történetileg viszont lehet jól orientálódni, ha arra figyelünk, hogy az illető személy a rendelkezésére álló mozgástérből, szabadságból mennyit használt ki, s azt inkább feszegetni próbálta-e, vagy inkább azon belül még további engedményeket tett. El lehet dönteni azt is, hogy egy közösség (miért ne egy egyház) tagja a közösség javát, vagy saját előnyeit kereste. Igaz ugyan, hogy mindez a történeti helyzetre és a konkrét személyre való figyeléssel lehetséges, és átalány-vádaskodással csak rontunk a helyzeten!

A végére hagytam a legnehezebb kérdést: hogyan viszonyul mindez a keresztyén bűnvallás és bűnbocsánat teológiai kérdéséhez? A közéleti beszédben gyakran hallottam,

sőt néha most is hallom, hogy a köznapi bocsánatkérés és a keresztyén megbocsátást összekeverik – hogy szándékosan, vagy tudatlanságból, azt fáradt vagyok kutatni! Annyi talán mindenki számára világos, hogy a kettő nem ugyanaz: az előző egy nagylelkű ember gesztusa egy másik ember felé, míg az utóbbi a Krisztus-követés legnemesebb tette, tehát a keresztyén megbocsátás mindenkor alanya maga Jézus Krisztus, aki – talán szerény személyem által – cselekszik napjainkban is. Aligha gondolom, hogy erre utalnának a politikai megbocsátást követelők! Viszont ezt a különbséget jó lenne valamilyen köznapi módon is kifejezésre juttatni, hogy a szekuláris világ is megértse: nem ugyanarról van szó; mi lehet ennek a módja? Az egyházi közösségnek nézetem szerint kettős feladata van etekintetben: egyrészt nyilván gyakorolnia kell a keresztyén megbocsátást, másrészt pedig keresnie kell azt az utat, amivel értésére adja mindenkinek, hogy itt valami minőségileg másról van szó, mint egyszerű politikai amnesztiáról. Azt talán mindenki megérti, hogy mi nem egészen arra gondolunk, mint amikor valaki a villamoson a lábamra lép, majd elnézést kér – és erre nyilván a „nem haragszom”, vagy „nem történt semmi” a válasz! S vajon miért írtam volna le az alábbi sorokat, ha nem azért, mert egy kommunikációs módot javasolok?

a) A köznapi (és bizonyos politikai) bocsánatkérés, ill. megbocsátás alapjában véve a *múlt*ról szól: valaki a lábamra lépett, vagy valaki politikai értelemben visszaélt hatalmával. Nyilván itt is akkor van értelme a megbocsátásnak, ha immár mindkét fél – nem csak a sértett, hanem az elkövető is – ki mondja: ez rossz volt, helytelen volt, esetleg bűn volt! Ha ez nem történik meg, akkor értelmetlen megbocsátásról beszélni; maximum annyit mondhatunk, hogy a bocsánat kész, de érvényre jutásának egyedül az elkövető az akadálya. Igen, lekopogom: a Biszku-jelenség a megbocsátás összefüggésében értelmezhetetlen – hogyan lehetne megbocsátani annak, aki mindmáig helyesnek tartja tetteit?

b) A keresztyén megbocsátás más, és kívülálló úgy veheti ezt észre, hogy az alapjában véve nem a múltról, nem is a jelenről, hanem a *jövő*ről beszél. Nem az elkövetett tette (tévedésre, véletlenre vagy bűnre) koncentrál, hanem arra, hogy bármi történt is, kész vagyok Krisztusban testvéreknél elfogadni az elkövetőt. A jövő annyiban hangsúlyos, hogy egy jövőbeli hitbéli közösség létrehozása, esetleg helyreállítása a cél. A múltat egyáltalán nem akarja meg nem történné tenni, sem az elkövető, sem a megbocsátó, hanem mindkettőt arra utal, hogy van valami sokkal nagyobb annál, amit ember egyáltalán tehet (akár jót, akár rosszat): Krisztus váltságátlála. Ilyen esetben természetesen az elkövető nem takargatja, vagy kisebbíti vétkét: Pál apostol módján megvallja, hiszen ezzel is Krisztus kegyelmét emeli ki! S nem mentesülni akar a büntetés alól, hanem vallja, hogy valamennyien kárhózatot és halált érdemlünk; a jövőt mégis a Krisztusban megnyert kegyelem fogja meghatározni! Alig hiszem, hogy ez esetben nehéz gyakorolni a keresztyén megbocsátást, hiszen a sértett maga is átéli: egy ellenséget veszítettem el, de egy testvért nyertem – a múlt múlt marad, de az új teremtés határozza meg közös jövőnket.

Zárásul hadd ütköztetem még egyszer a keresztyén megbocsátást azzal a közéleti beszéddel, amit többször hallhattunk-olvashattunk: többször láttam meghökkenve, hogy a „megbocsátás” szó mintegy a szalonképes viselkedés

szinonimájává lett. Már-már azt kívánta egyik-másik írás elítéltetni olvasóival, ha valaki a múlt politikai üldöztetésére nem úgy tekintett, hogy „spongyát reá!”. Ez a morális presszió minden egyéb, csak nem keresztyén magatartás! Amit a presszionálás helyett gyakorolnunk kell: a jövő társadalmának felépítése, ahol mindenkinek helye van – csak az erőszakételnek nincs.

Karasszon István

## JEGYZETEK

- 1 P. W. Skehan/A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, New York: Doubleday, 1987, 155. lap.
- 2 Részletesen, további irodalommal lásd írásomat: *Egységes-e Ezékiel könyve?*, in: *Az Ószövetség varázsa*, Budapest: Új Mandátum, 2004, 100–117. lap, különösen 104 sköv.: „A személyes bűn és bűnhődés kérdése: Ez 18”.
- 3 Lásd: S. Grätz/B. U. Schipper (Hg.), *Altestamentliche Wissenschaft in Selbstdarstellungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 265–272.

---

## ÖKUMENIKUS SZEMLE

---

*Tekintettel arra, hogy a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus az idén nem kerül megrendezésre, az idevonatkozó írásokat későbbi lapszámunkban közöljük. Ez alól kivételt jelent egy példás ökumenikus életmű elismerésének is helyt adó konferencia, amelyre az elmúlt ősz folyamán, a Both Antal Teológiai és Kulturális Alapítvány megrendezésében került sor Debrecenben. Az alábbiakban Fekete Károly püspöknek a témát mélyen érintő igei bevezetését, valamint Kránitz Mihály, római katolikus teológus, az ökumené hűséges szolgája életművének méltatását és a Kitüntetett válaszát olvashatjuk. Kránitz Mihálynak, folyóiratunk állandó szerzőjének elismerésünket, gratulációinkat és áldáskívánásunkat ezúton is kifejezzük! (a főszerkesztő)*

### Unio mystica cum Christo

Igei köszöntésem legfontosabb szándéka az, hogy mielőtt tudományos konferenciánkat megkezdzenék, amelynek az a szándéka, hogy az unio mystica cum Christo – a Krisztussal való titokzatos egység csodáját a legkülönbözőbb nézőpontokból elemeznék az előadók és várhatóan sok lesz az elvont, elmélyült, elvi megállapítás, azelőtt arra az igei üzenetre tegyek hangsúlyt, ami a konferencia címadó igéjéből számomra kicseng és mindvégig kell, hogy figyelmeztessen bennünket Pál apostol szavára, amely kerüli a praktikizmust, de egészen konkrétan gyakorlati:

„Az áldás pohara, amelyet megáldunk, nem a Krisztus vérével való közösségünk-e? A kenyér, amelyet megtörünk, nem a Krisztus testével való közösségünk-e? Mert egy a kenyér, egy test vagyunk sokan, mert mindnyájan az egy kenyérből részesedünk.” (1Kor 10,16–17)

Lenyűgöző ebben az igében az életközelség, ami Krisztushoz fordít és a másik emberhez. Lelküleváltoztatató ereje van.

Bármiről is fogunk ma hallani felekezeteink látásmódjának elvi-teológiai álláspontjáról, ezt nem feledhetjük el. Ha az úrvacsora-eucharisztia nem fordít Krisztushoz és a másik emberhez, akkor hiába való a mi hitünk, prédikálásunk és teológizálásunk.

Sorsközösség (*koinonia*) Krisztussal és egymással, valamint részesedés (*participáció*) Krisztusban és a Krisztus-testben, az egyházban.

Az úrvacsoráról való református gondolkodásunk egyik kulcsigéje az 1Kor 10,16–17., amely párhuzamba állítja a jelet és a jelzett dolgot az úrvacsorában: áldás pohara, amely a Krisztus vérével való közösségünkre mutat, a megtört kenyér pedig a Krisztus testével való közösségbe von.

Az úrvacsora látható cselekménye jele és pecsétje annak a láthatatlan ténynek, amit a jelek kifejeznek:

a) *Felajánlás és ajándékozás történik*: Amilyen valóságos dolog az úrvacsora alkalmával a láthatóan megvalósuló cselekmény során, hogy az „Úr szolgája”<sup>1</sup> a jegyeket megtöri, és ezeket felkínálja, ezek ugyanolyan tényszerűen megtörténtek egykor a kereszten Krisztus testével, mert az Ő teste a keresztfán megáldoztatott és megtörtetett, vére pedig kiontatott. Az úrvacsora valóságos cselekménysora kiabrázolja, jelzi az egykor Krisztussal is *valóságosan* megtörtént eseményort. Úrvacsorázó aktivitásunk eseménysorával azt üzenjük, hogy a megváltás személyesen ránk is vonatkozik. Krisztus kereszttáldozata olyan biztosan értem történt, amilyen biztosan látom a szememmel a nekem tört kényeret és a nekem töltött bort. *Felajánlás és ajándékozás történik*.

b) *A másik mozzanat az átvétel és a megízlelés*, vagyis az elfogadás és megevés. Az, hogy kapom és átveszem, majd megeszem a kényeret és megiszom a bort, s így táplálkozom velük, ugyanolyan tény, mint amilyen tény az úrvacsorának az az üzenete, hogy Krisztus kereszttáldozata (megtörtetett testével és kiontatott vérével) olyan biztosan táplál az örök életre, mint amilyen biztosan táplálja a testemet az elfogyasztott kenyér és bor.

c) *A harmadik üzenet a részesedés és örök élet*. Döntő az, hogy a megváltás felkínált lehetőségével élek-e, és hiszem-e, hogy *nekem magamnak minden Ő javaiban részem van*. Örömhír van ebben a *nekem is* szóló részesedés-gondolatban. Nemcsak másoknak, hanem *nekem is* örök megigazulást és üdvösséget ajándékozott Isten. Az úrvacsorában én kapok bizonyító jelet. Minden kétségem és megkísértettségem



gem ellenére *én is* élni fogok. Az úrvacsorában kapott zálog arról biztosít, hogy Krisztus maga a cselekvő Úr. Megváltó művét nem hatástalaníthatja soha senki. Életem megigazulásának és az örök életnek Ő a garanciája, nekem pedig szabad ezt elfogadnom.

„Ahogyan eledel nélkül elpusztul minden testi élet, úgy volnánk mi is az örök halál martaléka, ha Krisztus »megtörtetett teste« és »kiontott vére«, vagyis kereszthalála által nem jutnánk az örök életünket biztosító táplálékhoz.” (Victor János)<sup>2</sup>

Milyen nagyszerű, hogy:

a kenyér és a kehely – áldást és jót jelent, a gondviselés ajándéka;

a kenyér és a kehely – teljesség-jel, kiáltás az elegendőért; a kenyér és a kehely – óvás a halmozástól, nevelés a pazarlás ellen;

a kenyér – felelősség, megszegve éltet, a kehely – mértékletességre int, hálaadásra tanít.

Azt kell tennünk, amit Jézus tett a Lukács evangéliuma tanúsága szerint: vette a kenyereket, feltekintett az égre, megáldotta, megtörte és tanítványainak adta, hogy osszák szét a többiek között. (Lk 9,16)

Áldott az az úrvacsora, amelyik találkozik a Jézus kezével és indulatával.

Áldott az az úrvacsora, amelyik hálás égre tekintésre ösztönöz.

Áldott az az úrvacsora, amelyik megtalálja a szükséglet látók kezét.

Áldott az az úrvacsora, amelyik asztalközösségbe von és szétosztásra készítet, mert ez az áldozat közösséget teremt és egyesít.

Ma különösen fontos ez! Az úrvacsorában igazán részesülő ember gondol azokra is, és tesz azokért is, akiknek nincs betevőjük, akik bizonytalanságban vannak a holnap felől, legyenek akár menekülttáborokban, éljenek akár

háborús helyzetben. Különös szolidaritásra hív az úrvacsora, és ott válik igazán áldássá, ahol megbecsülik, felajánlják, megosztják a keveset is, azt a keveset, amivel már csak Isten tud valamit kezdeni, hiszen Ő életkérdéseket megoldó Úr.

Ezt ne felejtjük el még akkor sem, amikor a Krisztussal való titokzatos egység csodáját a legkülönbözőbb nézőpontokból elemzik majd előadóink, mert lenyűgöző az úrvacsorában-eucharishtiában az életközelség, ami Krisztushoz fordít és a másik emberhez. Lelkületváltoztató ereje van. Ezért éljünk gyakran vele és általa! Ámen.

Imádkozzunk:

Szentháromság Isten!

A mi kenyereink változó minőségű, romlandó, megszáradó, megpenészedő és elfogyó. Hála Neked, hogy a Krisztuskenyér mennyei minőségű: örök, elevenítő, üde és kifogyhatatlan. Erre az életadó Krisztusra vágyunk, az elegendőre, aki arra táplál, hogy hozzá menjünk, és benne higgyünk, aki maga a LÉT birtokosa. Vess véget Urunk éhségünknek és szomjúságunknak, hogy létünk Bennedlét lehessen.

Légy áldott Atyánk, hogy gondviselő szeretetteddel naponta táplálsz bennünket!

Légy áldott Krisztusunk, hogy megtört tested áldozatában minket is részesítesz!

Légy áldott Szentlélek, hogy egész bensőnket áthatod megújító erőddel!

Dicsőség az Atyának, a Fiúnak és Szentléleknek, valamint volt kezdetben, azonképpen most és örökkön örökké, ámen.

*Fekete Károly*

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Az „Úr szolgálja” = aki a szertartást végzi. A Káté eredeti szóhasználata nem utal kifejezett hierarchikus státusra.

<sup>2</sup> Victor János: *Emlékeztető és bizonyíték*. Az Út 1952. május 4–10. 6.

## Dr. Kránitz Mihály laudációja a Pro Unitate in Christo díj átadásakor

„Az egyház egysége valóságos, de sebzett egység, állandó gyógyításra, védelemre és tökéletesítésre szorul, tartóssága szüntelenül fenyegetett” – vallja dr. Kránitz Mihály teológiai professzor, aki az egyház törekény egységéért magyar keresztyén teológusként nem csak hivatalból, hanem szív szerint, testvéri módon és készségesen munkálkodik sokunk örömére. Én magam 1983 óta, a Lentiben együtt töltött katonateológus korunk idejéitől követem figyelemmel Professzor úr tevékenységét és ez alatt a 35 év alatt ugyanazt a keresztyén testvért látom benne, aki rendíthetetlen fundamentális teológus, de mindenkor nyitott arra, hogy értelmes szívvel ráálljon azokra a gondolati pályákra, szókészletre és teológiai logikákra, amelyek a különböző keresztyén felekezeteket jellemzik. Ez a habitus segítette abban, hogy mára a magyar ökumenikus mozgalom és ökumenikus teológiai tudományosság meghatározó alakjaként tartjuk számon.

Az egyik vele készült interjúban türelemre int bennünket: „Sokan csalódtak, hogy a sok próbálkozás ellenére miért nem vagyunk már ott, ahol szeretnénk lenni, vagyis a látható egységben. A cél két szóban foglalható össze: eucharisztikus közösség. Azonban kétféle szinten valósulhatnak meg az ökumenikus törekvések: a baráti és imádságos lelkiület, avagy *spirituális ökumenizmus* területén, és van az igazság párbeszéde a tárgyalásztalnál, ami egy teológiai dialógus. Utóbbit nem söpörhetjük le azzal a felkiáltással, hogy »mi már szeretjük egymást és tudunk együtt imádkozni, ezért nincs semmiféle probléma«. Ez nem a hit teljes egysége. Az ökumenizmusnak van célja és van gyakorlata. A cél a teljes egység. A gyakorlat pedig az oda vezető út. Ötszáz év kellett a Közös Nyilatkozathoz az evangélikusok és a római katolikusok között, hogy a megbékélt különbözőség szellemében a megigazulásról vagyis

az üdvösségről közösen szóljanak – úgyhogy szerintem legyünk türelmesek!”

Kránitz Mihály professzor 1959. augusztus 10-én született Budapesten. Filozófiai és teológiai tanulmányait az esztergomi és a budapesti szemináriumban végezte. Lelkivezetője Lénárd Ödön atya volt, akinek Isten iránti hűségét 18 év börtönnel sem tudták megtörni. Tőle tanulta, hogy „a hűség életfeladat!”

Pappá szentelése 1989-ben történt a budapesti Egyetemi templomban. A budapesti Hittudományi Akadémián doktorált 1990-ben, majd 1991–1993 között Rómában tanult, ahol dogmatikai licenciátust szerzett. 1993–1997 között a Központi Papnevelő Intézet prefektusa. 1995-től a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar docense, majd ugyanitt 1996-tól az Alapvető Hittan tanszék vezetője.

1998–2001 között elnyerte a Széchenyi Professzori Ösztöndíjat, közben 2000-ben habilitált. 1998–2003 között a Levelező Tagozat igazgatója volt. 2003–2006 között a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektorhelyettese. Egyetemi tanárrá 2003-ban nevezték ki a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának Alapvető Hittan Tanszékére.

1996-tól a „Teológia” folyóirat szerkesztőségi titkára, 2007-től főszerkesztője. Számos ökumenikus tárgyú tanulmány és könyv szerzője magyar, olasz és német nyelven, de tudományos feladatai mellett országjáró előadó és igehirdető is. Mond szentmisét a kis falvakban, gyóntat, keresztel, esket, lelkigyakorlatot tart, idős betegeket látogat, lelkiigondoz, vagyis aktív és lendületes papi szolgálatot végez.

Tagja a Magyar Katolikus Püspöki Kar Ökumenikus Teológiai Bizottságának, az Esztergom-budapesti Főegyházmegye Műemléki és Művészeti Bizottságának, az oxfordi székhelyű Nemzetközi Patrisztikus Kiadványok Társaságának (AIEP), a Magyar Patrisztikai Társaságnak, és a Societas Oecumenica nemzetközi tudományos testületnek.

Elnöke az általa alapított „Ut Unum Sint” Ökumenikus Intézetnek. Az alapításról azt nyilatkozta, hogy „az egyetemi

szénátus döntésével 2006-ban alakult meg az ökumenikus intézet, de már 2003-ban bevezettük, a hittudományi karon az ökumenizmusról szóló tantárgyat. A kettő tehát kiegészíti egymást. 1994-től megújult az ökumenével foglalkozó bizottság a püspöki konferencián belül. Ladocsi Gáspár püspök úr, aki akkor a vezetője volt ennek, fiatal teológusokat hívott meg, így lettem én is tagja a keresztények egységéről gondolkodó csoportnak.”

Díjazottunk ökumenikus nyitottságát jelzi az is, hogy aktívan részt vesz a budapesti Evangélikus Hittudományi Egyetem Doktori Iskolája munkájában. Ökumenikus konferenciák rendszeres előadója, így 2018-ban az I. Debreceni Ökumenikus Teológiai Napok keretében rendezett konferencia záróelőadását is ő tartotta a Közös Nyilatkozat a Megigazulás Tanáról című dokumentum ökumenikus jelentőségéről.

Kránitz Mihály díjazását az is indokolja, hogy így a Both Antal Alapítvány célkitűzései szellemében a Pro Unitate in Christo díjat először egy nagy tekintélyű római katolikus teológus kapja meg.

A díj adományozásának szép és személyes vonása, hogy annak átadására Kránitz professzor 60. születésnapja évében és pappá szentelésének (1989) 30. évfordulóján kerül sor.

Az elmondottak alapján, mint a Tiszántúli Református Egyházkerület püspöke és a Debreceni Református Hittudományi Egyetem gyakorlati teológiai professzora, örömmel kezdeményeztem, hogy a Both Antal Teológiai és Kulturális Alapítvány kuratóriuma az alapítvány „Pro Unitate in Christo” díját első ízben dr. Kránitz Mihály tanszékvezető egyetemi tanárnak, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara dékánjának adományozza. Kísérje továbbra is Isten gazdag áldása Professzor úr életét és széles szolgálati területet felölelő munkáját! Szívvel gratulálunk!

Fekete Károly

## A Pro Unitate in Christo díj átvétele

Főtiszteletű püspök úr, Magnifice Rektor, nagytiszteletű professzor urak, tisztelt hölgyeim és uraim! Áldás, békesség, dicséretesség a Jézus Krisztus!

A Both Antal Teológiai és Kulturális Alapítvány *Pro Unitate in Christo* díjának átvételekor, és csak meghatódva tudok néhány szót szólni eme gesztus megtapasztalásakor, mely nem csak az alapítvány vagy a Debreceni Református Hittudományi Egyetem ünnepe. Úgy érzem, ennek hatása az egész magyar kereszténységre vonatkozik. Ez nagymértékben előmozdítja Jézusnak az utolsó vacsorai imádságában megfogalmazott gondolatának teljesülését: „Legyenek mindnyájan egy!”

Magyarország különösen is az ökumenizmus területe, és az egyházak és egyházi közösségek közötti kapcsolatok legalább olyan régiek, mint maga a reformáció. Magyarországon már senki nem gondolkozhat úgy a lelkeskép-

zésről, hogy megfélemezze a testvéregyházakról. Falvakban, községekben, városokban különböző felekezetekhez tartozó lelkészek élnek, akik közösségeket vezetnek, és ők mind az ember javát, üdvösségét szeretnék szolgálni.

Míg az elmúlt századok inkább a szembenállást erősítették, addig a XX. század rávezetett bennünket a testvéri közösség megtalálására. Magam ezt az érzékenységet valójában a szülői háztól hoztam, mégpedig édesapámon keresztül (aki ugyancsak Mihály volt), és nemcsak azért, mert a gyékényesi nagyszülők háza az evangélikus templomra nézett, és Budapesten édesapám a Frangepán utcai református templomkertet gondozta, hanem azért is, mert a lelkészekkel személyes kapcsolat alakult ki, és ez alapvetően meghatározta – nekem katolikus részről – a protestáns testvérekhez való hozzáállást. Itt is igazolódott az a mindannyiunk által ismert tény, hogy a gondolkodási módok és a magatartási típusok a családban indulnak el és alakulnak ki.

Ez természetesen igaz egy „nagyobb családra”, az egyházi közösségekre, mely Isten népe és Isten családja.

Ilyen háttérrel így számomra egyáltalán nem jelentett meglepetést, amikor már papnövendékként besoroztak katonának, ahol egy nagy létszámú, a különböző felekezetekből származó teológusállománnyal találkoztam. Az ott kötött barátságok mind a mai napig élnek, és büszkén is vallom, hogy közös élményeink még évtizedek után is hozzátartoznak életemhez.

Az elmúlt harminc évben, amikor papként szolgálhattam az Urat és a hívő közösségeket, számos olyan alkalom adódott, amikor megélhettem azt az evangéliumi egységet, amelyről az *Apostolok Cselekedete*iben az ógyház életének kezdeteiről olvasunk, vagyis hogy a hívőknek „egy volt a szíve, lelke” (ApCsel 4,32). Lelkipásztori szolgálat és tanítás jellemzi mindennapi életemet, melybe szervesen, és nem csak mellékesen beletartozik a protestáns testvérekkel való kapcsolattartás.

Heteken belül megjelenik egy új jegyzetem, melynek címe *Keresztény egység*. Ez a több mint kétszáz oldalas mű a felnövekvő egyetemista nemzedékek kezébe kerül, akik

bizonyára az első oldalakon azt is látni fogják, és olvassák, hogy ezt a kötetet Hafenscher Károly evangélikus és Pásztor János református lelkészek emlékének ajánlom.

Még egyszer és ismételen megköszönöm az alapítvány kitüntető díját. Különös hangsúllyal köszönöm meg e mai konferencia címét és előadásait, amely az eukarisztiára vonatkozó ökumenikus perspektívában. Jól tudjuk, hogy jövőre egy Nemzetközi Eukarisztikus Kongresszus lesz Budapesten, és úgy érzem, hogy ezzel a mai nappal református testvéreink is támogattak bennünket együtt a Magyarországi Evangélikus Egyházzal, amely a jövő esztendőre az úrvacsora évét hirdette meg. Csakis így lehet Krisztus eredeti szándéka szerint közeledni egymáshoz, ha ismerjük, tiszteljük és szeretjük egymást.

Őrizzen meg bennünket az Úr a hit egységében és az iránta való feltétlen szeretetben!

Külön köszönöm barátaimnak és ismerőseimnek, akik erre a mai eseményre eljöttek, hogy a közös örömben osztozzanak. Jézus szavaival fejezem be: Legyünk valóban mindnyájan egy!

Kránitz Mihály

## Trianon és a magyar protestáns sajtó

*Száz évvel ezelőtt szomorú pünkösdsje volt a megcsonkított ország magyar népének. Ekkor volt a kikényszerített békediktátum aláírásának napja. A haza képviselői, hiába harsogták bele Trianon égbekiáltó igazságtalanságát a világ süket lelkiismeretébe. A diktátum az egész művelt emberiség szégyene marad mindaddig, míg meg nem fogják változtatni azok a népek, amelyeknek rokonszenve vagy ellenszenve dönt magyar nemzetünk jelene és jövője felett. Mindannyiunk érdeke ma is, hogy a hit és a keresztyén erkölcs gránittalapzatán épüljön az embertársaink javát szolgáló politika. A politikai élet megnevesítéséhez az út az evangéliumi igazságok érvényesítésén át kell, hogy vezessen. A történelmi emléknep centenáriumi évfordulója ihlette írássom, amelyet rövidítve olvashatnak. A teljes anyag a PRÚSZ honlapján megtalálható.*

A korabeli protestáns lapokban kutatva a Trianon előtti és utáni idők azt a látszatot keltik, hogy a keresztyénség az egész nemzetet komolyan irányító, élő, reális hatalom volt. Ez korántsem volt így, annak ellenére, hogy a nagy politikai lapok is a keresztyénség szociális és politikai erejét bizonygatták. A Budapesti Hírlapban Sebestyén Jenő dr. rámutatott arra, hogy „*az egész világon a határozott világnézetek alapján felépült politikai pártoké a jövő, amelyek közül a kifejezetten keresztyén világnézetten alapuló pártok sem hiányozhatnak.*” A Világ vezércikk írója szerint a keresztyénség azokért az elvekért harcol, amelyekért a názáreti Jézus is harcolt egykor. Igazi keresztyén politikát, keresztyén elvű kormányt várt az osztályellentétektől szétdarabolt nemzet. Dr. Patay Pál, a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (Kiadó: Kálvin Szövetség) 1918.08.17-i számában többek között ezt írta: „*A mi református keresztyén társadalmunknak kellene példát adnia abban, mire képes az a keresztyénség, amelynek dogmatikai és etikai elvei nem mondanak ellent egymásnak a politikai és szociális életben sem. Reméliünk egy szebb, dicsőbb jövőt, amelyben ez az egyetemes vágy megvalósul.*”

A Trianon előtti helyzet főbb egyházi vonatkozásairól elsősorban a Protestáns Egyházi és Iskolai Lapban megjelent cikkeket idézem, mivel a politikai napilapok – például az 1918. május 7-én kötött bukaresti békeszerződés felekezeteinek egyházi és iskolai vonatkozásait nem méltatták. A békeszerződés biztosítja a felsorolt vallásfelekezeteknek azt a jogát, hogy plébániákat vagy hitközségeket létesíthessenek, iskolákat alapíthassanak, és működésüket a román állam „csak az állami biztonság vagy a közrend megsértése esetén” korlátozhatja. Ha a jogállapotot összehasonlítjuk a tényleges állapotokkal kitűnik, hogy az új iskolák létesítése oly feltételekhez volt kötve, amely gyakorlatilag egyenlő volt a lehetetlennel. A román tanintézetek teljes adómentességet kaptak, a magyar iskolákat adókkal sújtották. Dr. Benedek Zsolt azt írta, hogy a békeszerződés törvényes alapjait a románok csak akkor fogják betartani, ha „*lesz elég erőnk és bátorságunk nagy részben magyar véren szerzett jogainkat minden adott esetben céltudatosan és hatékonyan érvényesíteni.*”

A monarchia összeomlásához vezető első világháború 1560-ik napon ért véget, 1918. november 11-én aláírták a



nyugati fronton a megalázó fegyverszünetet. Megkondultak a harangok, az angol miniszterelnök felhívására a képviselők a Szent Pál templomba siettek győzelmi, hálaadó istentiszteletre. Megkezdődtek a béketárgyalások is, amelyen részt vettek a független Magyar Köztársaság képviselői is. A „Pester Lloyd” című lap, amelyet külföldön a legtöbben olvastak, rámutatott arra, hogy az erdélyi protestáns egyházak elejétől kezdve rendíthetetlen végvárai voltak kelet felé a protestantizmusnak, és így ezek sorsa nem lehet közönyös brit és amerikai hittestvéreinknek sem, akikkel a háború előtt sokféle összeköttetést ápoltak.

Hatalmas trónok omlottak össze egyetlen hét leforgása alatt, végbement a magyar független köztársaság proklamálása is. A református egyházi sajtóban örömmel köszöntötték az új magyar republikát. *„Bármit hoz reánk a most még oly kétes jövő, de nem lehet sem most, sem a következő időkben egyetlen igaz kálvinista lélek sem, amely a Habsburg dinasztiának bukásán siránkozna.”* *„A demokrácia a református keresztyénség édes gyermeke; ha már születésénél nem voltunk ott, neveljük fel keresztyén szellemben! Itt az alkalom, hogy magyar református egyházunk újra a nemzet kincsévé, szeme fényévé, népegyházzá váljék.”* Az alkotmányforma megváltozása gyökeres változást jelentett az egyházak jogi életére nézve is.

A jövő társadalmának nevelésére, evangelizáló, építő és szociális munka végzésére – a Protestáns Egyházi és Iskolai Lapban Korláti Bernát István, a Kálvin Szövetség alapító elnöke (agrárpolitikus, agrárközgazdász, közíró, lapszerkesztő, országgyűlési képviselő, egyetemi tanár, a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja. A magyar mezőgazdaság védelméért és fejlesztéséért küzdő agrárius mozgalom prominens alakja) – csatlakozásra kéri fel mindazokat, akik a világháború befejeztével *„reánk váró nemzeti és egyházi építő munkában, a kálvinista szociális szervezkedésben közreműködni, avagy az e téren reánk váró nagyfontosságú feladatok megvalósítását előmozdítani hajlandók. A Kálvin-Szövetség célja egyebek közt a vallásos, társadalmi, gazdasági és közegészségi bajok felderítése, azok orvoslása és megelőzése céljából ifjúsági és más alkalmas vallásos irányú, oktató és szórakoztató összefüggő tevékenységek, népszerű előadások rendezése, ifjúsági és társaskörök, leány-egyesületek, mesterinasok, segédek, munkások, cselédek részére otthonok, szállók, foglalkoztató műhelyek, árvaházak, diakonissza-otthonok, s népjóléti intézmények, foglalkozást közvetítő intézetek, az anya- és csecsemővédelem ügyét szolgáló intézmények, gazdasági és hitelszövetkezetek stb. létesítése, előmozdítása, vagy ilyeneknek kezdeményezése. Hasonló irányú egyletekkel való összműködés s azok támogatása, továbbá a munkások bajainak tanulmányozása s a református vallású munkásság vallásos és hazafias irányban való felvilágosítása céljából ezeknek szervezése, vezetése és támogatása, a kivándorló hitsorsosok védelme, útbaigazítása és támogatása, a községi és kerületi szövetségek szervezése stb.”*

1907-ben létrejött a magyar református lelkészek egyesülete is, az Alapszabálya rögzíti: *„Az Országos Református Lelkészegyesület célja a magyarországi ref. lelkészeknek egy szerves testületé egyesítése, és különösen az egyházi társadalmi munka felkarolás által a református egyházi élet valószínűsítése és anyagi felvirágoztatása, a kálvinista öntudat*

*ébredése, fejlesztése és terjesztése. Az egyetemes felvilágosítás és nemzeti haladás nagy érdekének előmozdítása és végül a lelkészek különös, úgy erkölcsi, mint anyagi érdekeinek előmozdítása...”* A forradalom után az ORLE elnöke, dr. Baltazár Dezső püspök, a zsinat és konvent elnökének *„Hivatalos közlemény a nyilvánosság számára”* című nyilatkozata bizonyára a debreceni keserű emlékü királyfogadtatás okozta mámorból született. (Debrecen 1919. április 23-tól 1920. március 11-ig román megszállás alatt élt.) Az 1919. november 2-án kelt és szétküldött körlevél rossz csengése miatt, a magyar kálvinista egyház lelkészei és gyülekezeti tagjai országszerte tiltakoztak ellene és követelték korrekcióját.

A vesztés háború, az összeomlás, a forradalom, a külföldi beavatkozás, a román megszállás, a proletárdiktatúra, a vörös terror és a trianoni bosszúbéke eseményei nem kedveztek az ORLE békés, egyház- és nemzetépítő tevékenységének.

A Protestáns Egyházi és Iskolai lap 1918. október 27-i számában jelent meg *„A megpróbáltatás napjai”* című cikk. *„A múltban is akkor csendült, fel a legnagyobb erővel az egyház ajkain a vigasztaló, bátorító ige, amikor nemzetünk megtépett, ezernyi sebből vérző testtel állt a létért való szörnyű küzdelemben. Így a mostani megpróbáltatásban is kell, hogy a mi evangéliumi egyházunk anyai keble a legmelegebb és legtáplálóbb és a megfáradtakat, szenvedőket hívogató szózata a legédesebb legyen.... A megpróbáltatás munkára, küzdelemre, életre hívogató reménységet szül és növel reménységet, amely meg nem szegyenül.”* – írta P.

A budapesti lelkészek 1918. október 27-én Országos Református Tanácsot alakítottak. Egyház és társadalmi, politikai, gazdasági megújulási programot fogadtak el és propagálták Új Reformáció címen, amely 1919. április elsején jelent meg. Ezek a lelkészek és vallásoktatók az ORLE tagjai voltak túlnyomóan. A program az ORLE célkitűzéseivel megegyezett, legfeljebb a forradalmi helyzet tette radikálisabbá. Ugyanakkor hevesen támadták Baltazár Dezsőt. Láthatóan személyi hatalom-átvételre törekedtek. Debrecenből Budapestre kívánták áttenni a magyar reformátusság és a lelkészegyesület hatalmi centrumát.

Az 1918-as, polgári demokratikusnak nevezett krizantémospuccs, tehát sem nem őszirozsás, sem nem forradalom, sem nem polgári, sem nem demokratikus, olyan választójogi néptörvényt hozott, ami alapján sohase tartottak választást. Hozott vélemény- sajtó- és szólás-szabadságról szóló törvényt, de a cenzúrát ugyanúgy alkalmazták, ha olyan vélemény jelent meg a lapokban, ami nekik nem tetszett. Miközben az országnak egyre nagyobb szeleteit hasították le a szomszédos államok hadseregei, nem a honvédelem volt a legfontosabb, hanem a reakciók elleni küzdelem.

A Károlyi időszak a bolsevik éra előfutára volt. Károlyi bemanőverezte magát egy olyan helyzetbe, amiben más választása nem maradt, mint átadni a hatalmat a bolsevikoknak. Dr. Kovács Kálmán történész szerint Károlynak a *„butaságánál csak az önhitt gögje volt nagyobb”*, olyan emberekkel vette körül magát, akik elszigetelték. Meg se próbált kitörni.

A katonatanácsot a Bőm Vilmosmal és Pogány Józseffel – kezdettől fogva – bomlasztó szerepben hagyta működni. Károlyit két dolog motiválta: a Tisza Istvánnal szembeni

kisebbségi komplexusa, (csak semmit ne úgy, ahogy Tisza István tenné!), a másik, aberrált nagyúri passzióként kezelni a politikát. Alátámasztja ezt egy megszólalása: „*Felültünk a történelem gyorsvonatára*”. Valaki figyelmeztette: „*Igen ám gróf úr, csak ön nem utasként ült fel, hanem mozdonyvezetőként*”. A „*Nem, nem soha nem fogok aláírni egy olyan békét, amely Magyarország megcsonkításához vezet*.” – kijelentés ellenére Károlyi szűk három hét múlva átadta a hatalmat a bolsevik kommunistáknak. Következetelen, passzív politikus volt, aki vétett a nemzet ellen.

(Ferenc József unitárius püspök naplójában írja, hogy Pestről az érkezett Erdélybe a propagandában, az újságcikkekben, hogy „Károlyiék diadalmos forradalmat csináltak”, noha egy országvesztő puccs volt.)

Egyes történészek szerint nem igaz, hogy a tanácsköztársaság sokat rontott volna a magyarok helyzetén, a határok lényegében a Vix-jegyzék időszakában készen voltak. De ez nem így volt, mert a tanácsköztársaság tette lehetővé, hogy az osztrákok leszakítsák a nyugati sávot.

A nyugati hatalmak számoltak azzal, hogy a területi kedvezményekkel támogatott Csehszlovákia az első adandó alkalommal el fogja őket árulni. Ha 1920 nyarán a vörös hadsereg áttört volna a lengyeleken a varsói csatánál, és kijut a germán alföldre, forradalmasodik Németország, és a csehek akkor azonnal fölfedezik magukban a szociáldemokrata énjüket, és „felteszik a kezüket”, vagyis hagyják országukat megszállni. A csehek ennek érdekében Kárpátalja közigazgatását még 1920 nyarán is meghagyták magyarnak, nem érvényesítették különböző jogait. Hagyták, hogy a Weiss Manfréd Acél- és Fém Művek a békeszerződéssel ellentétes módon lőszert gyártson. Kulcsfontosságú volt, hogy a lőszerszállítványok megérkeztek a lengyelekhez, míg a vörös hadsereg kifogyott a lőszerből. A lengyelek visszszorították keletre az oroszokat, ezután a csehek megszállták Kárpátalját és berendezték saját közigazgatásukat, elzárták a magyar-lengyel korridor. A történeti igazság kedvéért meg kell említeni, hogy a magyar segítségért a lengyelek semmilyen hálát nem tanúsítottak.

A románok „játszottak” egy perszonáluniós tervvel, ki akarták használni a különböző konstellációkat. A békesi szlovákokkal is ki akarták mondatni a csatlakozásukat, annak ellenére, hogy 1919 júniusában Párizsban világossá tették, hogy a Tiszántúl nem lesz Románia. Fals információkkal látták el a debrecenieket, elhitették, hogy Teleki Pál és Gömbös Gyula a szerbekkel tárgyal, és a szerb régenst hívnák meg a magyar trónra. A románok szerint ebben a helyzetben felborulna az erőegyensúly. 1919-ben a tanácsköztársaságnak az adott egy lélegzetvételnél is kevesebbet, hogy a Bánságban a románok és a szerbek szemben álltak egymással, mindkettő Temesvárt is magának követelte, ezért majdnem fegyveres konfliktussá súlyosbodott a helyzet. A román titkosszolgálat elhitette Debrecenben, hogy Tiszántúlt is megkapják a románok. Elkezdtek gondolkodni azon a tiszántúli magyarok, hátha túl nagy falat lenne ez Romániának, és nagyrománián belüli kismagyar világot Erdéllyel és a Tiszántúllal létre lehetne hozni. Ennek eredménye volt Baltazár Dezső református püspök 1919. május 26-ai nagykárolyi beszéde. Valószínű, hogy román titkosszolgálati dezinformációra reagált. A románok egy tiszántúli református püspökkel is, mint macska az egerrel játszottak.

Az erdélyi katolikusoknak, a székelyeknek mindig is kisebbségi létben kellett élniük. A protestáns erdélyi fejedelmek jóvoltából évszázados autonómiájuk volt. Tudták, milyen az autonómia. A magyarországi katolicizmus alapvetően mindig államegyház volt, ahol a főpapok politikai tényezők is voltak. Ennek megfelelően az állam bele is szólt a főkegyúri jog révén kinevezésükbe. Egyfajta összefonódottságot jelentett az állami szervekkel, központra figyelmet eredményezett. Ez a Károlyi kormányzás végére kezdett oldódni, amikor a Berinkey kormány ellen 1919 februárjában bizalmatlansági indítványt szavaztak meg, amiben Prohászka Ottokárnak szerepe volt. A szombathelyi püspököt pedig kormányellenes propaganda címén internálták is.

Délvidéken a magyar katolikusok között sok sváb is volt, a délvidéki magyarságnak a falusi néptanítók mellett nem volt olyan értelmiségi rétege, mint az erdélyi katolikusoknak.

A Magyarországra került főpapok benuháza és tanulás állapotában voltak.

Erdély – az öntudat és az autonómiához való katolikus hozzáállás miatt – Vatikán (mint külföldi érdekeltség) mögé tudott csatlakozni. Halogató technikával külpolitikai térére tolták a kérdéseket. De amint a románok betették Erdélybe a lábukat, a püspököket azonnal rendőri ellenőrzés alá helyezték, már 1920-ban, az áprilisi béma körutat is megakadályozta a rendőrség. Rendőri ellenőrzés alá vonták: a plébánosokat, az esküt megtagadókat, illetve mindazokat, akiket kommunista propaganda vádjával feljelentettek. Kiutasították, kizsupolták őket Erdélyből, földbirtokaikat elvették.

A kolozsvári református egyetem magyar tanári kara nem volt hajlandó hűségesküt tenni a román államnak, ezért lecserélték a teljes tanári testületet. Az így románosított egyetem első tanévét Ferdinánd király azzal nyitotta meg, hogy joguk volt megtenni ezt a lépést, mert az egyetem román állami pénzből épült. (sic!) A furfangos román csűrös-csavarás már a 18. századtól kezdve azt hirdette, hogy a román nemzet Erdélyben a legnagyobb létszámú, legősibb, legtöbb adót fizető, és legtöbb rekrutát (újoncot) kiállító nép, ehhez képest azonban nem rendelkeznek a megfelelő politikai jogokkal. A románok úgy gondolkodtak, hogy adósság halmozódott fel, minden, ami állami pénzből épült, tulajdonképpen román pénzből történt. Ezt a jogi érvelést mindenre ki lehetett terjeszteni. Ez elv alapján mindenről be akarták bizonyítani, hogy román pénzből épült, és mindenre joguk van a románoknak. A pereskedés mindig a baksisért való kivézetetést foglalta magában, „ha kell nektek az iskola, akkor fizessenek érte, küzdjetelek érte”. Ha pedig a nemzetközi botrány megakadályozása volt a cél, akkor egy megnyugtatóbb „látszat-ítélet” született, de amit elült a botrány, rögtön valamilyen fellebbviteli fórum elé vitték az ügyet, és újra zsaroltak. A románok így elképesztően hatékonyan tudtak politizálni. Az erdélyi katolikusoknak temérdek pénzébe került egy évtizedes per. Az erdélyi szász egyetem vagyonát, amit a dualizmus időszakában kulturális alappá alakítottak át, 1937-ben létszamarányos módon meg kellett osztani, a kisebbik része maradt a szászoké, a nagyobbikat elvitte a román kulturális alap.

Ferenc József unitárius püspök kezdeményezésére 1918 decemberében, néhány nappal a román megszállás előtt, egy felekezeti együttműködési alkalmon találkozott a magyar evangélikus esperes, a református püspök és a katolikus püspök, és közösen kérték a magyar államot, hogy az 1890-

es évek óta államosított magyar iskolákat minden tartozékkal együtt adják vissza felekezeti fenntartásba. Ők már tudták, hogy amikor a románok beteszik Erdélybe a lábukat, a magyar állami iskolák rögtön román állami iskolákká lesznek. A magyar tanítóktól megkövetelték, hogy románul tanítsanak, román könyveket használjanak, román hűségüket tegyenek. Akik nem tették, azokat azonnal kiutasították, deportálták.

Apponyi Albert 1920. január 16-i védőbeszédében írta, hogy már akkor kétszáz ezer magyar diák nem kapott anyanyelvi oktatást. Ott voltak tanítók nélkül. A román tanítók egy szót sem beszéltek magyarul, a gyerekek pedig egy szót sem tudtak románul. A tanító így-is, úgy-is megkapta a pénzt. A húszas évek közepére (irtózatossá anyagi áldozatokkal) felekezeti keretek között sikerült újra indítani a magyar nyelvű oktatást.

Az Országos Református Lelkészegyesület lapjának 1920. július 12-i számában, (a trianoni békeszerződés aláírása utáni első számban), a szerkesztő vezércikke „*Consummatum est*” címmel jelent meg. A szerkesztő tollát valószínű Baltazár Dezső tiszántúli református püspök intenciói vezették. Címnek, Jézus Krisztusnak a kereszten mondott utolsó kijelentésének, „*elvégeztetett*” latin szavait választotta. A szerző a bibliai Heródiás esetéhez hasonlította a trianoni békét, amikor Salomé Keresztelő János fejét kérte, és kapta meg Heródes királytól.

A lapszerkesztő így fogalmazott: „A körülöttünk lappangó apró-cseprő nemzetek, kiket a történelem csak az árulások (Romániára gondolt, amelyik az 1877/78-as orosz-török háborútól minden szövetségesét elárulta), és királygyilkosságok krónikájából ismert (itt Szerbiára gondolt, 1863-tól több uralkodó vált politikai merénylet áldozatává, mint ahány ágyban, párnák között halt meg), ezek az államok terjeszkedtek ledér asszonyok csapodárságuk jutalmául megígértették az antant hatalmakkal Magyarország fejét. Az antant heródeseket megfogta az ígéret, és az idejében megjött bánat dacára is odaadtak bennünket a hóhérbárd alá.”

Ez a megfogalmazás Máté és Márk evangéliumában leírtakra utal, amit a festészet a reneszánsz kor óta előszeretettel ábrázol, de utal Mária román királyné kicsapongó életmódjára is, amit a román ügy szolgálatába állított. A korabeli magyar újságokban elterjedt az a hír, hogy nemcsak Mária királynő árulta bájait a kedvező döntésekért, hanem a románok a béketárgyalásra egy vagonnyi válogatott bukaresti örömlánnyal érkeztek Párizsba. Az újabb kutatások alapján ez a hír nem mítosz, hanem a románok tényleg kedveskedtek örömlányokkal a döntéshozóknak.

A szerző végkövetkeztetése tehát „*Elvégeztetett*”, de leírja: „*De azért feltámadunk. Elvégeztetett papíron a felosztásunk. Elvégeztetett tényleg is. A testiünkön elvégezték a hentesmunkát. De a lelkiünkön el nem végezhetik.*” Amíg a hentesmunkát nem végeztetik el, addig Magyarországnak van jövője.

Trianon után kiderült, hogy Magyarország korabeli (1864-es) egyházkormányzati (iskolai) térképén, a 21 katolikus egyházkormányzati egységből csak négynek: az egri, a váci, a székesfehérvári és a veszprémi püspökségnek területe maradt csonkítatlan.

Az öt református egyházkerületből – a trianoni határok miatt – egyik sem maradt csorbítatlan, az erdélyi egyházke-

reletet teljesen elcsatolták, a tiszántúliból a máramarosi, a partiumi és a bánási részeket, a dunamellékiből pedig a szlavóniai és az úgynevezett baranyai háromszögnek a területét. A dunántúli egyházkerületnek is volt néhány egyházközsége Horvátország területén, Csallóközben és Nógrádban is. A református egyház 57 egyházmegyéjéből 19 teljes, és 10 csonka maradt. 2086 anyaegyházközsége 1010-re, lelkészeinek száma 2063-ról 1035-re csökkent.

Elcsatolták ezzel együtt a hatalmas iskolahálózatot is a határon túlra. Egyházi épületeket, a kolozsvári Szent Mihály templomot, ami a római katolikusoknak és az unitáriusoknak egyaránt megdobogtatja a szívét, a székelyudvarhelyi római katolikus gimnáziumot, a mai Tamási Áron Gimnáziumot és a plébániatemplomot. Székelyudvarhelyen a református kollégiumot és a templomot. Leszakították a nagyenyedi református kollégiumot is, a Jókai által megírt két fűzfával. 1753 elemi népiskolájából 1118, 3215 tanítójából 2252 maradt az ország területén. Egyetlen polgári fiúiskolája megmaradt, 9 polgári leányiskolájából 8, (63 tanerőből 55), 3 tanítóképzőjéből 2 (33 tanár helyett 22), 7 tanítóképzőjéből 3 (47 tanár helyett 25), 27 gimnáziumából 18 (418 tanár helyett 274), 6 leány-középiskolájából 3 (51 tanár helyett 44) maradt meg. Megmaradt továbbá 3 jogakadémiaja, mivel a máramarosszigeti Hódmezővásárhelyre költözött, és 4 teológiai akadémiajából 3, valamint a debreceni tudományegyetem hittudományi fakultása.

1918 novemberében az osztrákok benyújtották igényüket a nyugati három vármegyére. Az volt az oka, hogy Bécs éhezett, és ezekről a magyar területekről akarták élelmezni. A románok megszarolták az erdélyi szászokat, ha nem akarnak ugyanúgy járni, mint a magyarok, akkor még az 1919 január közepe előtti békekonferencia előtt írják alá az egyesülésüket. Az erdélyi szászok küldöttek január 8-án aláírták a megyesi nyilatkozatot, amit a román küldöttség nagy dőreldéssel lobogtatott a békekonferencián. A szászok semmilyen feltételt nem támasztottak, csak annyit írtak bele a megyesi nyilatkozatba, remélik, hogy Románia méltányosan és igazságosan fog az erdélyi szászokkal bánni. Tudjuk, az erdélyi szászok azt kapták jutalomként, amit a magyarok büntetés gyanánt. A magyar törvények Trianon előtt ugyan előírták az iskolákban a magyar nyelv kötelező oktatását, de sértetlenül hagyták a szász nemzeti és egyházi vagyont. Erre és az egyházi adóra alapozva meg tudták kerülni a magyar állami törvényeket. Ellenben a románok nem írtak elő törvényben semmit, de azonnal elvették az összes egyházi vagyont. Ennek utána a szászok maguk kérték, hogy bevezethessék a román nyelv tanítását a középiskoláikban, és ezért cserébe államsegélyt kaphattak.

A „kisebbségi” létre való felkészülés programja nagyon korán megindult, 1918 novemberében. A huszita jellegű Csehszlovák köztársaság az uralmuk alá került püspökségekből az összes püspököt kiutasította, egy kivételével, ő Fischer-Colbrie Ágoston püspök volt. A románok Erdélyben ezt nem tudták megtenni.

Erdélyből a trianoni békediktátum következtében tömegesen Magyarországra települt, magyarul beszélő örmények létrehozták a Magyarországi Örmény Egyesületet, felvették a kapcsolatot a velencei mechtarista szerzetesrenddel, így 1922-ben megalakulhatott a budapesti Örmény Katolikus Egyházközség.



Az erdélyi és egész református egyház egyik legkiválóbb vezetője, dr. Ravasz László, Trianon előtt Erdélyi Egyházkerületi Főjegyző, püspök-helyettes, a kolozsvári teológiai fakultás professzora, az általa szerkesztett „Út” című folyóirat 1918. november 20-ai számának „Hogyan állunk?” című cikkében, elvi álláspontú tájékoztatást adott lelkészársai részére, az új viszonyok követelte politikai állásfoglalását illetően. Ez a cikk megszívlelendő direktívákat tartalmaz arra nézve, hogy különösen faluhelyen milyen politikát kell követnie a lelkésznek, mire kell a magyarságnak fölkészülnie. A minőségi magyarság programja, irányelve a két világháború között meghatározóvá vált Erdélyben.

Ravasz László első üzenete: „*Ne sajnálkozunk, ne okoskodjunk, nem hátra kell néznünk, hanem előre!*” Ez nagyon fontos volt, a megküzdés szempontjából. De Ravasz László nem sejtette, hogy az Antant hatalmak célja Magyarország felszabdalásával az volt, hogy Németország gazdasági hátróságát megsemmisítsék, a térséget gazdaságilag tönkretessék Németország gyengítése érdekében. „*Bármi kinszenvedés is a fegyvertelen magyarságnak végignézni a tetemrablási készülődést, más mód nincs, mint csendesen, méltóság-teljesen viselni és várni.*” Fölteszi a kérdést: „*Hogy süllyedünk mi odáig, hogy bolsevik módra hazament a hadsereg?*” Ravasz László látta, bolsevik módra züllesztették szét a hadsereget, és ha már egyszer lefegyvereztük magunkat, akkor nincs más lehetőség, mint méltóság-teljesen bírni és várni. Kimondta a tetemrablási készülődést: a csehek tíz vármegyét követeltek, a románok huszonhatot, az osztrákok hármat.

„*A pap esténként üljön össze híveivel, és mint telefon-hírmondó, szigorú tárgyilagossággal informálja őket. Jól teszi a pap, ha hívei figyelnek rá.*” Meg is magyarázza, miért: a lapok ritkán jutnak el Erdélybe, a közlekedési bizonytalanságok miatt, ha eljutnak is legtöbbször „üresek”, semmitmondóak. Ravasz László Kolozsváron észrevette (ellentétben egyes mai történészekkel), hogy a polgári demokratikus Magyarországon nagyon komolyan működött a cenzúra. Olvasóköri üléseket javasol, s azt, hogy a lelkészek, papok szervezzék maguk köré a társadalmat. Rátér a nemzetiségi ellentétekre is. Kimondja, hogy Magyarországon nem volt nemzetiségi kérdés, azt a Habsburgok csinálták. Ez nagyon fontos megállapítása volt!

1918 november végéig folyamatosan tértek haza a katonai alakulatok. A hazatérő alakulatok fogadását, hősként való megünneplését, az ország függetlenségének helyreállítását, a háborúban meghalt hősök emlékművének felállítását a különböző nemzeti közösségek együtt ünnepeleik meg. A nemzetiségi ellentétek miatt ez sok esetben nem volt lehetséges, ezért mondta: „*Várni, remélni, eleven szentet gyűjteni az ellenség fejére!*” Vagyis jócselekedetekkel meggyőzni a rosszat. (A Példabeszédek könyvében és a Rómaiakhoz írt levélben is meglévő bibliai parancs.)

Következő üzenete: „*Nemzetiségi jellegű vagy szociális zavargás esetén a pap szervezze falujában a jobbakat, módosabbakat!*” Utólag tudjuk, hogy ez naiv felszólításnak bizonyult, mert a románok azzal a nem titkolt szándékkal szervezték ezeket az akciókat, hogy rendteremtés ürügyén egyre mélyebben nyomulhassanak be Magyarország testébe, átlépve a belgrádi konvenció által megjelölt demarkációs vonalakat.

Azt is mondta Ravasz László, hogy „*a református papnak ezekben a nehéz órákban kétszeresen, százszorosan ki kell tenni magát. Még pedig nem csak azért, mert magyar ember, mert keresztyén, mert intelligens, mert született szocialista, hanem azért, mert be kell bizonyítania társadalmi nélkülözhetetlenségét.*” Itt arra gondol Ravasz László, hogy ezután már nem lesz elég, ha a református lelkész heti egy alkalommal tíz-húsz hívet így-úgy liturgikusan pásztorolja, hanem tényleg társadalomszervező erővé kell válnia a papságnak. Ha ezt nem érti meg, ha a parasztság lelkéhez nem tud hozzáférni, ha megfélemledik arról, hogy „*a népből és a népért valók vagyunk,*” mindent elveszítünk. Nem szociális forradalmat vagy parasztlázadást szít, éppen ellenkezőleg azt mondja, hogy álljon a pap minden társadalmi réteg felett. Megszólítja a nemes gondolkodású patrónusokat, a vidéki közép- és nagybirtokosokat, hogy legyenek ők is nevelői, vezetői a népnek. Ne akarjanak nagyobb méltóságot, minthogy az országnak igazi gazdái és gazdálkodói legyenek, „*hogy anyagi és szellemi téren teljes szívvel-lélekkel és önzetlenséggel és mindenekfelett istenes, példás munkás életükkel ennek útmutatói, nevelői legyenek.*”

Zseniális megállapítása Ravasz Lászlónak, hogy: „*A magyarság úgy veszítette el Erdélyt, hogy politizált és nem gazdálkodott. A románok a Kárpátia bankon keresztül pedig gazdálkodtak, mert nem politizálhattak. Tehát csináljuk azt mi is, amit a románok!*”

Azt is írja Ravasz László, hogy a pap legyen a mérleg nyelve, egy igazi mutató, nemcsak a parasztság és a dzsentr, a patrónusok között, hanem az agrokultúra és az ipar, a vidék és a város között is. Előbb-utóbb az ipari városokban a szociáldemokrácia lesz többségben, de vidéken kell egy keresztyén-szociális agrármozgalom, ami ezt az ateista szociáldemokráciát kiegyensúlyozza.

Az „Út” szerkesztője kimondja, hogyan hiányozhatna a falu kálvinista lelkésze, tanítója, vagy a kort megértő világi embere abból a körből, pártból, „tanácsból”, ahol az a cél, hogy a falu szocializmusa egyensúlyban tartsa a város szocializmusát. Ravasz László fölajánlja azt, hogy az egyházközösségekre építve, az egyház társadalomszervező ereje által létrehozható az a politikai mozgalom, ami a Károlyi-kormányt a szociáldemokrata pártnak a zsarolási helyzetéből kímoldhatja. Igazából nem a hagyományos vidéki birtokos gátolta a földreformot, hanem a szociáldemokraták, akik rájöttek, hogy ha megvalósul a földreform, és létrejön egy erőteljes agrár-keresztyén szocialista mozgalom, akkor végképp elfelejthetik, hogy választásokat nyerhetnek. Azaz az egyháznak kell megfogni a homályban botorkálók kezét, neki kell kivezetni őket mindent feledő és elfedő szeretettel, krisztusi érintéssel az igazi szabadságra.

\* \* \*

Egyes történészek szerint a trianoni békediktátum előtt a magyar egyházak nem vetették be eléggé befolyási potenciáljukat a döntések megváltoztatása érdekében. Ezt vissza kell utasítani, mert az egyházak mindent megtettek, nem rajtuk múltott.

A különböző egyházak – kapcsolataik révén – megpróbáltak béke-előkészítő munkát végezni. Olyan embereket delegáltak, akik az adott ország egyetemén jártak, tanultak, és

így megkérhették valamikori professzoraikat, hogy járjanak közbe a magyar békefeltételek enyhítése érdekében.

Baltazár Dezső 1917-ben svájci és holland egyházi kapcsolatokat mozgósított egy megegyezései béke érdekében. Azt próbálta kihasználni, hogy Svájc és Hollandia is semleges ország volt, és a világháború két protestáns hatalom, Anglia és Németország között zajlott. Azt javasolta, hogy a protestáns hatalmak ne gyengítsék egymást, és svájci-holland közbenjárással a britek és a németek a háború előtti status quo ante alapján kössék meg ezt a békét. Az Antant hatalmak akkor már tudták, hogy Amerika be fog lépni az oldalukon, és a status quo ante alapján kötendő békét nem tekintették tárgyalási alapnak. Az Antant hatalmak a háború elhúzódásában és a további felesleges vérontásban nagyon is tevőlegesen felelősek.

A Protestáns Egyházi és Iskolai Lap megírta (1918.09.01.), kik vállalkoztak hazánk és protestáns egyházaink integritása érdekében a külföldi „propaganda útra”. A küldöttek névsora:

1. Az Észak-Amerikai Egyesült Államokba: Ifj. Victor János, a Magyar Evangéliumi Keresztény Diákszövetség főtitkára Bpest, Takaró Géza ref. lelkész Bpest, Felényi János (ev.) volt clevelandi alkonzul Bécs, Győrfi István unit. theol. tanár Kolozsvár, Hunenergardt János adventista prédikátor (amerikai állampolgár) Bpest.

2. Nagy-Britanniába:

a) Angolországba: György Endre ny. miniszter, ref. egyházm. gondnok nejével Bp., id. Victor János igazgató Bp., Boros György unit. theol. tanár Kolozsvár, Csopják Attila, a magyar baptisták elnöke Kíspeszt, Scheifler Reinhold baptista lelkész Bp.

b) Skóciába: Forgács Gyula ref. lelkész Pécel, Pongrácz József ref. theol. tanár Pápa; ifj. Victor János és Forgács Gyula Nagy-Britanniából még az Egyesült Államokba is átmennek.

3. Franciaországba: Dr. Vass Vince ref. theol. tanár Pápa, Muraközy Gyula ref. lelkész Kecskemét.

4. Svájcba: Keck Zsigmond ref. lelkész Cservenka, Megyeresy Béla Ker. N Ifj. Egyes. orsz. titkára Bpest.

5. Hollandiába: Dr. Antal Géza ref. theol. tanár Pápa, Miklós Ödön ref. lelkész Pápa, dr. Sebestyén Jenő theol. tanár Bpest.

6. Dániába és Skandináviába: Dr. Leffler Béla ev. főgimn. tanár és neje Nyíregyháza.

Hogy milyen eredménye lesz a delegátusok útjának, nem tudták, de remélték, hogy általuk újból létrejön a testvéries összeköttetés nyugati hittestvéreinkkel. *„Megértik majd, hogy a mi protestáns egyházaink közel négy századon át voltak itt keleten védbástyái az evangéliumi kereszténységnek és a legmagasabb vallási, szellemi kultúrájának. Megértik majd, hogy milyen nagy hivatás vár most a nagy világfelfordulás után az új korszak hajnalán a magyar protestantizmusra; megértik, hogy ezt éppen most legyöngíteni, jogosulatlan durva materialista, imperialista, bosszúra éhes nacionalista érdekek molochjának feláldozni Isten és ember elleni bűn lenne.”* Bízta abban, hogy Isten kegyelmén kívül számíthatnak a „hitrokonok” megértő támogatására. Hazánk határainak végső rendezésénél, a trianoni békekonferencián, két hatalmas világszövetség – az egyik a szociáldemokrata, a másik a kálvinista internacionálé – jóindulatától sok mindent várhattak. A kapcsolat az utóbbival megvolt, de azt is

tudták, bizalmukat csak a gyökeresen új, reformáción átment egyház nyerheti meg.

Ugyanakkor a román diplomácia nagyon sikeresen működött. Például amikor megérkezett a magyar evangélikus egyház előterjesztése Norvégiába, elérte, hogy a semleges norvég király kiadjon egy nyilatkozatot, hogy jogosnak ismeri el a románoknak az Erdélyre vonatkozó igényeit. Bár semleges ország volt Norvégia, mivel az Antant hatalmak voltak a győztesek, a közvélemény nyomása rájuk is hatott. Ugyanez történt Angliában is. Csodálkozva tapasztalták a Hollandiába érkező reformátusok, hogy Angliába nem kapnak beutazási engedélyt. Amikor Viktor János telefonon tudott beszélni egykori tanárával, aki anglikán püspök lett, a püspök elárulta neki, hogy még ha ki tudná is eszközölni a beutazást, a közvélemény azonnal ellene fordulna, ha nyilvánosan fogadná a magyar küldöttséget.

Amikor a Károlyi-kormány létrejött, kinevezett a vallásügyi minisztériumon belül egy katolikus ügyek kormánybiztosát, és államtitkári rangban volt egy protestáns kormánybiztos is. Ez alá pedig beszerveződött a közös protestáns ügyek bizottságából egy úgynevezett 22-es bizottság. Az egyházak megpróbálták mindent megtenni. Ha nem valósul meg a bolsevik hatalomátvétel, akkor Vatikán nunciust küldött volna Magyarországra, így legitimálva a Károlyi kormányt. Ezt az akadályozta meg, hogy Károlyi átadta a hatalmat a kommunistáknak.

A négyévnyi háborúskodás, és a győzelmi pozícióba besorozott propaganda a protestáns egyházak minden tevékenységét egyszerűen lehetetlenné tette. 1920-tól teljesen újjá kellett építeni az egyházi diplomáciát a korábbi kapcsolatok alapján. Amikor az újjáépített diplomáciai kapcsolatok alapján a magyar küldöttek elutaztak a különböző ifjúsági találkozókra, az egyházi emberek mindig azzal találkoztak, hogy a cseh protestantizmus hiába sokkal kisebb, mint a magyarországi, akkor is mindenhol ott voltak, és mindenhol blokkolták a megújulás jegyében ifjúsági találkozókra utazó magyar küldöttség minden tevékenységét, amiket a magyar ügy népszerűsítése érdekében próbáltak megtenni.

Ilyen körülmények között csak a Ravasz László-i út, a minőségi magyarság programja maradt meg túlélési zálogként. *„A népből valók vagyunk, a népért vagyunk, és sokkal különbekké kell válnunk, hogy megmaradhassunk!”*

Ez a záloga ma is a megmaradásunknak!

Béres L. Attila

#### FORRÁS:

- A református egyház (1919–1944) – A két világháború közötti „békés idők” (1920–1941)
- A Trianon forrásai (Nemzeti Történelmünk II. – Dokumentumkötet)
- KORLÁTI Bernát István: A Kálvin Szövetség felhívása
- CSOHÁNY János: Trianon és a református egyház
- CSOHÁNY János: Református reformprogram
- Evangélikus Élet (1920)
- HALASSY Béla: Miért éppen ez a Trianon?
- Központi Statisztikai Hivatal – Országos Tudományos Kutatási Alapprogram: Magyarország településeinek vallási adatai (1880–1949)
- Magyar Protestánsok Lapja (1919–)
- Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (1917–)
- Vitéz Ferenc: A Tiltakozás Könyve
- <https://library.hungaricana.hu/hu>

## Szent nyelvek?

*D. Korsch/J. Schilling (szerk.), Heilige Sprachen? Zur Debatte um die Sprachen der Bibel im Studium der Theologie, Leipzig: EVA, 2019, 132 lap*

Magyarországon könnyen tudathasadás fenyegetheti azt, aki a bibliai nyelvek oktatására adja a fejét: két egymásnak ellentmondó tapasztalat feszítheti egyszerre. Egyrészt persze sokszor kínlódik a számára oly kedves ismeret átadásában, miközben leendő lelkésztársai kisebb lelkesedéssel fogadják erőfeszítéseit a nyelv tanításában. Másrészt pedig az is feltűnő, hogy milyen sok laikus, érdeklődő egyháztág szívesen fordul a bibliai nyelvek megtanulása felé. Akinek kellene, az vonakodik, akinek nem feltétlenül, az érdeklődik – milyen bizarr helyzet ez? Nyilván automatikusan is külföldi példák felé fordulunk: másutt milyen tapasztalatok vannak, s német nyelvterületen hogyan kezelik a bibliai nyelvek tanítását a lelkészsképző intézetekben?

A jelen kötetben kifejezetten üdvözlendő, hogy nem csak nyelvészek és biblikusok jutnak szóhoz, hanem gyakorlatilag a klasszikus teológiai diszciplínák mindegyike képviselve van véleményével. Jól írják a szerkesztők: a kötet eredete egyfajta informális közös gondolkodás volt a teológiai nyelvtanításról általában! Itt van például Johannes Schilling, aki a kieli egyetem egyháztörténésze, s egy történeti „sétára” hív bennünket a 11–34. lapokon, ahol Rotterdami Erasmus és Luther Márton örökségét mutatja be – bizonyítva, hogy a nyelvek által a reformáció korában az evangélium kincsesládát sikerült szóra bírni. Az áttekintés inkább paradigmatis, mint teljes képet alkot. Mindenesetre a 19. század bemutatása sem kevésbé érdekes – már csak ha Schleiermacher vagy Herder örökségére is tekintünk! A teológiában a nyelvekkel való foglalkozás mindig is ott volt az új, nagy eszmék születésénél.

A marburgi szisztematikus, Dietrich Korsch ismét a saját szempontja szerint tekint a nyelvekre (1sten igéje és a bibliai nyelvek, 35–52. lap). Aligha hagyható figyelmen kívül, hogy kezdetben volt az ige, ill. hogy az ige testté lett – a beszéd és az üdvösemény összetartozik. Korsch megközelítése sajátos, és egyben figyelemre méltó: e két kijelentésből ő arra asszociál, hogy a mindennapi szóhasználatban is a nyelvnek mint mediumnak a szerepe elsődlegesen a tartalmi azonosság mellett a kontextus-váltás. Nyilván mindig ismert szavakat, kifejezéseket használunk egy bizonyos adott, egyedi helyzetben – az összefüggések állandóan változnak. A nyelvek megtanulását és az idegen nyelven történő bibliaolvasást azért tartja elengedhetetlennek, mert ezt a modellt gyakorolja be a lelképásztor – végső soron ez a feladata mind az ige-hirdetésben, mind a lelkigondozásban, mind pedig a gyülekezet építésében: a meglévő tartalmat egy egyedi kontextusban fejti ki. Kellő nyelvi jártasság nélkül ez szisztematikai szempontból is lehetetlen!

S ezek után jöhetnek a „profi” nyelvészek! Martin Armeth a müncheni egyetem héber tanára, aki egy utalással indítja gondolatait az 53–81. lapokon. Ernst Troeltsch 1888-ban

államvizsgaként azt a tételt kapta, hogy Ézs 6 első tíz versét fordítsa latinra – egy olyan feladatot tehát, amit mai teológusoknak már említeni se mernénk! A helyzet alaposan megváltozott a 19. század óta, s a célkitűzések is teljesen mások, hiszen akkor a héber mellett még az egyéb sémi nyelvekre (elsősorban az arabra) is ki akarták terjeszteni az ószövetségesek figyelmét. Ma már ezek az ismeretek a bölcsészettudományi karra tartoznak inkább. S a másik oka a változásoknak: az előképzés sem ugyanaz, mint akár csak száz évvel ezelőtt, hiszen akkor mindenki a humán gimnáziumok nyelvészeti ismereteire épített. Ezzel szemben előny, hogy a héber nyelv ismerete sokkal magasabb fokon van, s a kézikönyvek sokkal inkább megkönnyítik a Héber Bibliával foglalkozók dolgát. Armeth szerint tehát a cél nem az, hogy minden teológus sémi nyelvész legyen, de az mindenképpen, hogy az eredeti nyelv alapján önálló véleményt tudjon kialakítani az exegézis során – anélkül, tegyük hozzá, a protestáns lelkész nem az, akinek lennie kellene! Az önálló vélemény természetesen nem csak a szavak jelentését, ill. a mondatok összerakását jelenti; ide értjük azt a nyelvészeti instrumentáriumot is, amivel például a Pentateuchos-kutatás dolgozik. Ha nem is kell egy frissen diplomázottnak hasonló munkát végeznie, mégis képesnek kell lennie arra, hogy megértse, miről szól ez a kritikai munka.

A helyzet természetesen egy kicsit más a görög Újszövetséggel. A helyzetet szépen ábrázolja Ulrike Rosin, a marburgi egyetem akadémiai tanácsosa (a klasszikus görög-ről, 83–93. lap). Míg a klasszikus héber nyelv legnagyobb részt a bibliai héberrel azonos, addig a görög nyelv rendkívül széles, több dialektusban élő világnyelv volt, mire az Újszövetség görög szövege megszületett. Régi tanárim jó tanácsát hallottam visszhangozni e cikkben, hiszen már áldott emlékü Varga Zsigmond J., vagy Markus Barth hangsúlyozta, hogy ha csak az újszövetségi nyelvet ismered meg, az több esetben félrevezető lehet, hiszen csak a speciális szóhasználatra ügyelsz, az általános görög szóhasználat figyelmen kívül hagyásával; voltaképp magát a specifikumot nem érted meg a maga teljességében. Ulrike Rosin példával is szépen illusztrálja mindezt, de ennek messzemenő következtetését is levonja: nem csupán a klasszikus görög nyelvre kell figyelni, hanem a klasszikus görög kultúrára is. Ez volt az a kultúra, amelybe a megszülető keresztyénség belelépett, ehhez képest jelentett újat a Krisztusról szóló evangélium, s ennek hátterén érte el azt a sikert, amelyet ma is csodálunk. A kultúra és szellemtörténet tanulságai pedig jóval túlmutatnak a pusztán exegetikai érdeklődés határain.

Christfried Böttrich, a greifswaldi egyetem újszövetségesége ugyanerre a témára kissé más szempontból vet fényt: bibliai nyelvek tanítása egy merev iskolai rendszerben (95–



112. lap). Itt már tényleg a nyelvtanítás konkrét problémáit láthatjuk a modulokban gondolkodó egyetemi rendszeren belül, ami részben hasonló, részben eltérő Magyarországon – a megjegyzések mindazáltal elgondolkoztatók. A bibliai nyelvek oktatása értelemszerűen az alapozó modulba kerül, hiszen Bibliával foglalkozni nélkülük tudományosan nem lehet. Az előképzettség (ill. annak hiánya) miatt azonban ez a modul aránytalanul nehéz, s mivel a modult szigorlattal lezárjuk, később nem térünk rá vissza – ilyen az egyetemi rendszer. Így aztán a nyelvtanulás egyfajta „szükséges rossz” emlékként vonul be a diákok emlékezetébe, ahelyett, hogy egy érdekes kalandozás lenne a bibliai gondolkodásban. Ehhez azonban a modult fel kellene lazítani, főleg a bibliaismerettel párosítani, s főként az lenne szükséges Böttrich szerint, hogy teológiai élménnyel is párosuljon a nyelvek tanulása.

A teológiai nyelvek tanulása iránti ellenszenvé mindig valamilyen rosszul értelmezett gyakorlati szempont felől jön. Ez azért érdekes, mert azok a gyakorlati teológiai tanárok, akiket én ismertem (régén és most, belföldön és külföldön egyaránt) mind egyértelműen a nyelvtanulás, ezen belül pedig a bibliai nyelvek ismerete ellen voltak – ellentmondás nélkül! Érdeklődéssel néztem tehát a nyugalmazott marburgi gyakorlati teológus, Bernhard Dressler cikkét a kötetben, amely speciálisan azt a kérdést teszi föl, hogy a vallástanárok számára mennyire fontos (lenne) a bibliai nyelvek ismerete (113–131. lap). Köztudott, hogy ezek a nyelvek ugyan

ajánlott stúdiumokként jelen vannak a vallástanárok képzésében is, de nem kötelező, nem is a kötelezően választható modulban. Dressler sorai gondolatébresztők; bár minél többen gondolnák ezeket Magyarországon is tovább. Úgy véli, hogy a vallástanári munka tematikus meghatározásában, valamint stiláris kivitelezésében elengedhetetlen, hogy a tanár az eredeti nyelvek által vezettesse magát. Ugyan ő sem tartja fontosnak, hogy minden bibliai szövegről önálló fordítást tudjon készíteni a vallástanár (vagy a jelölt). Amit viszont fontosnak tart, az – bár nehezen fordítható magyarra – a „religionsprofessionalitást”, tehát hogy vallási kérdésekben, a vallásos habitus formálásában döntésképes legyen a tanár. S itt aligha lehet elvitatni, hogy az eredeti nyelveknek mekkora szerepük van. Vitatkozni inkább csak arról lehet, hogy milyen mértékig kívánjuk meg a nyelv ismeretét vallástanárok esetében – illetve még egy speciális kérdés: ha a latint is a bibliai nyelvekhez számítjuk, úgy a latin egyháztörténeti anyag kell legyen a nyelvyakorlás anyaga.

Tartalmas és elgondolkoztató könyvről van szó tehát. Az állandóan változó világunkban nekünk is újra és újra át kell gondolni a Biblia, és ezen belül a bibliai nyelvek tanulásának kérdését – ám nyomatékosan mondjuk: nem úgy, hogy kibúvókat és kiskapukat keresünk, nem a munka megspórolásának szándékával, hanem a minél hatékonyabb tanulás célkitűzésével. Ha valaki így fordul e kötet felé, sokat nyer elolvasása által!

*Karasszon István*

## TARTALOM

### A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:  
A Trianoni Békediktátum ..... 66

### SZÓLJ, URAM!

GALSI ÁRPÁD:  
Terveink ..... 67

### TANÍTS MINKET, URUNK!

REPELIK GÁBOR:  
Arám és Izráel  
Dávid uralkodásának idején ..... 68

MOLNÁR ANDREA:  
Rúth könyvének első fejezete  
a rabbinikus irodalom sokszínű olvasatában .. 75

FEKETE CSABA:  
Jer, örvendezzünk ..... 79

SZABÓ BEATRIX:  
Az igehirdetés hatásos illusztrációja  
Thomas G. Long homiletikájában ..... 87

CZÖVEK TAMÁS:  
Igeszerű igehirdetés ..... 91

SZILÁGYI-KISS HAJNALKA:  
Az Iszlám megjelenése és térhódítása  
Mezopotámiában ..... 99

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR:  
Reflexiók a babonás exorcizmus  
kérdéséhez ..... 105

### KITEKINTÉS

BÉRES ANDRÁS:  
Az apa neve... ..... 110

GÁJER LÁSZLÓ:  
Bűnösség és emlékezet ..... 113

KARASSZON ISTVÁN:  
Az atyák és az egres ..... 115

### ÖKUMENIKUS SZEMLE

FEKETE KÁROLY:  
Unio mystica cum Christo ..... 117

FEKETE KÁROLY:  
Dr. Kránitz Mihály laudációja  
a Pro Unitate in Christo díj átadásakor ..... 118

KRÁNITZ MIHÁLY:  
A Pro Unitate in Christo díj átvétele ..... 119

BÉRES L. ATTILA:  
Trianon és a magyar protestáns sajtó ..... 120

### KÖNYVSZEMLE

KARASSZON ISTVÁN:  
Szent nyelvek? ..... 126

## A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója ajánlata

### BIBLIA, BIBLIAI SEGÉDKÖNYV

A Bibliák a Magyar Bibliatársulat gondozásában jelentek meg.

#### REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁS (RÚF 2014)

A/5 • 1360 oldal • nagyméretű, kartonált, türkiz ..... 3800 Ft

B/6 • 1360 oldal • közép méretű, kartonált, piros ..... 1500 Ft

#### NÉMET–MAGYAR ÚJSZÖVETSÉG

Die Gute Nachricht (Das Neue Testament in heutigem Deutsch, 1982) – Revideált új fordítás (UFO 1990)

Fr/5 • 798 oldal • műbőr kötés ..... 3200 Ft

#### KÁROLI ÚJSZÖVETSÉG – ZSOLTÁROK KÖNYVE

Károli Gáspár fordításának revideált kiadása (1908)

a mai magyar helyesírásához igazítva

126×196 mm • 440+56 oldal színes melléklet • műbőr kötés ..... 2800 Ft

PAUL LAWRENCE – RICHARD JOHNSON

#### BIBLIAI KÉZIATLASZ

222×160 mm • 192 oldal • kartonált ..... 4000 Ft

### ÚJDONSÁGAINK

#### GELEJI-KÁNONOK

Fordította: Buzogány Dezső

A kötetben a Geleji-kánonok, a Szatmárnémeti Nemzeti Zsinat végzései, illetve a Ruber-féle egyházi törvények szövegét olvashatjuk.

A/5 • 120 oldal • kartonált ..... 1500 Ft

#### A MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZ HITVALLÁSI IRATA

A Heidelbergi Káté

A Második Helvét Hitvallás

Az MRE két hivatalosan elfogadott hitvallási iratának új fordítása (2013, 2016) egy kötetbe szerkesztve. A két hitvalláshoz Fekete Károly, illetve Nagy Barna tanulmánya nyújt bővebb bevezetést.

A/5 • 312 oldal • kartonált ..... 1100 Ft

SZÜCS FERENC

#### HITVALLÁSMSMERET

(KRE HTK – Kálvin)

A/5 • 168 oldal • kartonált ..... 1200 Ft

FEKETE KÁROLY

#### A HEIDELBERGI KÁTÉ MAGYARÁZATA

Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben

B/5 • 568 oldal • kemény táblás ..... 3200 Ft

NÉMETH TAMÁS

#### A SZENTHÁROMSÁG-TAN KÁLVIN TEOLÓGIÁJÁBAN

(Kálvin – MRE Doktorok Kollégiuma)

B/5 • 276 oldal • kartonált ..... 2500 Ft

CRAIG C. HILL

#### KÖZÖTTETEK NE ÍGY LEGYEN!

**Státusz és ambíció Jézus követésében**

Őszintén szembenézni az elismerésre, elfogadásra, sikerességre való törekvéssel keresztyén emberként, vezetőként, lelkészként. Megtalálni a helyes utat Isten országának evangéliuma és a közösségi élethez szükséges rend, a tisztségek és a szolgálatok, az emberi természetünkből fakadó ambíció és a mindenki szolgájává lett Krisztus ismeretében. A szerző úgy veszi sorra az Újszövetség mondanivalóját e témákkal kapcsolatban, hogy közben végig Jézus követésének gyakorlatát és a mai hétköznapi kihívásait tartja szem előtt.

A/5 • 232 oldal • kartonált ..... 2000 Ft

### VÁLOGATOTT AJÁNLATUNK

SIBA BALÁZS – SZABÓNÉ LÁSZLÓ LILLA – PÁNGYÁNSZKY ÁGNES (SZERK.)

#### EGYÜTT A HIT ÚTJÁN

Gyülekezetpedagógiai kézikönyv – 2. kiadás

B/5 • 400 oldal • kartonált ..... 3300 Ft

MICHAEL W. GOHEEN

#### KERESZTYÉN MISSZIÓ MA – Bevezetés

B/5 • 432 oldal • kemény táblás ..... 4500 Ft

TIMOTHY KELLER

#### GYÜLEKEZET A KÖZPONTBAN

Evangéliumi szolgálat a városban

(Harmat – Kálvin – Luther)

B/5 • 528 oldal • kartonált ..... 4900 Ft

HÉZSER GÁBOR

#### PASZTORÁLPSZICHOLÓGIAI SZEMPONTOK

AZ ISTENTISZTELET ÚTKERESÉSÉHEZ

Elméletek és gyakorlati lehetőségek

B/5 méret • 286 oldal • kartonált ..... 1600 Ft

KOPPÁNDI BOTOND PÉTER

#### AZ ÚJ HOMILETIKA ÉS AZ AMERIKAI PROTESTÁNS PRÉDIKÁLÁS MEGÚJÍTÁSA

Az új homiletika azt vallja, hogy az igehirdető lelkész részese a prédikálás eseményének, a saját istentapasztalatából fakadó élményeit osztja meg a hallgatóságával. A hallgatóság több, mint a prédikáció címzettje: a prédikálás eseményének főszereplőjévé válik, be kell fejeznie a prédikációt oly módon, hogy a saját életére vonatkozó következtetéseket önmaga vonja le.

B/5 • 272 oldal • kartonált ..... 3200 Ft

HANULA GERGELY

#### CHRYSOSTOMOS SZENTÍRÁS-MAGYARÁZATA

A Szentírás értelmezése a János evangéliumáról elmondott homiliákban

B/5 • 236 oldal • kartonált ..... 2000 Ft

KUSTÁR PÉTER

#### A KRÓNIKÁK ELSŐ ÉS MÁSODIK KÖNYVÉNEK MAGYARÁZATA

A/5 • 172 oldal • kartonált ..... 950 Ft

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

#### A TŰLÉLÉS KORA

A bírák könyve magyarázata igehirdetési vázlatokkal

A/5 • 200 oldal • kartonált ..... 1800 Ft

MARILYNNE ROBINSON

#### A GONDOLKODÁS SZABADSÁGA

Kálvinista tünődések Esszék történelemről, kultúráról, gazdaságról és vallásról.

A/5 • 304 oldal • kemény táblás, védőborítóval ..... 3490 Ft

ALISTER E. McGRATH

#### MEGHÖKKENTŐ ÉRTELEM

A valóság értelmezéséről, tudományról és hitről

Fr/5 • 220 oldal • kartonált ..... 1900 Ft

BOLYKI JÁNOS

#### TEREMTÉSVÉDELEM

Ökológiai krízisünk teológiai megközelítése

A/5 • 240 oldal • kartonált ..... 1500 Ft

CZÖVEK TAMÁS

#### TEREMTÉS ÉS MISSZIÓ

Isten győzelme a káosz felett

A/5 méret • 144 oldal • kartonált ..... 950 Ft

JÖRG ZINK

#### MAROKNYI REMÉNY

Arról, ami holnap is megtart minket

Fr/5 • 206 oldal • kartonált ..... 790 Ft

#### COLLEGIUM DOCTORUM 2019/1. és 2019/2. (15. évfolyam)

Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának periodikája

B/5 • kartonált • számonként ..... 990 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.: 220-6626

**MEGREDELHETŐK** minden református lelkési 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](http://www.kalvinkiado.hu)

# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

## A TARTALOMBÓL

**Kulturális transzfer Szíria, Palesztina  
és Egyiptom között**

\* \* \*

**Az eucharisztia gyökereiről**

\* \* \*

**A Trianondiktátum háttérlelkiségéről**

\* \* \*

**A hit magánügy?**

\* \* \*

**Tallóztatás teológus szemmel**

\* \* \*

**Az ószövetségi teológia történetéhez**

ALAPÍTVÁ 1925



ÚJ FOLYAM (LXIII)

2020

3



# THEOLOGIAI SZEMLE

2020. 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: Cartoletti Norbert  
Dr. Csepregi András  
Dr. Fekete Károly  
Dr. Kodácsy Tamás  
Dr. Korányi András  
Háló Gyula  
Szentirmai Róbert  
Szuhánszky T. Gábor  
T. Németh László

## Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

## 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 forintszámlájára.

Megjelenik negyedévenként

## A főszerkesztő jegyzete

### A Covid-19

Járvány uralja gyakorlatilag az élet minden szegmensét: egészségügyi, politikai, társadalmi, gazdasági etc. szegmensét. Így érinti az akadémikus/társadalmi életet is, annak teológiai vonatkozásaival együtt, el egészen a gyülekezeti élet leghétköznapibb szintjéig és a missziói részletekig.

Az emberek általában szabadulni szeretnének tőle, legyőzni szeretnék azt. Ugyanakkor egy másik csoport az okát is szeretné tudni, sőt tudni véli azt.

- Egy telefonos szolgáltatónál a munkatárs, amikor megtudta, hogy egyházi előfizetésben járok, rögtön kérdezte a véleményem a Covid okáról, de nem várta meg a választ, hanem mondta a magáét. Úgy vélte, hogy a teremtés fellázadt az ember kizsákmányolása, ha úgy tetszik óriási önzése, kényelemszeretete, ökológiai lábnyoma ellen és tiltakozik. Ad egy radikális jelzést, mint ami szubjektív személyiséggel rendelkezik, hogy így nem mehet tovább, hogy ez a fajta rövidlátó fejlődéshajszolás nem tartható.
- Egy másik, szinte politikai véleményként jelentkezik az, hogy a teremtés koronája, az ember áll a jelenség mögött, méghozzá tudatosan azért, mert ezzel a módszerrel is világuralomra tör az egyik nagy ázsiai nemzet. Aki mesterségesen tolt a világ nyakába a vírust.
- És persze sokaknak eszébe jut a teremtő Isten, aki szintén arra ad jelzést, hogy az ember a Teremtőtől kapott hatalmával nem él, hanem visszaél. Nem óvja a teremtést, hanem kizsákmányolva veszélyezteti azt.
- S valláslelektanilag ugyanezen a vonalon van az a vélekedés, hogy a járvánnyal maga az ördög incselkedik mind a Teremtővel, mind pedig a teremtéssel.

Választhatunk ezek közül vagy megalkothatjuk a saját vélekedésünket a járvány okáról. Én – és úgy gondolom a Szemle olvasói – nem hiszem, hogy erre vállalkoznánk. Ugyanakkor korunknak e jelensége nem hagyhat bennünket sem érintetlenül. Ős ok keresés helyett, úgy gondolom, nekünk az a nagy feladatunk, hogy a kialakult helyzettel szemben hívő bölcsességgel és bölcs hittel vegyük fel a harcot. Végesek a lehetőségeink a higiénia, az egészségügy és a társadalmi kapcsolatok terén egyaránt. De ezekkel a lehetőségekkel élni kell.

Evangéliumi hitünk szerint pedig a teremtő Istent semmiképpen sem kereshetjük a probléma oldalán, hanem sokkal inkább a megoldás és megváltás oldalán. Adjon a Szentlélek bátor és bölcs hitet, hogy ezen az úton járva a megoldás, a szabadulás és a megújulás útját járjuk mindaddig, amíg újra e teher és megpróbáltatás nélkül élhetünk.

Bóna Zoltán

Lapzárta után vettük a szomorú hírt, hogy Tarr Kálmán református lelkipásztor, a Kálvin Kiadó alapító igazgatója, a Theologiai Szemle sok éven át volt szerkesztőségi titkára és olvasószerkesztője, életének 74 esztendejében visszaadta lelkét teremtő Urának. Szolgálatá legyen példa. Emlékezete legyen áldott.

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:

2020. 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 kenérszöveg 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](mailto: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.

## Érték a normalitás

*Azt olvasom: „a testvérszeretben legyetek egymás iránt gyengédek, a tiszteletadásban egymást megelőzők...” (Róm 12,10)*

*Másutt pedig: „Mindenkinek adjátok meg a tiszteletet, a testvéreket szeressétek, az Istent féljétek, a királyt tiszteljétek.” (1Pt 2,17) Íme a norma!*

Azzal találkozom, hogy rám kiabál harciasan lehúzott ablakán és dübörgő zenéjén keresztül a sofőr, akinek a vezetési hibáját az imént igyekeztem kivédeni. Azzal szembesülök, hogy az internet valódi híreit keresve át kell küzdenem magam a szabadon áradó áskálódásokon, gyűlöletbeszédén, tiszteletlen és goromba megnyilvánulásokon. Aztán szomorú mosolyra indít, hogy társasházunkhoz hazaérkezve immáron sokadszor köszönök rá ismerős vagy ismeretlen szomszédaimra, akik némán és értetlenül válaszolnak erre. Tisztelet... Milyen ismerős és milyen ismeretlen ez a szó! Nem tudok elmenni mindezek mellett szó nélkül. Isten és az Ember iránti tiszteletből sem! Hadd tegyek hát hitvallást:

*Meggyőződésem szerint az a normális*, ha tisztelem szüleimet, az előttem levő nemzedékeket. Nem azért, mert ők tökéletesek lennének. Nem azért, mert sokat kaptam tőlük, illetve rajtuk keresztül (életet, tudást, hitet, javakat, korrekciót...). Nem is azért, mert önző módon, magamra gondolva (hasonlót várva a következő generációktól) akarok eljárni. Egyszerűen azért, mert beleilleszkedem a teremtettség rendjébe, és igazodom az Isten által kijelentett és évezredekben keresztül „belénk égetett” törvényekhez. No meg azért is, mert egyszerűen jó tisztelni őket!

*Meggyőződésem szerint az a normális*, ha tisztelem a gyermekeimet, unokáimat, az utánam jövő nemzedékeket. Nem lekezelem őket, nem uralkodom rajtuk, hanem igyekszem felismerni értékeiket, lehetőségeiket, és ezekben való kibontakozásukat segítem. Számomra a gyermekek és fiatalok nem negatív példálózás tárgyai, éretlenségeik ellenére sem ellenfelek. Bennük az én és az Isten jövőképét látom, és mindez tiszteletre indít. Még akkor is...! Még annak ellenére is...! Még azután is, hogy...! Egyszerűen azért, mert beleilleszkedem a teremtettség rendjébe, és igazodom az Isten által kijelentett és évezredekben keresztül „belénk égetett” törvényekhez. No meg azért is, mert egyszerűen jó tisztelni őket!

*Meggyőződésem szerint az a normális*, ha tisztelem a társadalmi, önkormányzati, politikai és közszolgálati vezetőket. A körzeti orvost, az autómata megállító rendőrt, a buszvezetőt, a szirénázva igyekvő tűzoltókat, a hivatalban ülő dolgozót, az országházban ülő képviselőt, a tv előtt nyilatkozó országvezetőt. Na, ezzel darázsfaszékbe nyúltam?! Igen, tisztelem. Annak ellenére. Akkor is. Tudnék én is történeteket, okokat sorolni, hogy miben, miért hibásak. Van véleményem, időnként erős véleményem is. De! – akkor is tisztelem őket. Ez nem belőlük fakad. Belőlem, pontosabban Őbelőle. No meg abból a megértésből, hogy a társadalom nem működhet úgy, ha a

működtetőit tiszteletlenség, ellenállás és gyűlölet veszi körül. Meg abból a tapasztalatból is, hogy a tiszteletadás sokszor formál. Akaratlanul is. Szóval, tisztelem őket egyszerűen azért, mert beleilleszkedem a teremtettség rendjébe, és igazodom az Isten által kijelentett és évezredekben keresztül „belénk égetett” törvényekhez. No meg azért is, mert egyszerűen jó tisztelni őket!

*Meggyőződésem szerint az a normális*, ha tisztelem a feljebbvalóimat. Így igyekeztem élni mind ez idáig, és nem akarok leadni ebből ezt követően sem. Tiszteltem a tanáraimat, a katonai szolgálat során a parancsnokaimat, folyamatosan a gyülekezeti/közösségi vezetőimet. Most, amikor felső vezető lettem, tisztelem azokat a testületeket, amelyeknek beszámolóssal tartozom. Tisztelem munkatársaimat, lelki tanácsadóimat. Tudom, hogy mindig lesznek feljebbvalóim, és ez így jó! Tiszteletem nem megaluváson vagy naivitáson alapul. Folyamatosan igyekszem magam és mások hibáiból is tanulni, de ezekkel együtt is tisztelni, megbecsülni, értékelni. Egyszerűen beleilleszkedem a teremtettség rendjébe, és igazodom az Isten által kijelentett és évezredekben keresztül „belénk égetett” törvényekhez. Jó így élni!

*Meggyőződésem szerint az a normális*, ha tisztelem a gyengéket, az elesetteket, a fogyatékkal élőket, a hátrányos helyzetűeket. *Embernek* látom őket, és törekszem felfedezni bennük a jót, az értéket, a „mi lehetne, ha esélyt kapna” kérdés alapján a bennük rejlő lehetőségeket. Tiszteletemben törekszem arra, hogy ne a sajnálat vagy szájalom domináljon. Megpróbáltathat a türelmünk, elfogyhat az erőnk, kiapadhatnak a segítség ötletei, de a tiszteletnek meg kell maradnia. Azért, mert beleilleszkedünk a teremtettség rendjébe, és igazodunk az Isten által kijelentett és évezredekben keresztül „belénk égetett” törvényekhez. No meg azért is, mert egyszerűen jó tisztelni őket!

*Meggyőződésem szerint az a normális*, ha a tiszteletadásban nem egymásra várunk, hanem egymást megelőzőek vagyunk. Aki előbb a másokra vár, az nem tisztel igazán. Aki a másiktól teszi függővé, az belül hiányos. De akiben jelen van a *Szeretet*, az ad. Előzékenyen, számolatlanul, készségesen és kitartóan. Mert tisztelni jó. Belül a lelkünkben ezzel pendül meg egy húr, ami örökévaló. Akkor ránk mosolyog az Isten is. Mert még ő is tisztel. Bennünket, teremtményeit például azzal, hogy jogot adott nekünk a szabad döntésekre. Arra is, hogy válasszuk a tisztelet és a szeretet útját.

Neked mi a meggyőződésed?

Papp János

---

# TANÍTS MINKET, URUNK!\*

---

## Kulturális transzfer Szíria, Palesztina és Egyiptom között

---

Ebben a kutatásomban főleg arra helyeztem a hangsúlyt, hogy megkeressem a párhuzamokat a közel-keleti térség szövegeiben, tárgyi leleteiben különös tekintettel az ikonográfiai ábrázolásokra. Fontos megemlíteni, hogy már jelentős kapcsolat volt a térségben Szíria, Palesztina és Egyiptom között már az egészen korai időszakokban (Kr e. 8000). Viszont a legtöbb tárgyi leletek az egyiptomi Ujbirodalom korából ismert, a legtöbb relief-sztélén a nevek is szerepelnek, amelyek segítenek azonosítani az ábrázolt személyt. Különböző típusú tárgyi leletek Ugaritból, míg bizonyos terrakotta típusok Palesztinából kerültek elő, így importcikké váltak ebben a régióban. Az i. e. 1500–1000 közötti időszakban némi hasonlóság fedezhető fel a Szíria, Libanon, Izrael és a palesztinai régió térségéből előkerült leletekben – ez az a terület, amelyet egységesen kánaánita jelzővel illetnek.

Az ugariti kifejezések akkád, héber megfelelője rávilágítanak arra, hogy egy adott ókori keleti kultúrát nem lehet a megfelelő kontextusa nélkül vizsgálni. Nem hallgathatjuk el, hogy milyen általános szellemi környezetben keletkezett. Ezen belül Palesztina térsége külön egységként jelentkezik, s ezen belül is különös figyelmet szentelünk az Ószövetségnek, hiszen az ószövetségi monoteizmus eleve kizárja idegen istenek tiszteletét.

In this research, I mainly focused on finding parallels in the texts and material finds of the Middle East region, with special regard to iconographic representations. It is important to mention that there was already a significant connection in the region between Syria, Palestine and Egypt in the very early periods. (8000 B.C.). However, most artifacts are known from the time of the Egyptian New Empire, and most relief steles also have names to help identify the person depicted. Various types of artifacts were found in Ugarit, while certain terracotta types were found in Palestine, thus becoming an import commodity in this region. The B.C. Between 1500 and 1000, some similarities can be discovered in finds from Syria, Lebanon, Israel, and the Palestinian Territories – an area uniformly referred to as the Canaanite sign.

The Akkadian, Hebrew equivalent of Ugaritic terms highlights that a particular ancient Eastern culture cannot be studied without its proper context. We cannot keep silent about the general spiritual environment in which it arose. Within this, the Palestinian Territories appear as a separate entity, and within this we pay special attention to the Old Testament, since Old Testament monotheism precludes the reverence of foreign gods.

---

Az i. e. 8000–6000-ig tartó időszak, amit „Kerámia előtti Neolitikumnak” is nevezhetünk, progresszív fejlődést mutat Palesztina és Szíria kultúrájában. Egyaránt változások mutathatók ki a gazdálkodási módszerekben, az állatok domesztikációjában, valamint a városfejlődésben. Kulturális szinten Egyiptom és Palesztina között a kapcsolat kisebb jelentőségű volt a korai Neolitikumban.<sup>1</sup> Az egyiptomi Nagada II korszak kulturális összeállítása egy fejlettebb kőmunkálás megjelenését vetíti elé, amelyben a kétnyelvű kést felváltották a precízebb elkészítést igénylő eszközök. Ilyenek voltak például a „ripple-flaked” kések, a buzogányfejek, illetve a nyílfejek. Az egyik legszebb Nagada II kultúrából származó kerámia sivatagi márgából készült és sötétvörös festékkel díszítették, a dekoráció nagy változást mutat főleg a Nagada I-hez képest. Itt látni először olyan motívumokat, amelyek az életből vett jeleneteket mintáznak. Változatos élővilágát jelenítik meg itt a predinasztikus kornak. Madarak, krokodilok, menetelő emberek, táncoló nők, hajók standarddal. A kerámiaformák gyakran kőből készített prototípusok másolatai voltak. Ezek mind belső fejlődés eredményei, azonban bizonyos ismertetőjelek arra utalnak, hogy hirtelen egy külső hatás is betört a művészetbe, erre utalhat a fából vagy kőből

készült hengerpecsét megjelenése, valamint a rézművesség technikáinak hirtelen és nagyfokú fejlődése. Mindezek felül új kerámiaformák tűntek fel, amelyeknek nem volt előzménye a Nílus Völgyben, és uralkodóvá váltak a Nagada II repertoárjában.<sup>2</sup> A legkorábbi kapcsolatok Egyiptom és Ázsia között tehát nagymértékben nyomon követhetők a jellegzetes anyagi kultúrában. Bár az eredmények vizsgálatára vonatkozó adatok Egyiptomból, Palesztinából, Szíriából és Mezopotámiából gyakran bizonytalanok vagy hiányos adatok miatt nem jelzik a kapcsolat mértékét, nem kétséges, hogy Egyiptom korai periódusában a külső hatás is megjelenik. Így a mezőgazdaságban megjelenő háromszög alakú és babérlevél formájú kapa típusok például jellemzően a palesztinai kőrézkorból erednek. Erre bizonyítékként szolgál Wadi Gazzeh kőrézkori rétege, illetve a Merimde Beni Salamehből származó leletek,<sup>3</sup> azonban a kerámia tekintetében nem lehet találni hasonlóságot. A Nagada II („pre-Gerzean”) időszakban a palesztin-egyiptomi kapcsolatban, még nem találunk feltétlenül importált tárgyakat. A kapcsolat,

---

\* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.



ha fennállt, akkor csak alkalmi, időszakos volt, illetve a hasonló tárgyak eredete esetleg egy közös forrásra utalhat.<sup>4</sup> Helen Kantor a különböző típusú rézkőkori agyagedények átfogó vizsgálata során arra a következtetésre jutott, hogy az oldalfogantyús korsók palesztinai eredetűek, és onnan eredve terjedtek el Egyiptomban. Ugyanakkor csak limitált számban használtak ilyen típusú kerámiát. Palesztinában a fogantyús edények típusa normál számban jelenik meg, ellentétben Egyiptommal, ahol csak néhány elszigetelt darab fordul elő.

Kevés számú bizonyítékunk van arra vonatkozóan, hogy létezett-e mélyebb kapcsolat ezek között a kultúrák között a Nagada II korszak alatt. Ilyenek például az „eke” típusú kerámiák Merimdeh-ből és Palesztinából a kőrézkor idején. Palesztin befolyást mutat Egyiptomban a szegélyes fülű, a kampós-fülű, a vertikális festésű kampós fülű, valamint a fogantyús fülű kerámia, amelyek az első dinasztia típusú, illetve a bütykös tálak elődeinek is tekinthetők. A fogantyús fülű kerámia a palesztin hagyományhoz kötődik és végső soron levezethető onnan, de fennáll annak a lehetősége is, hogy ezek és más típusok, mint a kampós fülű kerámia, másodlagos forrásoknak tekinthetők.

Az egyetlen határozott egyiptomi befolyást mutató tárgy Palesztinában az az importált paletta, amelyet Jerikóban találtak. A megkérdőjelezhető béth-seán kerámia és a kiöntővel rendelkező kerámia esetleg szintén – nyomokban – egyiptomi befolyásról árulkodhat Palesztinában, de ezek az összefüggések továbbra is nagyon bizonytalanok. Az első dinasztiák korából már Szíriából is ismertek leletek. Utóbbiak két csoportot alkotnak, a kerámiákat és a kisméretű tárgyakat.

A másik szíriai csoportja a kis tárgyaknak Búbloszból került elő. Egyiptomi párhuzamokat ismerünk az első dinasztia korából. Ezek a tárgyak nagyon határozottan az egyiptomi stílusúak, akár közvetlen behozatalra, vagy import termékek utánzására utalhatnak. Látszólag a kora dinasztikus időkben még Búblos volt az a kikötő, ahonnan szír- palesztin termékeket szállítottak Egyiptomba. Bár az egyiptomi befolyás így világosan elérte Búbloszt, csak nagyon kevés bizonytalan nyomait találjuk az egyiptomi kapcsolatoknak Palesztinában. Egyiptomból ezzel szemben a Palesztinával, Mezopotámiával és Szíriával folytatott kapcsolatok bizonyítékai megtalálhatóak mind az első dinasztia alatt, mind a korábbi, predinasztikus időszak jó részében.<sup>5</sup>

Azok az idők, amikor Egyiptom katonailag és politikailag is fölébe kerekedett a térségnek, Kánaánnak is adtak némi lehetőséget. A csecsebecsék, bizsuk, tipikusan egyiptomi manufaktúrákból érkeztek.<sup>6</sup> A korai tárgyak kővázák, fajansz tárgyak, szobrok és pecsételők voltak. A formák és dekorációk a gazdag egyiptomi művészetből jöttek. Ezek a tárgyak Kánaánban készültek, az ott élő emberek művészi igényeik kielégítésére. Ezen kívül Kánaán mindig is ütközőzóna volt a két nagy régió, Mezopotámia és Egyiptom között. A Középbirodalomtól kezdve Szíria és Palesztina egyaránt nagy jelentőséggel bírt, ahogyan politikai szempontból Palesztina kulturális fejlődése is. Az egyiptomi jelenlét szignifikáns volt a Sínai-félszigeten, erről tanúskodik Serabit el-Khadim temploma.

Nyugat-Szíria és a tengerparti Szíria politikailag autonóm terület volt a középső bronzkor folyamán. Nyugat-Szíriában a legtöbb esetben – ebben az időszakban – nem volt külső fenyegetettség a helyi városállomoknak. Márinak mindkét esetben a szerepe az volt, hogy megtartsa az egyensúlyt a

középső Euphrateszi régióban és a Közel-Keleten. Tartós kereskedelmi hálózatok alakultak ki a térségben Irán és Babiloniából Ciprusig és Krétaig, Anatóliából Palesztinába és Egyiptomba. A kulturális autonómia, regionális különbségekkel a politikai stabilitás eredménye lett, az is hozzájárult, hogy volt tekintélye a helyi királyoknak, egyfajta alapvető eleme a szíriai identitásudatnak.<sup>7</sup> Azonban nincs összefüggő szöveges forrásunk, amely részletes leírást adna az Egyiptom és Szíria közötti kapcsolatnak a középső bronzkorban. De a legtöbb megmaradt tárgy, mint amilyenek a szobrok, azt jelenti, hogy volt kapcsolat a Közép-Birodalomban Szíriával, amely indirekt volt, Búbloszon, Ugariton keresztül, és talán ez másodlagos eredménye volt a kereskedelemnek, inkább mintsem a közvetlen diplomáciai kapcsolatnak. A luxus termékek Eblából származtak, amely jól működő diplomáciai kapcsolatot feltételez Levantéval, inkább, mintsem Egyiptommal. A jelenlegi régészeti bizonyítékok Szíriából jeleznek két fő helyszínt a XII. dinasztia korabeli Középbirodalmi Egyiptomból származó tárgyakkal: Ugarit és Qatna.

A XIII. dinasztia korában Eblában terjedtek el nagy számban az egyiptizáló luxustermékek, azonban ezek közvetlen származási, illetve beszerzési helye Búbloszban keresendő. Eblának régmúltba visszatekintő kapcsolata volt Egyiptommal, amelynek gyökerei a korai bronzkor, illetve az Óbirodalom időszakáig nyúltak vissza. Ugyanakkor a középbirodalmi tárgyak száma Szíriában a középső bronzkorból meglehetősen csekélynek mondható. A lekeletibb terület, ahol egyiptomi tárgyakat találtak (nyolc darab skarabeusz) ebből a korszakból, Terqa városa, Ninkarrak istennő templomának feltárásakor kerültek elő.

Bár a legtöbb szíriai lelet Ugaritból, Máriaiból és Eblából származik, ismertek még más fontos városállamok is Szíria területén; ilyen volt Terqa, az Eufrátesz folyó partján. Stratégiai-földrajzi helyzete miatt fontos szerepet játszott a térségben. Terqa volt a híd a Földközi-tenger kereskedő partvidéke és a mezopotámiai városállamok között. Bár úgy tűnt a III. évezred végére, hogy alárendelt kapcsolat fűzi Marihoz, mégis, miután Mária i. e. 1760-ban a babilóniai hódítás eredményeképp elesett, Terqa lett a Hána királyság fővárosa és így a második évezredben második harmadától kezdve Terqa volt az egyik fő amorita központ.<sup>8</sup> Chavalas feltételezi, hogy e térség betekintést nyújt a patriarchák kulturális milliójébe, és feltételezi, hogy egyúttal az izraelita ősatyák származási helye is lehetett. Terqa emellett Dagan istennek volt az egyik legjelentősebb kultuszközpontja.

Mari archívumának felfedezése előtt a hánai táblák jelentették az egyetlen ékírásos forrásanyagot Szíriából. Napvilágra kerülésük után jelentős mértékben növekedett a folyamatban lévő ásatások száma Terqában, amely által egy átfogóbb képet kaphattunk az ókori Szíria történelmének ama periódusáról, amely időben megegyezik az Óbabiloni Birodalom időszakával.

Ezen kívül számottevő érték a filológiai konstrukció, amelyeket a hánai táblák közvetítenek, és fontos adalékanyagokat adnak a Hána királyság történelméhez, amely erősségét az is mutatja, hogy Mari bukása után sem süllyedt le kis, helyi királysággá.<sup>9</sup> Terqa és a Hána Királyság kutatása kis léptékben haladt egészen addig, míg 1975-ben újrakezdtek az ásatásokat. Ezután feltárták a város védelmi rendszerét a harmadik évezredből, az Ó- és Középbabilóni birodalom adminisztratív negyedét. Ezen kívül Ninkarrak istennő temploma, valamint egy Puzurum nevű lakos lakóházának gazdag



Hácórbán, Észak-Palesztinában is megmutatkoznak az egyiptomi ikonográfia hatásának nyomai a késői bronzkor alatt. Meglehetősen nagyobb az egyiptomi hatás Megiddóban, Palesztina közepében. Ugyanakkor az egyiptomi hatás tisztán túlsúlyban volt Lákisban és más dél-palesztinai területeken. A legfontosabb terület Lákis volt, az úgynevezett sánc-templom, melynek alapját nyugaton a sáncárok képezte, s mely templomon egyiptomi hatás érezhető. E templom egyiptomi karaktere a béth-seáni installációhoz hasonlítható. Lákis templomában tipikusan egyiptomi elemnek tekinthetőek a nyolcszögletű oszlopok, amelyek a csarnok mennyezetét támasztják alá.

A késő bronzkor elejéről az olcsó terrakotta, melleit a kezében tartó istennő figurák emelhetők még ki, egy részük megiddói eredetű, egy másik részük pedig a Karmel északi részéről származik. A déli részről származó figurák némiképp különböznek, meztelen istennőt jelenítenek meg, vállig érő hajjal, ki kezében papiruszt vagy lótuszvirágot tart. Ez a típus megjelenik az újbirodalmi sztéléken is: egy meztelen istennő Hathor-parókéval, kezében lótuszvirágot tart és oroszlánon áll.<sup>17</sup> Az ilyen ábrázolásokra az angolszász szakirodalom a „qudsu type” terminust alkalmazta, mert találtak olyan feliratot, melyben megjelenik a *qds*, egy egyiptomi sztélén az újbirodalmi korból, amely szentet, szentséget jelent. Rendszerint az egyiptomi sztélén azok két oldalán két isten áll, Reshef és Min. Egy érdekes variáció, amikor ló hátán áll, Atef koronát visel és védőfegyverzetbe van felöltözve. Az Atef koronát és a lovon álló ikonográfiát előszeretettel használja a háború szerelmese, Anat istennő is. Az istennő mellett két férfi isten van ábrázolva, amely tipikus az egyiptomi reliefeken, Tel Qarnayimban találták. A Késő Bronzkorban a lovat minden esetben harci aspektusával kapcsolatban használták. Az istennő elsődlegesen a vegetációhoz kapcsolódott, oly mértékben, hogy uralma kiterjedt a pusztá állataira is, talán részben emiatt, részben háborús aspektusa miatt adhatták hozzá a lovat új állatként Anat harcias ikonográfiájához.<sup>18</sup>

Az állatok megrajzolásában a provinciális módszer figyelhető meg, mint például az oroszlán, kecske esetében. A harmadik jelölés a hieroglifák vagy a geometriai jelek, úgy, mint koncentrikus körök, kötél-díszítések, spirál jelek vagy hieroglifák kombinációja ezekkel a jelekkel. A legtöbbet használt hieroglifacsoport: *nfr* jelek, amelyek nyújtottak és szimbolikus jelentésük van: élet, szépség, védelem, állandóság. A leggyakoribb alfabetikus hieroglif jelek, amelyek előfordulnak: *n*, *r*, *ε*, *e* jeleknek nincsen jelentésük a dekoratív szerepükön kívül, néhány skarabeusz felületén láthatóak, központi helyen. Ezek a skarabeuszok megtalálhatók Egyiptomban és Kánaánban egyaránt.<sup>19</sup> Ugyanakkor nem kétséges, hogy utóbbiaknak tömeges gyártása volt Egyiptomban, azonban az inspiráció Kánaánból indult ki. (anyaguk lágú kő, ill. zsírkö). Dél-Palesztinából kerültek elő tömegesen ezek a művészi tárgyak fémből, fajanszból és kerámiából. Helyi produktumok, amelyek egyiptomi importcikkeket imitálnak. Az egyik legszebb csoportja ezeknek a tárgyaknak Megiddóból származik. A gyűjteményben találhatóak tisztán egyiptomi tárgyak, amelyek III. Ramszesz nevét viselik. Az ismertebb egyiptomi elemeket gyakran használták ezeken az amuletteken, ilyen volt például a szárnyas napkorong, vagy a női figura kezében a lótuszvirág, a háromosztatú paróka, egymás mellett az ázsiai elemekkel, amire a férfialak vagy a női figura ruhaviselete utal. Ehhez gyakran hozzáadódik az égei kul-

túra egy ismert motívuma, az ivó váza, a rhyta. Másik csoportja is van ennek a kevert ikonográfiának: pecsétlenyomók ázsiai stílusban, egy rövid egyiptomi felirattal.

Az egyiptomi művészet feldolgozása szükségképpen uralgó volt az izraeli korban. Ez az a korszak, amikor a főnóciáiak is aktív kereskedelmi tevékenységet folytattak a térségben. A főnóciái hatás megmutatkozott még az építészetben és a művészetekben is. Szíriában és Föníciában találták ez időből a legtöbb elefántcsont tárgyat. Az egyiptomi hatás a Samáriából származó elefántcsont tárgyakon egyértelműen kimutatható. A mesterséget Izrael és Egyiptom között ebben a periódusban a főnóciáiak közvetítették. A kikötőkből főnóciái kereskedők közvetítették a szárazföld belseje felé és délre, Izrael és Júda felé. Az egyiptomi stílus nagyon erős volt, de a főnóciái manufaktúra munkája, a főnóciái stílus megmutatkozik a pecsételő faragásának, vésésének („seal-cutting”) technikájában is, amely hasonló az egyiptomi stílus provinciális interpretációjához.

Azonban ezeken kívül egy másik stílus is behatolt Izraelbe, az asszír motívumok a művészetben. Néhány területen és sírban mezopotámiai tárgyakat találtak egyiptomi eredetű maradványokkal. Egy ilyen sír nem messze Megiddótól található, ahol egyszerre találtak szokásos temetkezési berendezéseket a római korból, együtt egy újbabilóni pecsételővel és egy II. Ramszesz korabeli skarabeusszal. Valószínűleg ezek hozott emléktárgyak voltak. Előfordult ugyanakkor olyan lelet is, amelyen két különböző motívum (egyiptomi és asszír) volt megtalálható.

A pecsételők érkezésének másik lehetősége az egyiptomi katonák, kereskedők, adminisztrátorok által volt, akik Kánaánban állomásoztak, dolgoztak. Ez az idegen dolgozó réteg kapcsolatba került a helyi lakossággal. Éppen ezért voltak olyan kánaániak és izraeliek, akik ismerték az egyiptomi és akkád nyelvet is. Az ugariti, kánaáni istenek tisztelete ismert volt az egyiptomi Újbirodalmi idejében is. Baal, Anat, Astarte, Qedeset és Resep, azok az istenek, akik bizonyítottan ismertté váltak az egyiptomi pantheonban. A keveredés a másik oldalról is ismert volt, jó példa erre egy Lákisból származó prizma Ptah isten figurájával és egy protosinai felirattal, amely úgy tűnik, egy egyiptomi isten epitetóját vagy az ő kiegészítőjét tartalmazza. Az egyiptomi istenek előfordulása gyakori az export tárgyakon és a kánaáni készítésű pecsételőkön, hasonló tárgyakon, együtt a sémi feliratokkal, s bár ez nem bizonyíték az egyiptomi hit uralkodó jellegére az országban, de ezek mégis az egyiptomi ikonográfia adaptációjára utalnak. Az egyiptomi művészet befolyása Izraelben közkedvelt volt a plasztik művészetben, elefántcsont faragásban, illetve pecsételők, pecséthengerek, amulettek, gemmák készítésekor. Gyakran a bibliai író a költői képeit az egyiptomi művészetből meríti, főnóciái adaptálásban. Ez nem izraeli művészet volt, és a kánaáni művészet is elég szegényesnek mondható. A héber költő természetesen használta a közeli nagy ország uralkodó művészi anyagait a vallásos események képi leírásához, úgy, mint a theofániában és az áldozatban.<sup>20</sup>

Az istennők „qudsu típusához” hozzátartoznak azok az ábrázolások, amelyek szemből jelenítik meg az istennőt, meztelen ábrázattal, és amelyek kapcsolódnak a vegetációhoz. Ezek általában kánaánita eredettel bírnak, melyek egyiptomi alapelemekkel vegyülnek, bár a tisztán egyiptomi Hathor is megjelenik klasszikus formájában a késő bronzkor II-ben. Hat fajansz Hathor fej például talán egyiptomi mester munkája, ezeket függőként használták vagy nyaklánc részeként, s a



lákisi szántemplom legfelső rétegéből kerültek elő, amely a 12. századhoz tartozik. Egy Hathor-fej amulettet is találtak egy hasonló helyen tehénzarvakkal és napkoronggal.

Megemlíthető továbbá egy Hathor szisztrum amulett, amelyet két Ureusz kígyó keretez két oldalról, aranyból készült és Tell el-Addzsulban találtak. Alapozva tehát az archeológiai összefüggésekre, ezek a tárgyak a késő bronzkor I-re, illetve II A-ra datálhatók. Skarabeuszokon és egyszerű pecsételő-amuletteken az egyiptomi Hathor szisztrum teljesen helyettesíti a közép bronzkor istennő-fej típusát és háttérbe szorítja a faág-istennő típust a pecsételőkön. Ezek a típusok ismertek voltak a Karmel déli részéről, Lákisból és Tell el-Addzsulból egyaránt. A női fej Hathor frizúrával széles körben megjelenik, változó funkcionális kontextusban és különböző anyagokban, illetve kimunkálásban. Valamilyen gyakorisággal a Karmel északi részén is találtak, bár nem teljesen tisztán azonosítható, feltételezhetően Hathor ábrázolásról van szó.<sup>21</sup> Hathor személyisége kétoldalú, mivel egyfelől teremtő, másfelől pusztító. A szerelem, termékenység, anyaság, vígasság istennője, ugyanakkor képes lett volna elpusztítani az emberiséget. Legjellemzőbb aspektusa a tehén, de emellett még megjelenési formái között szerepelnek különböző fák és ásványok, ezen kívül az ég és a Nap is. Az Óbirodalomtól gyakran nevezik a „Szikomor Úrnőjének”, főleg Memphisz körzetében. Emellett más fajafták is kapcsolódtak hozzá, egy Memphisztől északra található városban például a „Datolyapálma Úrnője” címet birtokolta, Dendera körzetében pedig gyakran az „Akácia Úrnője” jelzőt viselte. Faistennő mivolta kiegészíti tehénistennő aspektusát, ezáltal lehetővé téve, hogy megtestesítse a természet világának teremtő és termékeny tulajdonságait. Ugyanakkor ebben az aspektusában túlvilági szerepe is jelentős. Antropomorf ábrázolásain nőként jelenik meg, fején tehén szarvakkal és napkoronával, jellemző kiegészítői viseletének a menat és a szisztrum. Ezenkívül ábrázolják még szemből tehénfülekkel, és az „Ω” szimbólumhoz igen hasonló formájú hajjal. Ezek a Hathor-fej amulettek a XVIII. dinasztiától kezdve terjedtek el nagy számban, ürege- vagy tömöraranyból, féldrágakőből, fajtákból készültek és a dinasztikus kor végéig előfordultak.

Titulusai kifejezik kettős személyiségét: „Élelem úrnője, a bőség birtokosa”; az „Ég úrnője, csillagok királynője, a Szíriusz úrnője, aki elhozza Hápit” Egy hierakónopoliszi köedény peremét díszítő tehénistennő-arc szarvai és fülei végén csillagok láthatók, ez az égistennő aspektusra utal.

„A hegyek felügyelője, a kiemelkedő, a drágakövek birtokosa”; „Hetep Úrnője, Ré szeme, a napkorong lakója”

„A menny úrnője, az istenek királynője, „Ősistennő”. A Koporsó-szövegek 44. mondása szerint női teremtő: „A Nagy Istennő megformált téged”. Valószínűleg úgy kell rá tekinteni, mint univerzális női princípiumra. Kultusza túlterjedt Egyiptom határain, a Földközi-tenger keleti partján található Bübloszban is tisztelték. A helyi istennő, Baalat-Gebal az egyiptomi V. dinasztia végén Hathor-koronával a fején jelenik meg. A bübloszi uralkodók az egyiptomi királyokhoz hasonlóan úgy ábrázoltatták magukat, hogy a Napkorongot viselő tehénistennő szoptatja őket.

A Hathor-változatok jelentős száma miatt már a viszonylag korai időszakban sor került a Hathorok kiválasztására, mely rendszerint hetet foglal magába. A hét Hathor, akiknek volt tisztelete Denderában: Thébai Hathor, Heliopoliszi Hathor, Aphroditopoliszi Hathor, Sínai-félsziget Hathorja, Momemphisi Hathor, Herakleopoliszi Hathor, Kúsi Hathor.<sup>22</sup>

A hét Hathor Mariette<sup>23</sup> feljegyzésében: Dendera, Keset (Kús), Nehet, a Két Hegy (a mai Gebelein) Eileithiaspolis, Mafek (Sínai), Kepenut (Büblosz) és Dioszopolisz Parva

Tehát „Büblosz úrnőjének” is nevezik az istennőt.

Tisztán kézzelfogható, hogy az istennő tisztelete a késő bronzkorban jutott el Palesztina déli részébe. Az istennőnek saját szentélye volt Timnában, Elath északi részén. Két tárgy Hathor fejjel és egy relief III. Ramszesz idejéből, amelyen a fáraót ábrázolja, amint áldozatot mutat be az istennőnek. Az istennő antropomorf módon van ábrázolva, fején tehén szarvakkal és napkoronggal. E jelenet bizonyítja, hogy a szentélyt Hathornak dedikálták. Ismeretes továbbá három fajansz-töröredék egy Hathor szisztrumból. Ezek a töredékeken felismerhető az istennő egyik titulusa: *nb.t mfk3.t* a türköz úrnője.

A pecsételő használata általánosan elterjedt volt Egyiptomban és az ókori Keleten, ezen kívül még jelentős szerepet játszott az írásbeliség fejlődésében, vélhetően a negyedik évezred második felében. A korai pecsételők lenyomatai valószínűleg jelölték a tulajdonost, és a tárgyat, vagy mágikus védelmet biztosítottak. A bélyegzők gyakran kúp alakú kövekké voltak kiforrálva, ez volt a legkorábbi ismert forma a Termékeny Félhold területén. Anyagukat tekintve a legtöbb kőből készült, de gyakori volt a fa, csont, illetve fém alapú pecsételő is. A bélyegzők, pecsétlenyomók hitelesíthettek jogi másolatokat, szerződéseket (ezek sem a hivatalos vallássságot képviselik), nyilvános szerződéses megegyezéseket, kormányzati vétel-eladásokat, vagy hitelesítő funkcióval bírhattak bármely edény, tároló tartalmának minősége és mennyisége tekintetében. A pecsételők egyben emléktárgyak is, amelyek megörökítették a fontosabb politikai eseményeket, házasságkötéseket és nyilvános ünnepeket. A személyi pecsételők lenyomatai tanúskodnak a leveleken, a vételi szerződéseken, egyezményeken, rendelkezéseken és adoptálási szerződéseken. Más funkciók is kapcsolódnak ezen kis tárgyakhoz, mágikus szövegeket, jeleneteket is tartalmazhatnak, amelyek védelmet nyújtottak a hordozójuknak, ezenkívül a pecsételőket felhasználhatták vallási ünnepeken is. Ezeket a személyes pecsételőket viselőjük „agyonhasználta”, majd végül amulettként vagy votív ajándékként szolgáltak egy templomban valamely istenség számára. Ezen kívül sírmellékletként is jelentős volt a szerepük, az elhunytak segítségét nyújthattak a túlvilági életben vagy egy imádság, mint egy mágikus szöveg, segítséget nyújthatott az alvilágban.<sup>24</sup>

Othmar Keel és a „Fribourg School” a következő szemszögekből vizsgálja a különböző képmásokat. Ezen kívül az ikonográfiai tanulmányok segítséget adnak a különböző megközelítések magyarázásához, választ adhatnak a következő kérdésekre:

„*The iconographic-artistic approach*” Hogyan közelíthető meg az ókori keleti képek értelmezése?

„*The iconographic-historical approach*.” Hogyan rekonstruálható az ókori keleti történelem és vallás az ikonográfia segítségével?

„*The iconographic-biblical approach*.”<sup>25</sup> A képmások milyen bővebb információt adnak segítségül a bibliai szövegek olvasásához?

Véleményem szerint az ikonográfia segítséget nyújthat egy-egy bibliai szöveg értelmezéséhez. A képi ábrázolás közelebb hozhat az ókori keleti népek gondolkodásához. Jelképek, amelyek ábrázolva közelebb visznek a megértéshez. Az ikonográfia bemutatja azokat a tekintélyes dolgokat, amelyek önmagukban változatlanok, mint amilyen a Nap,



Hold, strom, föld és fák. Ezek a fenomenak különös jelentést hordoznak az ókori Közel Kelet népeinél. A menny és a föld kiábrázolása isten-alakokban elég gyakori volt, és ez által összekapcsolták a gondolataikkal és érzéseikkel. Szavakkal és képekkel díszített, az egyéni elképzelésekkel formába öntött, a jelentés szolgáltató elsődlegesen a saját elsődleges megértését. Bár ez meglehetősen bonyolult, az elsődleges megértése akkor dominál, amikor egy elképzelés vizuálisan változást hoz. Ám nyilvánvalóan egyértelműek az általános ismertetőjelek az ókori keleti gondolkodásban és elképzelésben. Az ismertetőjelek megértése nem más, mint a hangsúlyos jelek megállapítása. Az ideogramok széleskörű használata és a szimbólumok az első ilyen hangsúlyos források, eszközök. De ezek a konkrét minták kötötték egy nagyobb jelöléshez, mint amellyel rendelkeznek. Egy ideogramban a jelentése művészen definiált, egy szimbólumban rajzoltak inkább többet a természetből vetítenek ki.. Az ókori Keleten hasonló formákat, színeket, jeleneteket használtak, a szimbólumok hasonló jelentéstartalommal bírtak.<sup>26</sup> Az egyiptomi ikonográfia hatása ismert volt ebben a térségben; szimbólikus-mitológikus elképzelés, felvázolva a jelenetet: mennyei madár, amely hatalmas szárnyait kiterjesztve védelmezi a földet.<sup>27</sup> Ez az elképzelés beleillik Isten antropomorf leírásába, Jahweh, akinek szemei, fülei vannak, a 17. zsoltár 13. verse alapján Jahweh még kardot visel, viszont kivétel képez az a 8. versben, hogy Isten a szárnyával oltalmaz.<sup>28</sup> Ez a kifejezés mindig a védelmet, oltalmat gondoskodást jelentette a zsoltáros leírásában.<sup>29</sup> Az egyiptomi ikonográfiából ismert szárnyas napkorong hordozza azt a jelentést is, amely szerint a szárnyak az eget reprezentálják. Ez az elképzelés Egyiptomból terjedt el, és meghódították Kis-Ázsiát is. A szárny megjelenései az egyiptomi ikonográfiában rendszerint antropomorf vagy zoomorf szárnyas napkorong, de megjelenik madárként is, mint solaris szimbólum, csillag- vagy termékenység szimbólum, mennyei vagy királyi szimbólum.<sup>30</sup> Mindez védelmet is jelent – ebben egyezik meg legjobban a zsoltárokból ismert jelentéstartalommal.<sup>31</sup>

Nem tudunk megkülönböztetést tenni az ókori időkben a kultúra és vallásos nézet között. A kultúra alapjainak rekonstrukciója kizárólagosan a materiális kultúrában gyökerezik, mint például templom alaprajz, kultikus képek, és egyéb tárgyak, amelyeket templomi szolgálatra használtak.<sup>32</sup> Vallásos elképzelések, amelyeket nem csak a szövegben történt kinyilvánításuk alapján ismerünk, hanem tárgyi bizonyítékokon megjelenő képi ábrázolások által is. Tisztán elkülöníthetjük a tárgyak közül a legtöbbnek a rendeltetését mivel specifikus vallásos szertartásokat ábrázolnak, ilyen példa a libációs áldozat borból. Othmar Keel és kutatócsoportja végzi az egyik legátfogóbb kutatást ebben a témában. Az ásatási helyszínek alapján a Palesztina/izraeli régió és a korszak pedig, amivel a tanulmányai foglalkoznak a középső bronzkor a vaskorig. 1981 óta a Fribourgi Egyetem Bibliái Kutatóintézete (Biblical Institute of the University of Fribourg, Switzerland) részt vesz egy projektben, amely a palesztinai térségben talált pecsétlenyomók feldolgozásával, dokumentálásával foglalkozik. Az intervallum korai időktől a vaskor végéig tart. A kutatási eredményeket négy katalógusban tárják elénk a következő tanulmányneven: „*Studien zu den Stempelsiegen aus Palästina/Israel*”. A corpus közel 8500 pecsétlenyomót tartalmaz, amelyek fontos adatokat szolgáltatnak a kortörténet, a régió népi vallásosságának a megértéséhez. A pecsétlenyomók, amelletek, egyéb feliratok

legtöbbször nem a hivatalos vallási irányzatot képviselik. Jól ismert példa Kuntillet, Adzsrudból<sup>33</sup> és Khirbet el-Qómból<sup>34</sup> származó feliratok. Mindkét helyen Asera istennő fordul elő Jahwe mellett. Viszont az istennő mellett még ugyanolyan jelentőségű volt Astarte, Qedeset és Anat.

Csabai Ágnes

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- BUDGE, W. *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mytology*, (London: Methuen & CO. 1904)
- CORNELIUS, I. *The Many Faces of The Goddess, The Iconography of the Syro-Palestian Goddesses Anat, Astarta, Qedeset, and Asherah c. 1500–1000 BCE*, (OBO 204; Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2004)
- CULICAN, W. „A votive model from the Sea” *PEQ* 108 (1976): 119–123.
- FISCHER, H. G. „More Ancient Egyptian Names of Dogs and Other Animals” *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 12, (1977):173–178
- GIVEON, R. *The impact of Egypt on Canaan: Iconographical and Related Studies*, (OBO 20; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 1978)
- KEEL, O. & Uehlinger, Ch. *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*, (Minneapolis: Fortress Press, 1998)
- KEEL, O. *Corpus der Stempelsiegel – Amulette aus Palästina/Israel: von den Anfängen bis zur Perserzeit*, Katalog, Band: I, (OBO 13; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag /Vandenhoeck-Ruprecht, 1997)
- LEITZ, C. (Hrsg.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Band: II., (Leuven/Paris/Dudley: Peeters, 2003)
- MILLER, J. M. & Hayes J. H. *Az ókori Izrael és Júda története* (trans. Erdős Ágnes; Piliscsaba: PPKÉ-BTK, 2003),
- MONTGOMERY, J. A. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, (Philadelphia: University Museum, 1913)
- PAGE, Stephanie „The Tablets from Tell Al-Rimah 1967: A Preliminary Report” *Iraq*, Vol. 30, No. 1 (Spring, 1968): 87–97.
- REDFORD, D. B. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, (Princeton: Princeton University Press, 1992)
- GROLLENBERG, L. H. *Atlas of the Bible* (trans. and eds. Joyce M. H. Reid & H. H. Rowley, London: Nelson, 1956)
- HELCK, W. *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend Chr. 2.*, (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1971)
- KANTOR, Helene „The Early Relations of Egypt with Asia”, *JNES* 1 (1942): 174–213

#### JEGYZETEK

- 1 Redford, B. D. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992), 12.
- 2 Ibid. 16.
- 3 Ibid. 16.
- 4 Kantor, Helene J. ”The Early Relations of Egypt with Asia”, *JNES* 1 (1942): 174–213
- 5 Kantor, *JNES* 1 (1942): 201.
- 6 Raphael, G. *The Impact of Egypt on Canaan. Iconographical and Related Studies*, (OBO 20), Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck und Ruprecht, 1978, 9.
- 7 Teissier, Beatrice *Egyptian Iconography on Syro-Palestian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, (OBO 11, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 1995), 1.
- 8 Chavalas, M. „Terqa and the Kingdom of Khana” *Bibl. Arch.* 59 (1996) 90–103.
- 9 Buccellati, G. „The Kingdom and Period of Khana” *BASOR* 270 (1988): 43–61
- 10 Chavalas (1996) 93.
- 11 Barbara Böck, *The Healing Goddess Gula*, (Leiden: Brill, 2013), 98.
- 12 IDD: Electronic Pre-Publication: [http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication\\_3.php](http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication_3.php)
- 13 Böck, (2013), 22.
- 14 Keel, O. & Uehlinger, Ch. *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*, (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 49.

- 15 Ibid. 49.  
 16 Ibid. 58.  
 17 Winter, (1987), 110.  
 18 Keel & Uehlinger, (1998), 68.  
 19 Giveon, (1978), 11.  
 20 Ibid. 9–14.  
 21 Keel & Uehlinger, (1998), 68.  
 22 Budge, E. A. W. *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, (London: Methuen & Co., 1904), 433.  
 23 Lásd: *Denderah*, tom. 1, pl. 27; Brugsch, *Dict. Géog.*, p. 972.  
 24 Maltsberger, D. C. "Seal, Signet" in *Eerdmans Dictionary of the Bible*, (ed. Freedman, D. N. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans / Cambridge, U. K. 2000), 1175.  
 25 LeMon, J. M. *Yahweh's Winged Form in the Psalms* (OBO 242; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 2010), 9.  
 26 Keel, O. *The symbolism of the biblical World*, (New York: The Seabury Press, 1978), 8.  
 27 Keel, (1978), 26.  
 28 LeMon, (2010), 71.  
 29 See also LeMon's study. In his own writing elaborated the next verses of psalms: 17:8, 36:8, 57:2, 61:5, 63:8, 91:4  
 30 Teissier, Beatrice *Egyptian Iconography on Syro-Palestian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age* (OBO 11, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 1995), 100–101.  
 31 Keel, (1978), 28.  
 32 Keel & Uehlinger, (1998), 10.  
 33 A *brkt 'tkm lyhwh šmrn wl šrth* „Megáldalak [áldott légy] a samáriai Jahve és az ő Aserája által] a felíratot publikálta: Emerton, J. A. "Yahweh and His Asherah": The Goddess or Her Symbol?" *VT* 49 (1999): 315–337. A szöveg értelmezése mind nyelvtani, mind vallástörténeti kérdéseket vet föl, amelyekről jól informál Kőszeghy Miklós, *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából* (Krény 2), Budapest: Új Mandátum, 2003, 120–138. A fő problémát a 129. lapon így olvassuk: „A kutatásban alapvetően két fő pozíció figyelhető meg e szöveg értelmezésével kapcsolatban. Az első, mérsékeltebb irányzat véleménye szerint a szövegben található kérdéses kifejezés nem Asera istennőre vonatkozik. Nem is tulajdonnévként, hanem köznévként kell értelmeznünk, mert az istennő helyett csak valamiféle vele kapcsolatos, fából készült kultusztárgyat jelent. A másik, radikális véleménycsoport szerint a szövegben ugyanaz az Asera istennő szerepel, akit Ugaritból is ismerünk.” Ennek fényében Zsengellér József tanulmányát: Jahve Somron és Jahve Cebaot, in: *„Fölbuzog szívem szép beszédre”*. *Tanulmányok D. Dr. Tóth Kálmán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, (szerk. Tenke Sándor/Karasszon István), Budapest: KRE HTK, 1997, 231–238. lap, nyilván a „radikális véleménycsoport” körébe kell iktatnunk, hiszen nem csak istennőnek érti Asérát e felíratban, de ennek alapján még azt is elképzelhetőnek tartja, hogy női istenség Jeruzsálemben is lehetett. Lásd konklúzióját: „Mindezek alapján elmondható, hogy a királyság idején Izrael hivatalos vallásában Jahve Somron-t tisztelték, aki mellett a pantheonban egy istennő, Aséra is szerepelt. Júdáról biztosan annyi mondható el, hogy Jeruzsálem hivatalos vallásában Jahve Cebaot-ot tisztelték, de elképzelhető, hogy itt is volt egy női istenség, akiről azonban az északi országrésszel polemizáló szentíró már nem számolt be.” (238. lap)  
 34 A 1. 'ryhw h'šr ktbh 2.brk 'ryhw lyhwh 3.wh 'wryh l'šrth (w)hwš 'lh 4.lrpyh w. „Uryahu felírata 2. Áldott légy Uryahu Yahwe által 3. és az ő aserájának fényében, aki tartja a kezét felette 4. az ő rpy által.” A felíratról több tanulmány is született: lásd: Binger, Tilde, *Asherah, Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament* (JSOTSup 232), Sheffield Academic Press, 1997, 94. Egy másik magyarázattal egészíti ki a harmadik sort Hadley, Judith M. „Alternatively, if we consider *lyhwh* and *l'šrth* a compound linguistic stereotype, this line would read “(and) by his Asherah, for from his enemies he has saved him”.” Lásd: Hadley, Judith M. "The Khirbet el-Qom Inscription" *VT* 37 (1987): 50–62.

## A démonhit pasztorálpaszichológiai szemlélete a jósiási kultuszcentralizációs törekvések előtt

Jelen tanulmány arra a kérdésre igyekszik választ adni, hogy a démonokban való hit, milyen hangsúllyal volt jelen a jósiási kultuszcentralizációs törekvések előtti népi folklórban, majd az azt követő időszak hivatalos vallásosságában. Hogyan kapott a démonhit az intertestamentális korban egy olyan szisztematikus keretet, melyet szinte egy az egyben az Újszövetség is átvesz. Tanulmányommal arra kívánok rámutatni, hogy ateológia és a lélektan irányába egyaránt elkötelezett pásztori pszichológia szemszögéből, hogyan gondolkodhatunk erről a jelenségről.

In diesem Beitrag geht es um die Frage, welche Bedeutung der Dämonenglaube in der vorjordanischen Volksfrömmigkeit und in der offiziellen YHWH-Religion späterer Zeiten hatte. Es wird auch nachgefragt, wie der Glaube an Dämonen einen systematischen Rahmen in der zwischentestamentlichen Epoche bekommen hatte, der von den neutestamentlichen Autoren weitgehend rezipiert worden ist. Unsere Studie hofft aufgewiesen zu haben, wie man über dieses Phänomen aus der Perspektive der sich zur Theologie und Psychologie gleichmäßig verpflichteten Pastoralpsychologie nachdenken kann.

### 1. Bevezetés

A világban jelen lévő rossz vagy gonosz olyan fogalmak, amelyek eredetére és értelmére már a kezdetektől fogva minden vallás igyekezett teológiai magyarázatot adni. A kereszténység a Biblia tanításából kiindulva Isten jóságának, tökéletességének, teljességének, önmagában való elégségességének a primátusáról szóló hittételt helyezte tanításának centru-

mába. Ennek megfelelően a világban levő gonosz eredetét a Szentírásból vett direkt, illetve indirekt információk alapján a bűnesetről és a bukott angyalokról, a Sátánról és démonok-ról szóló tanításával magyarázza.<sup>1</sup>

Általános lélektani vagy valláspszichológiai szempontból vizsgálva a fent említett fogalmakat az elsődleges és legfontosabb kérdés, hogy mihez kezd az ember a világban és önmagában tapasztalható „rosszal”, gonosz erővel, elfogad-

hatalan vágyakkal, démoni fantáziákkal.<sup>2</sup> E kérdés megválaszolása természetesen a teológiai tudomány célkitűzései között is szerepel, de az erre vonatkozó reflexiókat a teológia a Szentírás talaján állva igyekszik megfogalmazni.<sup>3</sup> Ugyanakkor a fent említett lélektani diszciplínák analitív módszereit meghatározó alaprincípiumokkal kapcsolatban megállapítható, hogy mind a valláspszichológia, mind pedig az általános értelemben vett pszichológia a Kijelentéstől függetlenül keresi a választ a fent említett kérdésre.

Sigmund Freud – a pszichoanalízis atyja – szerint a démoni megszállottság, mint gonosz erők empirikus formában érzékelhető manifesztációi tulajdonképpen nem mások, mint a neurózisok különféle változatai, melyek gyökerei legtöbbször a gyermekkorban keresendők és ekkor még könnyen beazonosíthatóak, ugyanakkor felnőtt korban már csak alapos kutatással ismerhetők fel. Véleménye szerint a korai idők neurózisai gyakran démoni köntösben jelentek meg, amik mögött azonban nem lett volna nehéz felismerni a neurotikus tartalmat, ha egy-egy ilyen „megszállott” ember lelki folyamataira nagyobb hangsúlyt fektetnek. A démonok ugyanis számunkra nem mások – mondja Freud –, mint „rosszindulatú, elutasított kívánságok, elnyomott ösztöntörékvések származékai”, melyek a neurózisban szenvedő beteg belső világából eredő jelenségeknek tekintendők. Ily módon a „megszállottak” kezeléséhez pszichológiai erőket kell segítségül hívni, és elvetendő a mentális létezők külvilágba projektálásának középkori módszere.<sup>4</sup>

Carl Gustav Jung a démonok, gonosz szellemek jelenlétét az észlelésben a kollektív tudattalan kivetüléseiként értelmezi. A kollektív tudattalan az emberiség közös sajátosságait és lehetőségeit tartalmazza, és a spirituális észlelés is ezzel van szoros összefüggésben.<sup>5</sup>

Jung azt állítja, hogy a kollektív tudattalan a forrása az általános emberi késztetéseknek. Az egyén úgynevezett „személyes lélekresze” ebből merítve építkezik, amelynek egy része tudatossá, személyessé válik az illető életfolyamatában. Így alakul ki például az egyéni világvédelem és értékrend. A kollektív tudattalan megsejtett tartalmait leginkább kivetítve, mint örök törvényeket, ősválóságokat, különféle szellemi lényeket érzékeljük. „Ezek az úgynevezett »archetipusok«, amik évezredek által csiszolt emberi képességek lehetőségei, absztrakciók által megragadható magasabb összefüggések, törvények, erők szimbolikus, gyakran antropomorf megfogalmazódásai tudatunkban.”<sup>6</sup> Ugyanilyen archetipikus projekcióknak tekinthetőek a „megszállottak” démon vagy szellemképzetei is – állítja Jung.<sup>7</sup>

A fentiekben elhangzottak alapján megállapíthatjuk, hogy sem Freud, sem Jung, sem pedig korunk tudományos lélektan nem tekinti a démonokat, gonosz erőket olyan létező valóságoknak, egzisztens lényeknek, mint ahogyan erről az Írás több helyen is beszél. Éppen ezért ebben a dolgozatban a démonok létezésében való hit vizsgálatát tűztem ki célul a pásztori pszichológia – mint a teológia és lélektan határtudományának<sup>8</sup> – szemlélete alapján, különös tekintettel e jelenségre vonatkozó bibliai tanításra.

## 2. Démonok és démonhit az Ószövetségben

Az Ószövetség meglehetősen kevés szót ejt a démonokról, gonosz hatalmokról, ami elsősorban azzal magyarázható, hogy a törzsi amfiktüónia kialakulásától kezdve a יהוה hit és

kultusz – mely jellegéből adódóan a szigorú és következetes monoteizmus igényével lépett fel – fokozatosan kizárt minden más szellemi hatalomban való hitet, s ennek következtében a démonokban való hitet is.<sup>9</sup> Azonban e kizárólagossági igény ellenére és a későbbi egységesítő kultuszi reformok dacára is megmaradtak a démonhit nyomai az Ószövetségben. Minden bizonnyal igaza van Georg Fohrernek, aki a következőket írja ezzel kapcsolatban: „A démonhit tulajdonképpen idegen a יהוה-vallás lényegétől... Mégis a démonok széles körök számára jelentették a rémisztő világot, s így a népi vallásosságban bizonnyal fontos szerepet játszottak.”<sup>10</sup>

Az ógörög nyelvben a démonokra használt δαίμων kifejezés, valamint ennek továbbképzett neutrális főnévi alakja a δαιμόνιον – mely utóbbit Szókratész óta ismerjük ebben a formában<sup>11</sup> –, eredetileg mindenféle szupranaturális hatalomra vonatkozott, mely hatalom egyaránt lehetett jó vagy gonosz.<sup>12</sup> Homérosz munkásságától kezdve a δαίμων-nal az általános értelemben vett „istenségekre”, „isteni lényekre” utaltak, tehát τὸ θεῖον értelemben volt használatos.<sup>13</sup> A későbbiek során a népi folklórban a démonokat még el nem temetett, vagy erőszakos halált halt elhunytak gonosz lelkeiként is identifikálták, és úgy vélték, hogy ezek a gonosz szellemi lények kísértésként bolyongva zaklatják tovább az élőket.<sup>14</sup>

A démonokkal kapcsolatos bibliai utalásokat tekintve az írásmagyarázók számára nehézséget jelent, hogy az Ószövetségben nem találunk egyetlen olyan terminust sem, amelyik összefoglaló elnevezésként lenne használatos a gonosz lelkekre vonatkozóan, vagy amelyiket egyértelműen démonnak lehetne fordítani. Ezen kívül nehézséget jelent az is, hogy a legtöbb démonra utaló kifejezés vagy *hapax legomenon*, vagy csak néhány esetben jelenik meg a héber szövegben. Ugyancsak problémának tekinthető, hogy maga az Ószövetség sem beszél a démonokról koherens módon.<sup>15</sup>

Az írásmagyarázók többsége egyetért abban, hogy Izrael története során a démonok megítélése, egyre összetettebbé és negatívabbá vált, ugyanakkor abban eltérőek a vélemények, hogy ez hogyan történt. Mindenesetre kétségtelen tény, hogy a יהוה hit és kultusz igyekezett ezeket a szellemi lényeket a saját hitrendszerén belül „háziasítani”, és nem csupán a démonhit illegitim folklorisztikus elemeit alakította át, hanem a környező népek egyes istenségeit is beolvasztotta a maga hitvilágába.<sup>16</sup>

Nagy valószínűséggel ez a „domesztikáló” hajlam – melylyel a יהוה kultusz a saját céljainak megfelelően használta fel a környező népek démonhitének elemeit – volt az oka annak, hogy „Izrael magára nézve sokkal kevésbé tartotta veszélyesnek a démonokat, mint egyéb hozzá hasonló kultúrájú népek. Izraelnek elég volt az, hogy létezik egy olyan terület, melyet a tisztátalanság (és az átok) ural, amely halálosan veszélyes az emberre nézvést, s ezért Jahve előtt utálatos (הרעבָה), mivel Jahve azt akarja, hogy Izrael éljen (Ez 18,23).”<sup>17</sup>

Mindenesetre a fent említett folyamat eredményének tekinthető, hogy a démonokról alkotott ószövetségi elképzelés, valamint e lények beazonosítása nem volt következetes. A nép körében leginkább elterjedt elképzelés szerint ezek a gonosz szellemek a romok között vagy elhagyott helyeken, pusztában élnek, és különböző betegségekért, illetve természeti katasztrófákért felelősek (Ézs 13,21; 34,13-14; Lev 16,8,22; Zsolt 72,9; 91,5-6).<sup>18</sup> Ugyanakkor semlegesebb, névtelen és pozitív szerepet betöltő démonokat is azonosítottak.<sup>19</sup>



Az ógörögben a δαίμων, δαιμόνιον kifejezéseket a végzetel, sorssal, sorszerűséggel összefüggésben is használták – többek között Szophoklész is<sup>20</sup> –, s az ember sorsát misztikus módon befolyásoló „isteni lelkekre”, illetve az emberrel szemben álló „sorsszerű lényekre” utaltak velük.<sup>21</sup> Karasszon István véleménye szerint, ha e kifejezéseket a fent említett módon ebben a pogány görög gondolkodás által preferált formában értelmezzük – tehát, mint sorsot vagy annak perszifikációját –, akkor a démonokban való hit és kultusz korántsem idegen az Ószövetségtől. Mivel a „démonok ott bukkannak fel az Ószövetségben, ahol a sors, úgy tűnik, legyőzi az embert.” Ilyen értelemben az Ószövetség bizonyos betegségek okozójaként is a démonokat teszi felelőssé.<sup>22</sup>

A Zsolt 91,5-ben szereplő לַיְלָה פָּחַד לַיְלָה 'éjjeli rettegés', valamint a זֶרַח יִשְׂרָאֵל 'nappal röppülő nyíl' szövegrészletek – Jean Astruc szavaival élve a korai démonhit ún. „mémoires originaux”-i, emlékdarabkái<sup>23</sup> – valójában betegségeket perszonifikáló démonokra utalnak.<sup>24</sup> A חַי 'nyíl' kifejezés a költői szövegben a „nyíl urára”, az ugariti Resefre utal, aki a betegség démona volt Kánaánban, s nyilai által terjesztette azt.<sup>25</sup> A következő versben szereplő דֹּגְוֵשׁ, pestis' és קָצָב 'veszedelem, pusztulás, csapás'<sup>26</sup> a fertőző betegségek démonai voltak.<sup>27</sup>

Mindamellet, hogy a Jósiai kultuszcentralizációt és egyesítését követő hivatalos vallás ugyan igyekezett mindent megtenni annak érdekében, hogy a démonhit maradványait likvidálja saját hitrendszeréből, bizonyos elemeit mégiscsak megtűri magában, miként a fenti zsolttárban is tapasztalható.<sup>28</sup>

Az ősi démonhit bizonyos elemeivel szembeni toleranciának a legitim kultuszon belüli legmarkánsabb jele talán a כִּפּוּרִים<sup>29</sup> rítusán belül érzékelhető (Lev 16,8.10.26). Még a hivatalos vallás is elfogadta פּוּזְטַי demónnak a létét, sőt a Lev 16-ban leírtak szerint ez a démon a nagy engesztelési ünnep szertartásában is szerepet kapott, mely utóbbi elrendeli, hogy a rítus során az egyik Izráel bűneivel megterhelt kecskebakot a demónnak kell kiszolgáltatni, míg a másik bakot a nép bűneiért való engesztelő áldozatként יהוה-nak mutatták be.<sup>30</sup> Az előrehaladott papi tradíció és az ősi démonhit maradványai közötti ambivalenciát nagyon szemléletesen illusztrálja ez a perikópa.

Egyébként a démoni lény és a kecskebak egymás mellett említése másutt is előfordul az Ószövetségben, sőt a kettő egymással való azonosítása is. A Lev 17,7-ben például arról olvasunk, az Úr megtiltja, hogy a nép áldozatot mutasson be שְׂעִירִים-eknek, azaz a kecskebak alakjában kísértő szörös demónoknak.<sup>31</sup> A Papi forrás viszonylag késői keletkezésének ténye (Kr. e. 587–538 között), melyhez a fent említett leviticusbeli tilalom is tartozik<sup>32</sup>, arra enged következtetni, hogy a שְׂעִירִים-eknek való áldozás a hivatalos vallás mellett bevett gyakorlat volt a nép körében.<sup>33</sup>

Ezt látszik igazolni a Dt 32,17 és a Zsolt 106,37 is, ahol arról olvasunk, hogy a שְׂעִירִים<sup>34</sup>-eknek nevezett demónoknak még gyermekáldozatot is bemutatnak. Mindamellet, hogy a masszoréta szöveg és a Septuaginta is „démonok” értelemben használja ezt a szót, mégis valószínűbb inkább, ha kánaáni eredetű istenségek tiszteletére gondolunk, mint ahogyan a fenti igeversek kontextusa is ezt tükrözi.<sup>35</sup>

Mindenképpen megemlítendő még, hogy az ószövetségi népi hitvilág női demónokat is számon tartott. Az előbb tárgyalt שְׂעִירִים és שְׂרִים kifejezések is utalhattak masculin és feminin demónokra egyaránt.<sup>36</sup> Azonban az utóbbira a legjellemzőbb példa לַיְלָה<sup>37</sup> démon alakja az Ézs 34,14-ből, akit a népi folk-

lór kifejezetten női démonként, amolyan éjszakai boszorkányként tartott nyilván, s akinek a személye a kései zsidóság gondolkodásában egyre fontosabbá vált.<sup>38</sup>

Míg a legkorábbi hagyományanyagokból származó utalások az Ószövetségben nem adnak egy koherens képet a démonok világról, addig az intertestamentális időszakban ez utóbbi lények világa már egy rendezettebb, szisztematikusabb keretet kap. Ebben az időszakban válik elterjedté az a felfogás – legfőképpen az ún. Énók hagyományból nyert impulzusok következtében –, mely a demónokat a Gen 6,1–4 sajátos interpretációja nyomán bukott angyaloknak tekinti, akik a Sátánnal együtt fellázdak Isten ellen, s Isten elleni lázadásuk következményeként a földre vették, ahol a Sátán bűntársaiként és segítőiként igyekeznek az embereket tévútra és rosszra vinni. Eszerint a nézet szerint bukásuk oka az a mérhetetlen gőg és dölyfösség volt, amelyik nem tudta elviselni Isten mindenek fölött való uralmát, és hogy ők nem részesülhetnek abban az imádatban, ami kizárólagosan csak neki jár ki a teremtmények részéről. Tulajdonképpen ezt a démonvilágról alkotott koncepciót viszik tovább az Újszövetség könyveinek a szerzői is, bár az Énók hagyomány részleteinek a közlése tekintetében meglehetősen visszafogottak a szentírók.<sup>39</sup>

Összességében tehát elmondható, hogy a demónokban való hit nagyon is elterjedt jelenségnek számított az ószövetségi korban. Bármennyire is homályosak és sokszor nem egyértelműek azok a héber kifejezések, amelyek ezekre a lényekre utalnak, az mindenesetre tény, hogy a démonhit hosszú időn keresztül jelentős szerepet játszott a legitim kultusz mellett a laikus népi kegyességi gyakorlatban. Továbbá a fent említett koherens ábrázolás hiánya ellenére mind a korai, mind pedig a kései zsidóság demónhite egy valamiben következetesen megegyezett, mégpedig abban, hogy ezek fölött a lények fölött is יהוה az úr. Az ellenük való küzdelem eszközzé válik a későbbiekben az exorcizmus, mely rituálék Izráelben már nem a babiloni mágikus varázslási szertartások istenségeket manipuláló jellegére hasonlítanak, hanem sokkal inkább könyörgő jellegűek, abban reménykedve, hogy Isten a demónok fölötti hatalma által visszaverheti ezeket a gonosz erőket, ha az ő nevével segítségül hívják.<sup>40</sup>

### 3. Démonokkal kapcsolatos elképzelések az újszövetségi korban

Amiként a fentiekben tárgyaltak alapján elmondhatjuk, hogy az egyértelműen letisztult – vagy éppen megtisztított – יהוה hit monoteizmusa előtt Izráel népe nem vonta kétségbe a demónok vagy más szellemi lények létét, ugyanúgy a Jézus korabeli zsidó hitképzet és vallásos gondolkodás sem bolygatta annak kérdését, hogy léteznek e demónok vagy sem, hanem természetes módon számolt velük, világméretű része volt: a szellemekben és demónokban való hit ebben a világban a mindennapi léthez tartozott.<sup>41</sup>

Jézus korában a rabbinus zsidóságon belül már általánosan elterjedt volt az az elképzelés, hogy a demónok fő célja, hogy az embereknek kárt okozzanak, betegségeket, szenvedést idézzenek elő, az életet pusztítsák.<sup>42</sup> Emiatt az emberek félték tőlük és ellenük való védekezésüként a nép körében különféle babonás szokások, varázslási praktikák is elterjedtek annak ellenére, hogy – mint fentebb szó volt róla – a hivatalos vallás határozottan elvetette ezeket.<sup>43</sup> A pszeudepigráf

zsidó irodalomban ekkortájt jelenik meg a démonológia, így az Etiópiai Énok könyvében, a Jubileumok könyvében, a Tizenkét Patriarcha testamentumában. Josephus Flavius és Alexandriai Philo a hellenizmus két közvetítője irodalmi műveivel bizonyos mértékig szintén hozzájárult az Ószövetség tiszta monoteizmusról szóló tanításának a görög gondolkodásmódnak megfelelő változásához. Hangot adtak annak a felfogásnak, hogy az élet irányításába bekapcsolódnak veszedelmet hozó angyalok és démonok, akik az emberek testi-lelki kárt okoznak.<sup>44</sup> Ez az egész világhelyzet, szenvedés, nyomorúság, halál ellentétben áll Isten akaratával, és erre nézve adekvát magyarázatként vették át a környezetükben meglévő koncepciót.<sup>45</sup>

Az Újszövetség szentírói természetesen a késői zsidóságban bevett, elterjedt fogalmakat minden további nélkül használják, mivel Jézus korában ez volt a magától értődő, természetes, általános. Így az újszövetségi szerzők is továbbviszik azt az intertestamentális kor rabinikus zsidóságától kölcsönzött elképzelést, amelyik a démonokat a  $\text{הַיְהוּדִים}$  (az Úr Lelke) ellentétéként  $\text{הַטְּהוּרִים}$ -nak (tisztátalanság lelkének) tekinti, éppen amiatt az ószövetségi elképzelés miatt, mely szerint ezek a lények „tisztátalan” helyeken – sírok, romok között stb. – tanyáznak.<sup>46</sup> Az Újszövetség ennek megfelelően gyakran illeti a démoni lényeket az  $\text{πνεῦμα ἀκάθαρτον}$  (tisztátalan lélek)<sup>47</sup> vagy  $\text{πνεῦμα ποιηρὸν}$  (gonosz lélek)<sup>48</sup> megnevezéssel.

Bár kétségtelen, hogy a Római Birodalom különféle népei körében elterjedt volt a démonokban való hit és az ezzel kapcsolatos mágikus praktikák számtalan formája<sup>49</sup>, ugyanakkor „a környező irodalommal szemben az Újszövetség »extrém józanságot« mutat a témában.”<sup>50</sup> A démonok azt a relatív önállóságukat, amit a későzsidóság korában élveztek Jézus megjelenésével elvesztették, hiszen e szellemi lényekkel kapcsolatban az Újtestamentum centrális üzenete az, hogy Krisztus eljövételével „[...] e világ fejedelme megítéltett.” (Jn 16,11b).<sup>51</sup>

Démoni lényekre leggyakrabban a szinoptikus evangéliumokban és az Apostolok Cselekedeteiben találunk utalásokat, és sok esetben különböző betegségek okozóiként jelennek meg ezek a szellemi lények.<sup>52</sup> Ezen a ponton mindenképpen megemlítené, hogy a démonokra használt görög  $\text{δαίμων}$ ,  $\text{δαίμόνιον}$  és a  $\text{πνεῦμα ἀκάθαρτον}$  kifejezésekkel nem csupán démonokra, hanem olyan súlyos betegségekre is utaltak, amelyeket az akkori orvostudomány regisztrált ugyan, de ismeretlenek voltak számára. Ugyanilyen kontextusban a megszállottság görög terminusának – a  $\text{δαίμονίζομαι}$ -nak és derivátumainak –, illetve a  $\text{πνεῦμα ἀκάθαρτον}$ -nak az együttes említése „az ember Istentől elszakadt állapota súlyos betegség formájában való megnyilvánulásának mitikus kifejezése”.<sup>53</sup> Ennek megfelelően a gonosz szellemek működésének jeleit nagyon gyakran a fizikai szenvedések különféle formáival, illetve egyes betegségek tüneteivel azonosították. Így például a démoni megszállottság jelének tekintették az őrjöngő magatartást (Mt 8,28; Mk 5,1–5), a beszédképeség (Mt 9,32), hallás (Mk 9,25) vagy látás (Mt 12,22) hirtelen elvesztését, az epilepsziát (Lk 9,39) és az önpusztítás látszólagos hajlamait (Mt 17,15). Egyes írásmagyarázók a Mt 8,16b-ben található:

[...] προσήνεγκαν αὐτῷ δαίμονιζομένους πολλούς· καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγω καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν.<sup>54</sup>

[...] odavittek hozzá sok démontól megszállottat, és szavával kiűzte a [tisztátalan] lelkeket, és mindenkit meggyógyított, aki rosszul [beteg] volt.

összegző megállapítás alapján felvetették annak lehetőségét is, hogy a démonok talán felelősek voltak más, még meg nem nevezett betegségekért is.<sup>55</sup>

Mindenesetre tény, hogy az evangélisták nem magyarázzák meg világosan a démoni megszállottság és a betegségek között fennálló kapcsolatot, aminek egyik oka, hogy nem minden betegséget tulajdonítottak a gonosz lelkék tényleges jelenlétének. Tehát mindamellett, hogy van ugyan kimutatható kapcsolat a démonok tevékenysége és a különféle betegségek között, ugyanakkor az a koncepció, amelyik a démonok létét csak és kizárólag az akkori orvostudomány számára ismeretlen betegségekkel identifikálja, nem állja meg a helyét.

Már csak azért sem, mivel mindhárom szinoptikus evangélium összefoglaló megállapításai (Mt 4,24; Mk 1,32 és Lk 7,21) a „démoni megszállottságot” külön kategóriaként kezelik, és a „megszállottakat” határozottan megkülönböztetik azoktól az emberektől, akik más betegségekben szenvednek. Márk például úgy tesz különbséget a kettő között, hogy soha nem használja a  $\text{θεραπεύω}$  (gyógyítani<sup>56</sup>) kifejezést egy démontól megszállt személyre vonatkozóan. Máténál pedig előfordul, hogy ugyanazon betegség tüneteiről ( $\text{σεληνιαζομαι}$ =holdkórosnak vagy epilepsziásnak lenni<sup>57</sup>) az egyik helyen mint betegségről (Mt 4,24), a másik helyen pedig, mint démoni megszállottságról beszél (Mt 17,15). Emellett a Mt 10,1 – a tanítványok Jézus általi kiküldetéséről szóló igeszakasz felvezető versének – grammatikai felépítése is azt sugallja, hogy a tanítványok démonok kiűzésére és a betegségek gyógyítására irányuló tevékenységei egyaránt abból a „tisztátalan lelkék feletti hatalomból” származik, amit Jézus ruházott rájuk.<sup>58</sup>

Mindenesetre tény, hogy a kortárs irodalom többségével ellentétben az Újszövetség nem hoz spekulatív megállapításokat e szellemi lények eredetére, vagy a megvalósult megjelenések leírására. Az evangélisták a hangsúlyt a démoni erők tevékenységére helyezik, különös tekintettel Jézus szolgálatára.<sup>59</sup>

Az evangéliumi bizonyágtétel szerint a démonok arra törekednek, hogy az embereket megszállják és lakozást vegyenek bennük, amit ezek a szellemi lények akár csoportosan is képesek voltak megtenni (Mk 5,9; Lk 8,2; vö. 11,24–26). Az ilyen a jelenségekre használják az evangélisták a  $\text{δαίμόνιον ἔχει}$ <sup>60</sup> (démona van) vagy a  $\text{δαίμονίζομαι}$ <sup>61</sup> (a démontól megszállt) kifejezéseket. A démoni megszállottság legfőbb jele a szinoptikus evangéliumokban a fizikai és lelki szenvedés, valamint az antiszociális viselkedés előidézése. A fentiekben felsorolt – gyakran különféle betegségek szimptomáival azonosítható – tüneteken kívül a megszállottság legkonkrétabb jelének az örült viselkedést tekintették (Mk 5,2–5). A démonoktól való szabadulás egyértelmű bizonyítékának pedig ennek alapján az ember épelméjűségének a visszanyerését (Mk 5,15). A Jézus korabeli zsidóság körében ez az utóbbi szemlélet annyira általános volt, hogy gyakran minősítésként is használták az „örült” vagy „megszállott” szavakat olyan emberekkel kapcsolatban, akikkel nem értettek egyet. Így rágalmazták meg például Keresztelő Jánost és Jézust is, akiket szintén a  $\text{δαίμόνιον ἔχει}$  („démona van” vagy „örült”) kifejezéssel illették (Lk 7,33; Jn 8,48).<sup>62</sup>

Az Újszövetség tanúbizonysága szerint Jézus élete e két világ – a jó és gonosz – párvialának ütközőpontjában helyezkedik el, ahol a párbaj tétje végső soron az ember üdvössége. Krisztus személyesen száll szembe a Sátánnal és győzelmet arat fölötte (Mt 4,11; Jn 12,31), ugyanakkor szembezáll a bűnös emberiséget hatalmukban tartó gonosz szellemi lényekkel – a Sátán zsoldosainak tekinthető démonokkal is –, és saját birodalmukban győzi le őket. Tulajdonképpen ebben rejlik a megszállottakat megjelenítő sok evangéliumi jelenet értelme: a kapernaumi zsinagóga megszállottjának (Mk 1,23–27) és a gadarai ördögösnek (Mk 5,1–20), a sziroföníciai asszony lányának (Mk 7,25–30) és az epileptikus gyermeknek (Mk 9,14–29), a néma megszállottnak (Mt 12,22kk) és Magdalai Máriának (Lk 8,2) exorcizmusa.<sup>63</sup>

Az egész újszövetségi bizonyoságtétel lényege, hogy Jézus Krisztus, mint az emberi testben megjelent Isten úr a gonosz felett is, saját isteni hatalma tekintélyével űzi ki ezeket a lényeket, akik nem tehetnek mást, minthogy engedelmessé válnak ennek az isteni hatalomnak. Jézus a tanítványai számára is felhatalmazást adott, hogy az ő nevében kiűzzék a démonokat (Lk 10,17), amit Tertullianus szerint a későbbiek évszázadok során is nagy sikerrel végeztek.<sup>64</sup> Az exorcizmus lényege Jézus és a korai egyház szolgálatában nemcsak a szenvedés enyhítését jelentette, hanem Isten és a Sátán országának összecsapását is. Az utóbbit a Jézus korabeli zsidók úgy képelték el, mint egy amolyan gonosz királyságot, ahol a démonok az Ördög által szervezett hadsereg katonáit képezik, különféle szintű tisztviselőkkel (vö. Lukács 11,18; Ef 6,12).<sup>65</sup>

Amikor Jézust azzal vádolták, hogy Βεελζεβούλ démonfejedelem segítségével űzi ki a démonokat, azt válaszolta, hogy az ő feladata, hogy belépjen az „erős ember házába és megkötözve őt elkobozza tulajdonát” (Márk 3,27). Ezzel a képpel Jézus a saját küldetésére utal: ő is azért jött, hogy belépve az Ördög királyságába, megmentse a gonosz által leigázott és elnyomott embereket; ezt pedig úgy tette, hogy „megkötözte az erős embert”, ami Isten Lelke által a démonok kiűzését jelentette (Máté 12,28). Az Újszövetség határozottan bizonyoságot tesz arról, hogy e gonosz lelkek egyértelműen felismerik Jézusban az Isten Fiát és rettegnek tőle, mivel tisztában vannak azzal, hogy Isten ítélete nyomán örök tűz lesz az osztályrészük vezérükkel a Sátánnal együtt (Mt 25,41).<sup>66</sup>

#### 4. A démonhit pasztorálpszichológiai megközelítése a Biblia tanítása alapján

A témával összefüggő adekvát bibliai alapvetés ellenére is azt kell mondjuk, nincs könnyű helyzete annak, aki a pasztori pszichológia oldaláról megközelítve igyekszik érdemi megállapításokat tenni a démonok létezésének realitása és a bennük való hit sajátosságai tekintetében. Már csak azért sem, mivel arra vonatkozóan sincs egyértelmű konszenzus, hogy egyáltalán mi is az a pasztori pszichológia. A definíció megfogalmazása szempontjából érdemesnek tartom a Hézszer Gábor által felvázolt szempontokat figyelembe venni. Eszerint a pasztorálpszichológia úgy definiálható, mint a teológia és a pszichológia határterületén elhelyezkedő, az egyház szolgálatára elkötelezett önálló tudományág, mely a poimenika, az egyházi gyülekezeti praxis és a teológiai kutatás ún. alkalmazott és kutató lélektanának tekintendő. Funkcióját tekintve a teológia és a lélektan között mediátori szerepet tölt be, aminek megfelelően igyekszik a teológia

felismeréseit a lélektan számára érthetővé tenni, és megfordítva a pszichológia felismeréseinek az egyházi gyakorlat szempontjából való alkalmazhatóságát megállapítani.<sup>67</sup> Éppen a pasztori pszichológia e két diszciplína között elfoglalt sajátos helye miatt – ahol egy amolyan *interface*-ként funkcionál a teológia és a lélektan között –, röviden fel kell vázolni mindkét tudományterület szemléletét a „megszállottság” és a démonhit jelenségeire vonatkozóan, ha releváns megállapításokat akarunk tenni a téma pasztorálpszichológiai megközelítésére vonatkozóan.

##### 4.1. A téma általános lélektani megítélése

Amint az előszóban már utaltam rá, a lélektani tudományterületek analitív módszereit meghatározó alapelvekkel kapcsolatban megállapítható, hogy mivel ezek a diszciplínák vizsgálódásaikat a Kijelentéstől függetlenül végzik, így a démonok létezésével kapcsolatos végkonklúziójuk sem lehet más, mint szükségszerűen e szellemi lények realitásának a negligálása. A 20. század két korszakalkotó pszichológusa, Sigmund Freud a pszichoanalízis atyja, és egykori tanítványa Carl Gustav Jung az analitikus pszichológia megalkotója – más-más szemlélet nyomvonalán haladva ugyan –, de ugyanerre a végkövetkeztetésre jut.

Freud az „Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert” című tanulmányában részletesebben is kifejti a démonokkal, démoni megszállással kapcsolatos nézeteit, melyben egy Christoph Haitzmann nevű 17. századi bajor festő exorcizmusáról szóló egyházi levelet vizsgálja a pszichoanalízis módszerével. A levél szerint Haitzmann művészi ihlettségének hanyatlása miatt szerződést kötött az ördöggel, aki azt ígérte a művésznek, hogy a lelkéért cserébe segít visszanyerni alkotói inspirációját. 1675 augusztusában egy pottenbrunni templomban jelentkeztek a démoni megszállottság tünetei a festőművész életében, akit a helyi plébános közbenjárásával ördögűzés alá vetettek, majd 1677 szeptemberében számolnak be az egyházi exorcisták a sikeres ördögűzésről.<sup>68</sup>

Freud a levélben foglaltak alapján határozottan amellet argumentál, hogy a festő valójában neurózis áldozata volt. A pszichoanalitikus saját tapasztalataira hivatkozva azt állítja, hogy e betegség tünetei a festőművész gyermekkorában még könnyen beazoníthatóak lettek volna, ugyanakkor ezek a szimptómák idősebb korban már csak alapos kutatással ismerhetők fel. Freud szerint ugyanilyen szemlélettel tekinthetünk a korábbi évszázadok neurózisaira is, melyek tüneteit abban a korban gyakran „démoni megszállottság” jeleként identifikálták. Pedig ezeket a jelenségeket többek közt a mai neurózisaink átiratainak kell tekintenünk. Véleménye szerint abban a korban sem lett volna nehéz megtalálni a „démoni megszállottságban” szenvedő emberek történeteiben a neurotikus tartalmat, ha több figyelmet szenteltek volna azoknak. A megszállott állapotok ugyanis megfelelnek a mai neurózisoknak, amelyek magyarázatához nem természetfölötti erőket, hanem pszichológiai erőket hívunk segítségül. A démonok számunkra ugyanis nem mások, mint rosszindulatú, elutasított kívánságok, elnyomott, elhárított ösztöntörévések (*trieb*-ek vagy *drive*-ok<sup>69</sup>) származékai, éppen ezért elutasítjuk a mentális létezők külvilágba vetítésének középkori módszerét, s helyette a beteg belső világából eredő jelenségeknek tekintjük őket – mondja Freud.<sup>70</sup>

Carl Gustav Jung – Freud tudattalannal kapcsolatos téziseit továbbgondolva – nagy hangsúlyt fektetett a tudattalan



szerepére az emberek életében. Úgy képzelte, hogy az emberiség közösen osztozik az ún. kollektív tudattalanban vagy „faji reminiscenciákban”, olyan emlékekben, amelyek Jung szerint „emberi, sőt, ember előtti őseinktől maradtak ránk.” Véleménye szerint ezek a tudatosan nem előhívható emlékek sok-sok nemzedékre nyúlnak vissza. Ezek a reminiscenciák képezik a világ azon vetületeinek alapját, melyeket ún. „archetípusoknak” nevez, és amelyek felismerésére és beazonosítására az emberek örökölt adottságokkal rendelkeznek.<sup>71</sup>

Jung a démonok, gonosz szellemek jelenlétét az észlelésben szintén a kollektív tudattalan kivetüléseiként értelmezi, és úgy véli, a spirituális észlelés is ezzel van szoros összefüggésben.<sup>72</sup> A démonokban, szellemekben való hit kollektív tudattalantól eredeztethető emlékdarabkái a primitív népek ősi hitvilágának elemeivel igyekszik összefüggésbe hozni, melyek szintén a közös emberi emlékezet szerves részét képezik. Az elmúlt évszázadok racionalizmusa és tudományos felvilágosodása igyekezett ezeket a hiedelmeket, minden más metafizikai jellegű hittel együtt elfojtani, ugyanakkor ezek a hiedelmek kiiktathatatlanul máig tovább élnek az emberek között.<sup>73</sup>

Jung azt állítja, hogy a kollektív tudattalan a forrása az általános emberi késztetéseknek is. Az egyén úgynevezett „személyes lélekresze” ebből merítve építkezik, amelynek egy része tudatos, személyessé válik az illető életfolyamatában. Így alakul ki például az ember egyéni világképe és értékrendje.

Mivel a kollektív tudattalan anyagához a tudatos én nem fér hozzá, ennek okán annak megsejtett tartalmait leginkább projektálva, mint örök törvényeket, őszvalóságokat, különféle szellemi lényeket érzékeljük. „Ezek az úgynevezett »archetípusok«, amik évezredek által csiszolt emberi képességek lehetőségei, absztrakciók által megragadható magasabb összefüggések, törvények, erők szimbolikus, gyakran antropomorf megfogalmazódásai tudatunkban.”<sup>74</sup> Ugyanilyen archetipikus projekcióknak tekinthetők a „megszállottak” démon vagy szellemképzetei is – állítja Jung.<sup>75</sup>

A fentiekben elhangzottak alapján megállapítható, hogy sem Freud, sem Jung, sem pedig korunk tudományos lélektan nem tekinti a démonokat, gonosz erőket olyan létező valóságoknak, egzisztens lényeknek, mint ahogyan erről a Biblia több helyen is beszél. Korunk orvosi pszichiátriai praxisa – főként Jung nyomán – a démoni megszálltság jeleit mutató embereket pszichotikusoknak, elmebetegeknek tekinti, akiket tulajdonképpen elárasztott, megszállt a kollektív tudattalan. Ilyen esetekben – mondják a szakemberek – „az ég összeroppan a kollektív tudattalan beáramló hatalmas energiái alatt, és az egyén ezek kiszolgáltatottjává és kiszolgálójává válik. Ilyen értelemben elfogadható a »megszállás« ősi kifejezése még ma is.” Az orvosi pszichiátria ebbe a kategóriába sorolja a skizofrénia és a mániákus depresszió különféle kórképeit.<sup>76</sup>

#### **4.2. Démonhit a pásztori pszichológia szemszögéből**

Amint a fentiekben elhangzottak alapján láthatjuk, az általános lélektan tagadja a démonok létének realitását abban a formában, ahogyan a Szentírás beszél ezekről a szellemi lényekről, mint öntudatos létező entitásokról. Ugyanakkor, ha a pásztori pszichológia – mint a teológiai kutatás és egyházi szolgálat iránt elkötelezett tudomány<sup>77</sup> – szemszögéből vizsgáljuk a démonokkal, démonhittel kapcsolatos kérdése-

ket, azonnal érzékeljük, hogy ezeket a kérdéseket a démonok létének egyszerű negligálásával nem söpörhetjük le az „asztalról”. Már csak azért sem, mivel a Biblia sem ezt teszi.

A 2. és 3. fejezetben tárgyaltak alapján megállapíthatjuk, hogy Isten népe mind az Ó-, mind pedig az Újszövetségben magától értetődőnek tartotta a démonok létezését, és e szellemi lényekben való hit nyomai Izrael történetének kezdetétől fogva megtalálhatóak. Bár kétségtelen tény – különösen az Újszövetségben –, hogy egyes démoni megszállottsággal kapcsolatos jelenségek mögött nagy valószínűséggel az akkori orvostudomány számára még ismeretlen betegségek állhattak (vö. Mk 9,20–29), azonban ez korántsem igazolható minden esetben, hiszen voltak egészen világos és egyértelmű esetek is (Mk 1,21–28).<sup>78</sup> Sőt, az evangélisták a démonikus jelenségekkel kapcsolatban használt görög kifejezésekkel igyekeztek érzékeltetni azt is, hogy egy adott eset kapcsán mikor van szó betegségről és mikor démoni megszálltságról.<sup>79</sup>

Emiatt a pásztorálpszichológus – mint a teológia és lélektan talaján álló lelkigondozó – ezt a kérdést nem szemlélheti pusztán a pszichológia „szemüvegén” keresztül, hiszen teológiai elkötelezettségéből adódóan ragaszkodnia kell a keresztyén világnézethez, más szóval olyan fogalmi keretek között kell tevékenykednie, „ahonnan az élet valóságának minden elemét és kapcsolatát tudatosan olyan perspektívából látja, mely bibliai szempontból összefüggő és következetes, és ilyen módon megadja a tiszteletet a Szentírás Istenének.”<sup>80</sup> Márpedig – a napjainkban divatos ún. „modern teológia” szkeptikus megállapításai ellenére – sem vonhatjuk kétségbe a Szentírás talaján állva a démonok létezésének lehetőségét és realitását.

Boross Géza – a gyakorlati teológia volt professzora – szemléletesen fogalmaz a témával kapcsolatban, amikor azt állítja, hogy a gyülekezeti pásztorációs szolgálatban a legnehezebb lelkigondozói eseteket az okkult dolgokkal való foglalatosság okozta megkötözöttségben szenvedők (demonizáltak) lelkigondozása jelenti. „A különböző spiritiszta és mágikus praktikák következtében egyre többen szenvednek ilyen eredetű megkötözöttségekben, mint gondolnánk, s ugyanakkor az ezen a területen járatos lelkigondozók száma igen csekély. A helyzet kialakulásához sokban járult hozzá az ún. modern teológia is, mely sokkal inkább nevezhető félateista vallásfilozófiának, mint teológiának. Ez a teológia „elbűcsűzött az ördögtől”<sup>81</sup>. Ugyanakkor azonban egyre növekszik a »megszállottak«, »megterheltek«, »megkötözöttek« száma. A gyülekezet pedig általánosságban szóval teljesen tehetetlenül, nem egyszer kiszolgáltatva áll e jelenségek előtt. Pedig nem kellene ennek így lenni. A Biblia, mint Isten igéje segítséget tud adni ebben a problémában is.” – fogalmaz a professzor.<sup>82</sup>

Azonban a pásztorálpszichológus, nem csupán a teológia talaján állva végzi tevékenységét, hanem mint elkötelezett lélekgyógyász figyelembe veszi, és lehetőségei szerint – természetesen a megfelelő kritikai értékelésüket követően – alkalmazza a lélektani kutatás eredményeit, módszereit, s ezáltal igyekszik feltárni azokat a tudattalan motívumokat is, amelyek akadályozzák az egyén hitre jutását, vagy amelyek az emberek lelki életét, hitéletét deformálják.<sup>83</sup> Tehát különösen a „megszállottság” jeleit tapasztalva igyekszik alapos kutatással, a lelkigondozói eset minuciózus analízisével a tőle telhető legkorrektebb módon felmérni, hogy egy adott eset kapcsán okkultista jelenséggel vagy éppen mentális

betegséggel van e dolga. Mert ahogyan a Szentírásból vett példák nyomán fentebb kifejtettük, a kettő között nagyon vékony és gyakran nehezen érzékelhető a határvonal.

Mint szó volt róla a pásztori pszichológia közvetítő szerepet is betölt a teológia és lélektan között, és célkitűzései között szerepel, hogy a két tudományterület felismeréseit, terminológiáját egymás számára érthetővé tegye, mivel több alapfogalom alatt más-mást ért a két szemléleti rendszer.<sup>84</sup>

Süle Ferenc tudós lélekgógyász szerint ennek a koncepcióbeli különbözőségnek a realitása talán sehol sem jelentkezik annyira markánsan, mint éppen a „démoni megszállottságnak” nevezett jelenség esetében. Mert míg az orvosi gyakorlat egy ilyen „megszállott” emberre azt mondja, hogy mentális értelemben beteg, „az illető tudatát a komplexusai inflálták, a tudattalan árasztotta el, ugyanezre a jelenségre a vallásos ember azt mondja: démonikus erő, rossz szellem szállta meg. Az elnevezésbeli különbség csak terminológiai, mindkettő jól kifejezi a feltételezett destruktív pszichodinamika lényegét. Hogy a démonikus erő mögött személyességet is feltételeznek, az kapcsolatos azzal az általános lélektani jelenséggel, hogy a tudattalanból megnyilvánulni akaró erők szeretnek személyesként megjelenni, mint azt például álmainkban rendszeresen láthatjuk. Az alvás és imaginációk alatti disszociáció következtében egy vágy – mivel az éber állapotban meglévő reális asszociációk hiányoznak – teljesen kitöltheti a személyiség neki megfelelő formáját és így jelenik meg.”<sup>85</sup>

Összefoglalásként tehát megállapíthatjuk, hogy a pásztori pszichológia művelőjének mindkét diszciplína talaján szilárdan kell állnia. Elsősorban azért, hogy helyesen mérje fel a lelkigondozói helyzetet, de mindemellett úgy vélem, hogy a pasztorálszichológusnak elsősorban teológusnak kell lennie, s csak másodsorban pszichológusnak. Fontos, hogy a tudományos felkészültség mellett elsősorban Krisztusban hívő ember legyen a szó legkomolyabb értelmében, mert ahogyan Boross Géza fogalmaz, a Jézust nélkülöző teológia vagy lélektan sokkal többet árt az ilyen esetekben, mint használnál. Mert amennyiben egy ilyen szakembernek a praxisa során valóban egy a bibliai értelemben vett démoni megszállással lesz dolga, elsősorban a Krisztusba vetett hite fog határozó segítséget nyújtani a saját maga és gondozottja számára. Bár mindemellett, hogy a szakmai képzettség korántsem elhanyagolható ebben a kérdésben, sőt nagyon is fontos, ennek ellenére mégis úgy vélem, hogy az ilyen esetekben nem a pasztorálszichológus tudományos felkészültsége lesz majd a döntő, hanem a Krisztussal való lelki kapcsolatának ereje.<sup>86</sup>

Bakos István

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- BAUER, W.: *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, <sup>5</sup>1958.
- BOOKMAN, D.: A biblikus lelkigondozás Isten felé összpontosuló mivolta, in: MACARTHUR, J.: *Biblikus lelkigondozás*, Budapest, „Jó Hír” Iratmisszió Alapítvány, 2011, 81–96.
- BORN, A. VAN DEN: Dämon, in: HAAG, H. (hrsg.): *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln – Zürich – Köln, Benzinger Verlag, <sup>2</sup>1968, 305–307.
- BOROSS G.: *Biblia és lelkigondozás*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának Kari Tanácsa, 1998.
- BÖLCSKEI G.: Démonok, in: BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén bibliai lexikon*, 1. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2000, 273–274.
- BIETENHARD, H.: daimonion, in: BROWN, C.: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 1, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1975, 450–453.
- BRUNON, J.-B. – GRELOT, P.: Démons, in: DUFOUR-L. X. – DUPLACY, J. – GEORGE, A. et al. (éd.): *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, 258–261.
- CARVER, C. S. – SCHEIER, M. F.: *Személyiségpszichológia*, Budapest, Osiris Kiadó, 2003.
- DOEDENS, J. J. T.: *The Son of God in Genesis 6:1–4*, Kampen, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken, 2013.
- FALEY, R. J.: Leviták könyve, in: THORNDAY A. (főszerk.) – BOROS I. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*, 1. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata (Eredeti címe: *The New Jerome Biblical Commentary*, 1990), Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002, 127–153.
- FOERSTER, W.: dai,mwn, daimonion, in: KITTEL, G. – FRIEDRICH, G. – BROMILEY, G. W. (ed.): *Dictionary of the New Testament*, Vol. 2, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1964, 1–20.
- FOERSTER, W.: daímōn, daimōnion, in: KITTEL, G. – FRIEDRICH, G. – BROMILEY, G. W. (ed.): *The Theological Dictionary of the New Testament*, Abridged in one volume, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1985, 123–126.
- FREUD, S.: Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert, in: MITTSCHERLICH, A. – RICHARDS, A. – STRACHEY, J. (hg.): *Zwang, Paranoia und Perversion*, Band 7, Studienausgabe, Frankfurt am Main, 1989, 287–319.
- GÉR A. L.: Yahweh nyilái – Démonok az 5Móz 32.19-25-ben, in: *Vallástudományi Szemle* 4 (2011), 20–37.
- HÉZSER G.: *A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1995.
- HILLERS, D. R.: Demons, demonology, in: SKOLNIK, F. – BERENBAUM, M.: *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 5, Farmington Hills, Thomson Gale, 2007, 572–574.
- HOLLADAY, W. M. (ed.): *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, E. J. Brill, 1988.
- HOWE, R. J.: Lilith, in: *Bible Review*, 17 (2001), elérhető: <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/people-cultures-in-the-bible/people-in-the-bible/lilith/>, letöltés dátuma: 2020. január 10.
- JUNG, C. G.: *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1993.
- JUNG, C. G.: *Psychology and the Occult*, London & New York, Routledge Classics, 2008.
- KARASSZON D.: A Zsoltárok könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül] *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata. Zsoltárok könyve–Malakiás könyve, Budapest, Kálvin János Kiadó, <sup>3</sup>1998, 541–640.
- KARASSZON I.: *Az óizraeli vallás* (A Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoportjának kiadványai 6.), Kőszeg, Tillinger Péter műhelye, 1994.
- KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. – RICHARDSON, M. et al. (ed.): *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, Vol. 1–4, Leiden–New York, E. J. Brill, 1994–2000, 1417–1420. – digitalizált változat.
- KUEMMERLIN–MCLEAN, J. K.: Demons, in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 2, New York, Doubleday, 1992, 138–140.
- LENKEYNÉ S. K.: Jézus, a betegek gyógyítója, in: *Theologiai Szemle* 40 (1997), 71–79.
- POLLÁK K.: *Héber-Magyar teljes szótár*, Budapest, Löwy és Alkalav, 1881. (reprint: Szentendre, Tillinger Péter műhelye, 2006.)
- NESTLE, E. – ALAND, K., et al. (ed.): *Novum Testamentum Graece* (NA27), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>27</sup>1993.
- POPPER P.: *Van ott valaki? A valláspszichológia néhány fontos kérdéséről*, Budapest, Saxum Kiadó, 2002.
- RAD, G. VON: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kötet: Izrael történeti hagyományainak teológiája, Budapest, Osiris Kiadó, 2007.
- REESE, D. G.: Demons (NT), in: FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol 2, New York, Doubleday, 1992, 140–142.
- REEVE, W.: Tertullian’s Apology for the Christians, in: REEVE, W. – COLLIER, J. (ed.): *Apology of Tertullian and Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, London, Griffith Farran Okeden & Welsh, 1–143.
- RIESS, R.: *Seelsorge: Orientierung, Analysen, Alternativen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

- RILEY, G. J.: Demon, in: TOORN, K. VON DER – BECKING, B. – HORST, P. W. VON DER: *Dictionary of deities and demons in the Bible*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2<sup>1</sup>999, 235–240.
- RÓZSA H.: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, Budapest, Szent István Társulat, 2016.
- SCHÜTZ, CH. (szerk.): *A keresztyén szellemiség lexikona* (Eredeti címe: Praktisches Lexikon der Spiritualität, 1988), Budapest, Szent István Társulat, 1993.
- SEBESTYÉN J.: *Református dogmatika*, Budapest – Gödöllő, Iránytű Kiadó, 1994.
- STEPHENS, W.: *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago, University of Chicago, 2002.
- STEPHENS, W.: Demons, in: LINDSAY, J. (ed.): *Encyclopedia of Religion*, Vol. 4, Farmington Hills, Thomson Gale, 2005, 2275–2282.
- SÜLE F.: *Előadások a családról és a spiritualitásról*, Előadásvezet, Elhangzott: a Szegedi Vallási Néprajzi Konferencián, 2010, elérhető: <https://docplayer.hu/16204444-Sule-ferenc-dr-eloadasok-a-csaladrol-es-a-spiritualitasr-ol.html>, letöltés dátuma: 2019. december 6.
- SÜLE F.: *Valláspatológia. Vallási és körülélektani folyamatok keveredésének mélylélektani vizsgálata*, Szokolya, GyuRó Art-Press, 1997.
- SZABÓ X.: Találkozás a démonúzó Jézussal Márk evangéliumában, in: *Praeconia* 10 (2015), 5–16.
- SZULOVSKY J.: *Vallás – világkép – tudomány. A keresztyén tudományos értelmezési keret létjogosultsága* (Vallástudományi Könyvtár 16), Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság, L'Harmattan, 2018.
- THEISSEN, G. – MERZ, A.: *Il Gesù storico*, Brescia, Queriniana, 1999.
- TÓTH A.: Alastór – Bosszúálló szellemek az antik görög vallásban, in: PÓCS É. (szerk.): *Test, lélek, szellemek és természetfeletti kommunikáció. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi Kiadó, 166–178.
- OGDEN, D.: *Greek and Roman Necromancy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2004.
- OLÁH A.: *Pszichológiai alapismeretek*, Budapest, Bölcsész Konzorcium, 2006.
- VARGA Zs. J. (szerk.): *Görög–Magyar szótár az újszövetség irataihoz*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1996.
- VLADÁR G.: Tisztátalan lélek, in: BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén bibliai lexikon*, 2. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2004, 613.
- 24 KARASSZON: Zsoltárok, 602.
- 25 GÉR: Yahweh nyilai, 25.
- 26 POLLÁK: Szótár, 70.327.
- 27 KARASSZON: Zsoltárok, 602.
- 28 FALEY: Leviták könyve, 143.
- 29 Nagy engesztelési ünnep.
- 30 BRUNON–GRELOT: Démons, 258.
- 31 A kifejezés a פִּיִּיִּי főnévből eredeztethető, mely alapjelentése szerint 'kecskebakot' vagy melléknévi értelemben 'szőröst' jelent. Valószínűleg e jelentésáryalatok összefüggésében használták a kecskebak alakú gonosz szellemekre és szőrös szatírokra, de használatos volt bálványokra, idegen istenekre utaló kifejezéseként is (Ld. Lev 17,7; 2Krn 11,15). A פִּיִּיִּי kifejezés egyébként az Ézs 13,21-ben és a 34,14-ben is előfordul a démonokra vonatkozó értelemben, ezt igazolja az a tény is, hogy a LXX mindkét esetben δαιμόνια-nak fordítja a kifejezést. Vö. BRUNON–GRELOT: Démons, 258; KARASSZON: Óizraeli vallás, 8; HILLERS: Demons, demonology, 573.
- 32 RÓZSA: Bevezetés, 149.141.
- 33 KARASSZON: Óizraeli vallás, 8.
- 34 A kifejezés valószínűleg az akkád šedu(m)-ból származó kölcsönző, melynek alapjelentése 'életerő, szellem, démon'. Az akkádiban kettős értelemmel bírt: jelenthetett védőszellemet (ez volt a gyakoribb), de pusztító démonra is utaltak vele. Koehler szerint mindamellett, hogy több jel is arra utal, hogy a kifejezés Mezopotámia nyugati részéről származónak kell tekintünk, ez nem zárja ki az arab 'aswadu 'fekete' gyökkel való kapcsolatát, utalva ezzel e lények sötétét és félelmetes voltára. Karasszon István szerint azonban valószínűbb, hogy inkább a פִּיִּיִּי 'pusztítani, megsemmisíteni' igével van összefüggésben, mivel az Ószövetségben a démon alakja és a pusztulás mindig párban jár egymással. Ld. KOEHLER–BAUMGARTNER–RICHARDSON: פִּיִּיִּי, 1417–1420; POLLÁK: Szótár, 363; KARASSZON: Óizraeli vallás, 8.
- 35 Vö. HILLERS: Demons, demonology, 573; KARASSZON: Zsoltárok, 612.
- 36 Ld. KOEHLER–BAUMGARTNER–RICHARDSON: פִּיִּיִּי, 1417.
- 37 A terminus *hapax legomenon* az Ószövetségben. A kifejezés etimológiája homályos, de nagy valószínűséggel inkább a sumér eredetű *lil* 'levegő' szóból származik, s nem pedig a héber לִילִית 'éjszaka' kifejezésből, ahogyan ez utóbbit némelyek a két szó között érzékelhető grammatikai hasonlóság és fonetikai áthallás miatt gondolják így. Egyes feltételezések szerint לִילִית eredetileg egy ún. „succubus” lehetett, vagyis olyan nőnemű démon, akiről úgy hitték, hogy együtt él az emberekkel és illetlen szexuális aktusra igyekszik rávenni a férfiakat. Walter Stephens szerint vannak olyan hagyományok, amelyek azt tartották, hogy a succubussal való ismételt szexuális aktus az egészség, az elmeállapot megromlását, vagy akár halált is okozhat. Egy a Kr.e. 8.–7. század környékére datálható, Arslan Tashban felfedezett mészkőtábla felirata לִילִית-tet, mint gyermekrabló démont mutatja be, mely karakterjelleggel a népi folklór a későbbiekben is megőrzi a démon személyével kapcsolatban. Karasszon István szerint minden kétséget kizáróan az asszír *lilitu* démonra utalhat Proto-Ézsaiás a 34,14-ben, akinek a prófétai tevékenysége éppen az Asszír Birodalom idejére tehető. Mindamellett, hogy az Ószövetség csak egyetlen egyszer említi ennek a démonnak a nevét, alakja a késői zsidóság körében mégis egyre nagyobb hangsúlyt kap. A Midrás לִילִית-tet Ádám első lázadó feleségének mutatja be, aki hiába élt vele Isten előtti egyenlőségben, mégsem elégedett meg ezzel, hanem elhagyta Ádámot, s a pusztában számtalan keverékkel párosulva, démonok sokaságát hozta világra. Ld. HILLERS: Demons, demonology, 573; HOLLADAY: Lexicon, 176; KARASSZON: Óizraeli vallás, 8; Vö. STEPHENS: Demon Lovers, 23; HOWE: Lilith.
- 38 BÖLCSKEI: Démonok, 273.
- 39 BRUNON–GRELOT: Démons, 258–259; Vö. DOEDENS, J.: The Son of God, 101–107.387; SEBESTYÉN: Református dogmatika, 163.
- 40 Vö. BRUNON–GRELOT: Démons, 259.
- 41 THEISSEN–MERZ: Il Gesù storico, 384.
- 42 Vö. BIETENHARD: δαιμόνιον, 451.
- 43 BORN: Dämon, 307; REESE: Demons (NT), 140.
- 44 FOERSTER: daimōn, daimōnion, 124.
- 45 LENKEYNÉ: Jézus, a betegegyógyítója, 72.

## JEGYZETEK

- 1 SCHÜTZ: Lexikon, 329; Vö. SEBESTYÉN: Dogmatika, 156–176.
- 2 POPPER: Van ott valaki?, 115–116.
- 3 SEBESTYÉN: Dogmatika, 156–168.
- 4 Vö. FREUD: Teufelsneurose, 287–319.
- 5 Ld. JUNG: Bevezetés, 175–179.
- 6 SÜLE: Vallás és spiritualitás–digitális változat
- 7 JUNG: Bevezetés, 177–178.
- 8 Ld. HÉZSER: Pásztori pszichológia, 59–60.
- 9 BÖLCSKEI: Démonok, 273; Vö. RAD: Az Ószövetség teológiája, 22–37.
- 10 KARASSZON: Óizraeli vallás, 8.
- 11 VARGA: Szótár, 188.
- 12 Vö. STEPHENS: Demons, 2275.
- 13 RILEY: Demon, 235.
- 14 BORN: Dämon, 305–306; Vö. TÓTH: Alastór, 166; OGDEN: Necromancy, 225–226; RILEY: Demon, 238.
- 15 KUEMMERLIN: Demons, 138–139.
- 16 GÉR: Yahweh nyilai, 22–23.
- 17 RAD: Az Ószövetség teológiája, 222.
- 18 KUEMMERLIN: Demons, 139.
- 19 Ld. Azázél pusztai démonnak a legitimációját אֱלֹהִים כִּפּוּרֹן (Lev 16,8.10.26).
- 20 FOERSTER: δαίμων, δαιμόνιον, 2.
- 21 VARGA: Szótár, 188; Vö. RILEY: Demon, 235.
- 22 KARASSZON: Óizraeli vallás, 8.
- 23 Astruc úgy vélte, hogy az Ószövetség késői datálású szövegei tartalmaznak olyan reminiscenciákat, melyek beazonosítása támpontokat biztosít számunkra, hogy az izraeli vallás korai szakaszának jellegzetességeivel kapcsolatos adekvát következtetéseinket levonhassuk.



- 46 VLADÁR: Tisztátalan lélek, 613.
- 47 Ld. Mt 12,43; Mk 1,26; 3,30; 5,8; 7,25; Lk 11,24; Vö. BAUER: Wörterbuch, 57; VARGA: Szótár, 27.
- 48 Ld. ApCsel 19,15–16; Vö. BAUER: Wörterbuch, 1370–1371; VARGA: Szótár, 807–808.
- 49 SZULOVSKY: Vallás-világkép-tudomány, 70.
- 50 SZABÓ: Találkozás a démonúzó Jézussal, 5.
- 51 „[...] ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκρικται.”; Ld. NESTLE–ALAND: Novum Testamentum (27), 302; Vö. BÖLCSKEI: Démonok, 273.
- 52 VLADÁR: Tisztátalan lélek, 613; Vö. REESE: Demons (NT), 140.
- 53 LENKEYNÉ: Jézus, a betegek gyógyítója, 72.
- 54 NESTLE–ALAND: Novum Testamentum (27), 19.
- 55 REESE: Demons (NT), 140.
- 56 Ld. BAUER: Wörterbuch, 709; VARGA: Szótár, 443.
- 57 Uo., 1480; Uo., 862.
- 58 REESE: Demons (NT), 140–141.
- 59 Uo.
- 60 Ld. Mt 11,18; Lk 7,33; Jn 10,20; NESTLE–ALAND: Novum Testamentum (27), 28.178.283.
- 61 Ld. Mt 4,24; 8,16; Mk 1,32; Jn 10,21; Uo., 8.19.91.283.
- 62 RILEY: Demon, 239.
- 63 BRUNON–GRELOT: Démon, 259.
- 64 BÖLCSKEI: Démonok, 274; Vö. REEVE: Tertullian’s Apology for the Christians, 79.
- 65 RILEY: Demon, 239.
- 66 BORN: Dämon, 307.
- 67 Ld. HÉZSER: Pásztori pszichológia, 59–60.
- 68 Vö. FREUD: Teufelsneurose, 287–319.
- 69 A motivált viselkedést eltérő elánal, illetve koncentrációval végezhadjük. Minél erősebb a motiváció, annál hevesebb és annál fókuszáltabb lesz a cselekvés. A motivált viselkedés hajtóerejét nevezi Freud trieb-nek vagy angolul drive-nak, magyarul ezt ösztönös készletnek nevezzük. Freud szerint ezek az ösztönkészletek a magukkal hozott célok végrehajtására törekszenek. Az ún. Trieb-állapotok mindaddig fennállnak, ameddig olyan cselekvés nem következik be, ami csökkenti a feszültséget. Ha az ösztönkészlet nem juthat kifejezésre, a nyomás úgy fokozódik, mint a gőznyomás a kazánban, mivel a trieb kifejezésre jutásának akadályozása csak tovább növeli a kielégülés felé ható nyomást. Ezen ösztöntörékvések hierarchiáját a Maslow-féle szükséglet-piramis rögzíti, mely a cselekedeteink mozgatórugói mögött megbúvó szükségletek kielégítésének fontossági sorrendjét határozza meg; Vö. OLÁH: Pszichológiai alapismeretek, 322–323; CARVER–SCHEIER: Személyiségpszichológia, 209.
- 70 Vö. FREUD: Teufelsneurose, 287–319.
- 71 CARVER–SCHEIER: Személyiségpszichológia, 258.
- 72 Ld. JUNG: Bevezetés, 175–179.
- 73 Vö. JUNG: Psychology and the Occult, 128–129.
- 74 SÜLE: Vallás és spiritualitás–digitális változat
- 75 JUNG: Bevezetés, 177–178.
- 76 SÜLE: Valláspszichológia, 145.
- 77 Ld. HÉZSER: Pásztori pszichológia, 60.
- 78 BRUNON–GRELOT: Démon, 259–260.
- 79 Vö. REESE: Demons (NT), 140–141.
- 80 BOOKMAN: Biblikus lelkipozítás, 81.
- 81 BOROSS Géza itt Herbert Haag szavait idézi.
- 82 BOROSS: Biblia és lelkipozítás, 124.
- 83 RIESS: Seelsorge, 64.
- 84 HÉZSER: Pásztori pszichológia, 60.
- 85 SÜLE: Vallás és spiritualitás–digitális változat; Vö. SÜLE: Valláspszichológia, 145; JUNG: Bevezetés, 177–178.
- 86 Vö. BOROSS: Biblia és lelkipozítás, 124–125.

## Az eucharisztia gyökereiről

Az eucharisztia gyakorlata köztudottan jelentős változásokon ment át a mögöttünk lévő immár két évezred során. Az első nagyobb változás részben a krisztológiai vitáknak köszönhetően a 4. századra tehető, ami azután a középkorban további teológiai és praktikus szempontok alapján (pl. miseáldozat, transzszubsztanciáció, laikus kehely megvonása) a Nyugati római katolikus egyházban folytatódott.

A reformátorok újszövetségi alapokon vették górcső alá a 16. század katolikus mise-gyakorlatát, és fontos reformlépéseket tettek az úrvacsora eredeti formájának visszaállítására. A következő tanulmány az ó- és újszövetségi hagyomány, valamint az első századok forrásai alapján megkísérli rekonstruálni az eucharisztia-gyakorlat gyökereit és kezdeteit, ezzel adózva a 2020-as esztendőnek, melyet a Magyarországi Evangélikus Egyház az úrvacsora évének hirdetett meg.

The practice of the Eucharist has undergone major changes over the two millennia behind us. The first major change was partly due to the Christological debates in the 4th century, which then continued in the Western Roman Catholic Church based on further theological and practical considerations (e.g. mass sacrifice, transubstantiation, withdrawal of the lay chalice).

The reformers have examined the practice of the Catholic masses in the 16th century based on the New Testament and have undertaken important steps in re-establishing the Holy Communion to its original form. The following study attempts to reconstruct the roots and beginnings of practicing the Eucharist, based on Old and New Testament tradition and sources from the first centuries, thus contributing to the events of the year 2020, proclaimed by the Hungarian Lutheran Church as the Year of the Holy Communion.

2020-at mind a Római Katolikus Egyházban mind a Magyarországi Evangélikus Egyházban az eucharisztia/Úrvacsora évének nyilvánították. Ez igazi alkalmat ad arra, hogy visszatekintsünk és bepillantást nyerjünk a történe-

lem során sajnálatos módon részben éppen az eucharisztia értelmezése miatt egymástól elszakadt felekezetek eme legdrágább kincsének és szentségének gyökereibe. Az alábbi tanulmány megkísérli a biblikus alapokon túl felvázolni az

ókeresztyénység első századai eucharisztia-gyakorlatának legfőbb vonásait és jellemzőit.

## 1. Igei alapok

### 1.1. Felütés

Mindenkiben felvetődött már a kérdés, hogy a keresztyénység egyik legdrágább, ha nem a legdrágább szentségének, az úrvacsorának/eucharisziának miért van annyi elnevezése?

Az Újszövetségben pl.: kenyér megtörése vagy kenyértörés (rk. fordítás), úri vacsora (κυριακὸν δεῖπνον). Emellett az évszázadok során más elnevezései is használatossá váltak, mint pl.: Pászka, eucharisztia, szent eucharisztia, Felajánlás, communio, mise, szentmise, miseáldozat, misebemutatás, áldozás, szentáldozás, utolsó vacsora, úrvacsora, sacramentum/sákramentum, szentség, oltáriszentség.

E sokszínűség egyértelműen jelzi, hogy igazi titokról (μυστήριον) van szó, ami emberi értelemmel és teljességgel aligha megmagyarázható.

A vacsora, lakoma (δεῖπνον – cena) kifejezés 14-szer fordul elő az Újszövetségben. Ebből: 2-szer Jézussal és az eucharisziával kapcsolatban: az egyik helyen, mint úri vacsora (κυριακὸν δεῖπνον), a másikon pedig mint a Bárány menyegzőjének vacsorája (1Kor 11,20 ill. Jel 19,9) és egyszer mint Isten nagy mennyei vacsorája: Jel 19,17. A többi helyen „sima” lakomaként/vacsoraként (11-szer): Mt 23,6; Mk 6,21; Mk 12,39; Lk 14,12; Lk 14,16.17; Lk 20,46; Jn 12,2 (a lábmosásnál, ÁM szerzési igék nélkül!); Jn 13,2.4 ill. 1Kor 11,21.

A kenyér megtörése (ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου – in fractione panis) kifejezés 18-szor fordul elő. Ebből 9-szer sima étkezésnél (pl. kenyérszaporítás): Mt 14,19; 15,36; Mk 6,41; 8,6.19–20; Lk 9,16; ApCsel 20,11 és 27,35. 3-szor az utolsó vacsoránál: Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19, és 6-szor a feltámadás után – az ősgyülekezetben (s itt már mint az eucharisziára történő utalásként): Lk 24,30.35; ApCsel 2,42.46; 20,7 és 1Kor 11,24.

Jól jelzik ezen igehelyek, hogy az eucharisztia szerzéséhez és eredetéhez képest kisebb-nagyobb módosulásokon esett át az évszázadok során. A rendelkezésre álló források alapján a következőkben megkíséreljük kimutatni, hogy az első három évszázad során még komolyabb teológiai magyarázatok nélkül, az értünk meghalt, ám de harmadnap feltámadott és megdicsőült Jézus Krisztus eucharisziájáról (hálaadásról) beszélhetünk, s ebből következőleg az elnevezését illetően is – nagy valószínűséggel – csak a konstantinuszi fordulatot (Kr. u. 313) követően állt be változás.

### 1.2. Az Újszövetség eucharisztia szaváról

Az euchariszteo (εὐχαριστέω) ige és a belőle képzett főnév ill. jelző összesen 53-szor fordul elő az Újszövetségben. Jelentései: hálát adni, hálásnak lenni, (meg)köszönni, imádkozni, Istent dicsőíteni, ill. főnévként: hála, háládatosság, köszönet, Isten dicsőítése. Legtöbbször, 39-szer, mint: hálaadás (levél elején a címzettként), imádság (Isten-tiszteleten) vagy hálaadás (pl. adakozásért) fordul elő. 14-szer étkezéssel kapcsolatban: ebből 9-szer általában étkezéskor (pl. kenyérszaporítás) és 5-ször az utolsó vacsora szerzésének párhuzamos helyein (Mt 26,27; Mk 14,23; Lk 22,17.19 és 1Kor 11,24).

Ezt summázandó elmondható, hogy bár maga az eucharisztia szó, mint az „úrvacsorát” jelölő kifejezés az Újszövetségben még nem található meg, ám az étkezéshez – mint az ételt teremtő és ajándékozó Istenhez szóló imádság

– ősi szokás szerint feltétlen kapcsolódik. Így egyáltalán nem véletlen az sem, hogy rövid időn belül a Krisztus által szerzett, váltságváltással megpecsételt és vele valóságos-élő kapcsolatot teremtő liturgikus étkezés önálló létet öltve a hálaadások hálaadásává: eucharisziává lett az ókeresztyének körében!

## 2. Az eucharisztia újszövetségi eredetéről

### 2.1. A páli és a szinoptikus tradíció

Pálnál olvashatjuk a legrégebbi feljegyzést (1Kor 10,16–17; 11,23–26) az úri vacsoráról (κυριακὸν δεῖπνον), mely által az alakuló hellén korinthusi gyülekezet tradíciójába kapcsolódhatunk be. A hívek kommunióját közös étkezés előzte meg, melyből egy-kettőre komoly konfliktus robbant ki a tehetősebb és szegényebb hívek között. Az apostol ezért azt tanácsolta, hogy ki-ki inkább otthon étkezzen: Amikor tehát összejöttök egy helyre, nem lehet az úri vacsorával élni, mert mindenki a saját vacsoráját (τὸ ἴδιον δεῖπνον) veszi elő evéskor, és az egyik éhezik, a másik pedig megrészegeedik, hát nincsen házatok, hogy ott egyetek és igyatok?... Megszégyenítitek azokat, akiknek nincsen?... Azért... ha összejöttök az evésre, várjátok meg egymást. És ha valaki éhes, otthon egyék, hogy ne ítéltre jöjjetek össze (1Kor 11,20–22.33).

Az áldásmondás – a kenyér és a bor felett ill. a hálaima a végén részben zsidó gyökerekre vezethető vissza (vö. Zsolt 116,13.17). A mischnában és a szédervacsoránál ötször mondanak áldást a pohár felett, ám csak négyszer isszák ki. Az ötödiket csak akkor majd, ha eljön a Messiás: Kidus, Mágid, Bérách, Hállél ill. Illés pohara (vö. 2Móz 6,6–7). Alapvető különbség azonban, hogy az úri vacsorát nem egyszer(!) egy évben, hanem rendszeresen tartották!

Szintén zsidó gyökerekre visszavezethetően az áldásmondás először a pohár(!) felett (1Kor 10,16; Lk 22,17), utána a kenyér és (újra) a pohár felett hangzik el. „Újdonság” viszont, hogy mindez kiegészül a Jézus halálára való emlékeztetéssel, ami meglepő módon azonban az első századok ókeresztyén liturgikus emlékeiből teljesen hiányzik! Ha mégis történik utalás áldozatra, mint pl. a Didachében, akkor az az adományokra-felajánlásokra vonatkozik. Az Emmausi tanítványok történetére gondolva pedig az eucharisztia-közösség egyben a Krisztussal való közösség ismertetőjegyévé (is) lett (Lk 24). Lásd ehhez 1Kor 10,16–17:

Az áldás pohara (τὸ ποτήριον), amelyet megáldunk, nem a Krisztus vérével való közösségünk-e? A kenyér, amelyet megtörünk, nem a Krisztus testével való közösségünk-e? Mert egy a kenyér, egy test vagyunk mindannyian, akik az egy kenyérből részesedünk.

Ill. 1Kor 11,23–26:

Mert én az Úrtól vettem, amit át is adtam néktek, hogy az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárultattott, vette a kenyeret, és hálát adva (εὐχαριστήσας) megtörte, és ezt mondotta: „Vegyétek, egyétek, ez az én testem, amely értetek van, ezt cselekedjétek az én emlékezetemre (εις τὴν ἐμὴν ἀναμνησιν).” Hasonlóképpen vette a poharat (τὸ ποτήριον) is, miután vacsoráltak, és ezt mondta: „E pohár (τὸ ποτήριον) amaz új szövetség (ἡ καινὴ διαθήκη) az én vérem által, ezt cselekedjétek, valamennyiszer isszátok az én emlékezetemre.” Mert valamennyiszer eszitek e kenyeret, és isszátok e poharat (τὸ ποτήριον), az Úrnak halálát hirdessétek, amíg eljövend.

A szinoptikusoknál nagyjából ugyanazt olvassuk, s az iratok keletkezésének sorrendje miatt Lukácsé (Lk 22,15–20) a legbővebb változat:

Jézus ezt mondta nekik: „Vágyva vágytam arra, hogy szenvedésem előtt megegyem veletek ezt a húsvéti vacsorát (τοῦτο τὸ πᾶσχα). Mert mondom nektek, hogy többé nem eszem ebből, míg csak be nem teljesedik ez az Isten országában.” Azután vette a poharat (ποτήριον), hálát adott (εὐχαριστήσας), és ezt mondta: „Vegyétek, és osszátok el magatok között. Mert mondom nektek, hogy nem iszom mostantól fogva a szőlőtől terméséből, amíg el nem jön az Isten országa.” És vette a kenyeret, hálát adott (εὐχαριστήσας), megtörte és e szavakkal adta nekik: „Ez az én testem, amely tiérettetek adatik: ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.” Hasonlóképpen vette a poharat (τὸ ποτήριον) is, miután megvacsoráztak, és ezt mondta: „E pohár (τὸ ποτήριον) az új szövetség (ἡ καινὴ διαθήκη) az én vérem által, amely tiérettetek ontatik ki.

Apró, de fontos eltérés, hogy Márknál és Máténál hiányzik a szövetség „új” jelzője, ill. Máténál ki is egészül a szöveg: ... a bűnök bocsánatával (Mt 26,28b). A szövetség kifejezéssel a zsidó tradícióra történik utalás. Míg Pál és Lukács valószínűleg a jeremiási „új” szövetségre utal (Jer 31,31kk), addig Máté a bűnbocsánat említésével (Mt 26,28b) inkább a Sínai szövetségre irányítja olvasói figyelmét (2Móz 24,8).

Ehhez hasonlóan csak Pálnál (kétszer) ill. Lukácsnál (egyszer) olvasható „az én emlékezetemre” kifejezés, ill. hogy Jézus ugyancsak a zsidó tradíciónak megfelelően először Istennek ad hálát, majd a poharat körbeadva Isten országnak eljövételéről profétál.

A választott nép helyzetére nézve, a Makkabeus-felkelést követően egy új gondolat vetette meg lábát a zsidó teológiában. Nevezetesen, hogy a mártírok halála egyben egy új élet kezdete, melyet maga Isten ajándékoz választottainak. Így a mártírium-teológia: *nem* a halál teológiája, *nem* is a mártírok magasztalása, *hanem* Isten állásfoglalása a kivégzettek mellett! Ezt figyelembe véve tehát a szerzetési igében: *nem* az egyéni bűnbánatra (értem adatott) kerül a főhangsúly, mint inkább a *halál legyőzésére*, egyfajta *feltámadás-teológiára*, s ezzel együtt az örömről, hálaadásra (eucharisztia)! Mert valamennyiszer eszitek e kenyeret, és isszátok e poharat (τὸ ποτήριον), az Úrnak halálát hirdessétek, amíg eljövend (1Kor 11,26). *Nem* iszom mostantól fogva a szőlőtől ebből a terméséből ama napig, amelyen majd újat iszom veletek Atyám országában (Mt 26,29).

Az előzőeket tehát Jézusra vonatkoztatva kijelenthetjük, hogy Jézus teste és vére az ő népe javát van szolgálni: *s nem csupán kereszthalálát, hanem az ő teljes-egész (örök) életét*. A szent jegyekkel élő magával a megfeszített és feltámadott Jézussal kerül kapcsolatba, s így a gyülekezet Jézussal egy kollektív „reménység-testté” lesz, mely egyben Jézus és az emberek feltámadásának (öröm)ünnepé is.

Ezen gondolatok alapján egyáltalán nem véletlen, hogy vannak, akiknek problémás az osztásnál a: Krisztus teste, mely érted adatott, Krisztus vére, mely érted ontatott ki... – mondatok kizárólagos ismételtetése.

## 2.2. A jánosi tradíció

János apostol (6,48–59) nem isméli sem Pált, sem a szinoptikusokat, hanem a saját, önálló útját járja. A hagyomány szerint övé a legkésőbb íródott evangélium, és ő az egyetlen szem- és fültanú az evangélisták közül! Mintha csak azért ragadott volna íróvesszőt, hogy a szinoptikus hagyományhoz kiegészítéseket és pontosításokat tegyen. Néhány jánosi sajátosság:

- nála *nincs utolsó vacsora*, viszont *csak* nála olvashatunk: a lábmosásról, vagy további részleteket az áruló Júdásról, az új parancsolatról, a Pártfogóról stb.;

- igazi sajátosság és teológiai csemege az én vagyok logionok;

- az eucharisztia „szerzése” nem Jeruzsálemben történt, hanem jóval korábban Galileában, egész pontosan a kapernaumi zsinagógában (Jn 6,59);

- arról sem olvasunk, hogy mindez szűk vagy zárt tanítványi körben történt volna!

- köztudott, hogy Galileát Jézus korában vegyes népesség lakta, ezért kérdezte például Nátánél Fülöptől: Származhat-e valami jó Názáretből? (Jn 1,46);

- az sem véletlen, hogy Jánosnál külön hangsúly esik arra, hogy a zsidók mennyire értetlenkedtek Jézus kijelentésein.

Íme a jánosi beszámoló: Én vagyok az élet kenyere. Atyáitok a mannát ették a pusztában, mégis meghaltak. De ez az a kenyér, amely a mennyből szállt le, hogy aki eszik belőle, meg ne haljon: Én vagyok az az élő kenyér, amely a mennyből szállt le: ha valaki eszik ebből a kenyérből, élni fog örökké, mert az a kenyér, amelyet én adok oda a világ életéért, az az én testem (ἡ σὰρξ μου!). A zsidók erre vitatkozni kezdtek egymással, és ezt kérdezték: „Hogyan adhatná ez nekünk a testét (τὴν σάρκα [αὐτοῦ]) eledelül?” Jézus így szólt hozzájuk: „Bizony, bizony, mondom néktek: ha nem eszitek az Emberfia testét (τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου!), és nem isszátok a vérét, nincsen élet tibennetek.

Aki eszi az én testemet (ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα), és issza az én véremet, annak örök élete van, és én feltámasztom őt az utolsó napon. Mert az én testem (σὰρξ μου) igazi étel, és az én vérem igazi ital. Aki eszi az én testemet (μου τὴν σάρκα), és issza az én véremet, az énbennem marad, és én őbenne. Ahogyan engem az élő Atya küldött el, és én az Atya által élek, úgy az is, aki engem eszik, élni fog énáltalam...” Ezeket a zsinagógában mondta, amikor Kapernaumban tanított (Jn 6,48–59).

János tudósítása alapján megállapítható:

- az eucharisziára történő nyilvánvaló utalás Jánosnál egy a zsidókkal folytatott, kapernaumi vitabeszéd csúcspontja, ahol nincs szó sem páska- vagy szédervacsoráról;

- figyelemreméltó továbbá, hogy ezt megelőzően találjuk az ötezer ember megvendéglésének történetét;

- *nincs* utalás szövetségkötésre, csak arra, hogy Isten egykor mannával táplálta népét a pusztában, ez a mostani élet kenyere azonban valami egészen más eledel;

- *nincs* szó a kenyér megtöréséről, pohárról és borról sem – csak vérről;

- az 51. versben a szinoptikusokhoz hasonlóan Jézus ugyan *utal kereszthalálára, ám a hangsúly* itt is az: örökléte, a feltámadáson és az általa-, bennevaló életen van;

- míg a szinoptikusok organikus testről (σῶμα, corpus), addig János hústestről (σὰρξ, caro) beszél (miként Antiochiai Szent Ignác is, l. alább);

- ezt tovább fokozandó a szent jegyekkel élő: „igazi ételt” és „italt” vesz magához, jelezve ezzel, hogy a szószentri evés (rágás) és ivás által a mindenkori euchariszián résztvevő magával a megfeszített és feltámadott Jézussal valóságosan-reálisan(!) kerül kapcsolatba;

- e mögött nagy valószínűséggel Jánosnak az Üdvözítő földi/testi voltát és szenvedését csak látszatnak tartó doketista krisztológiától való egyértelmű elhatárolódása állhat;

- az írásmagyarázók ugyancsak igyekeznek a szélsőségektől elhatárolódni, mint pl. az eucharisziát jelképpé silányító spiritualizmustól vagy a materiális sakramentalizmustól, mely szerint a szent jegyek maguktól fejtik ki hatásukat;



– ugyanezt erősítendő az is, hogy Jánosnál sem találjuk a Pálnál ill. Lukácsnál szereplő jézusi kitételt: ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, hogy véletlenül se válhasson az eucharisztia „emlékvacsorává”;

– és végül az sem véletlen, hogy ezt a realizstikus kijelentést a tanítványok is kemény beszédnek tartották (Jn 6,60), amire Jézus így folytatta (Jn 6,61.63): Ez megbotránkoztat titeket?... A lélek (τὸ πνεῦμά) az, ami megelevenít, a test (ἡ σὰρξ) nem használ semmit: a beszédek, amelyeket én szólok néktek, lélek és élet (πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή). Fülünkbe csenghet Augustinus híres mondata, amit a Beszédék János evangéliumáról című művében olvashatunk: Crede et manducasti! – Higgy és akkor máris ettél! Jézus az (örök) életet azoknak adja, akik hisznek!

### 2.3 A két tradíció összevetése

Közös vonásként megállapítható, hogy:

– mindkét tradíció tömör, lényegre törő, közvetlen hangnemű és tovább gondolásra sarkall;

– Jézus egyszerű és szókimondó kijelentései komoly kérdés elé állítanak: *vagy* hisz neki valaki, *Vagy* nem! Spekulációnak helye nincs! (pl. transzszubsztanciáció: az akcidencia – megmarad, a szubsztancia – átlényegül... stb.).

– mindkét tradíció vér fogyasztásáról szól, ami egyszerűen elképzelhetetlen és bizarr a zsidó gondolkodás számára, viszont éppen ezért kétségkívül beszélhetett róla Jézus!

– mindkettő eszkatológikus tartalmú, egyértelműen utalva az odaátira, eljövendőre: Pál és a szinoptikusok Krisztus ill. Isten országának eljövételéről, míg János mennyből alászálló kenyérről, öröklétről ill. utolsó napról beszél.

Konklúzióként megállapítható, hogy az újszövetségi hirdásokban a fő hangsúly egyértelműen a Krisztussal való valóságos közösségen, s így az üdvözültek seregén, a „reménység-testen” van! Ez az ünnepi-, mennyei lakoma pedig igazi alkalmat ad a hálára – öröme – reményre – eucharisziára!

Az újszövetségi alapokhoz még csak annyit, hogy az evangélikus Agendában nagy valószínűséggel a keletkezési időfaktort szem előtt tartva az Úrvacsora liturgiában alapvetően a páli verziót találjuk – néhány apró (részben szinoptikus) kiegészítéssel: pl.: igyatok ebből mindnyájan... ill. sokakért kiontatik bűnök bocsánatára.

Érdemes azon is egy pillanatra elgondolkodni, hogy Krisztus keresztje hivatalos keresztyén szimbólummá csak az Efezusi zsinaton lett (Kr. u. 431)! Ezért a legrégebb korpuzos keresztábrázolás Kr. u. 432-ből(!) való (Róma – Santa Sabina bazilika faragott kapujának bal felső kazettája).

Igei tükröként pedig idekíváncozik még a jeruzsálemi ősgyülekezet gyakorlatáról szóló lukácsi beszámoló, ami teljes összhangban áll az eddig mondottakkal: Napról napra állhatatosan, egy szívvel, egy lélekkel voltak a templomban, és amikor házanként megtörték a kenyeret, örömmel és tiszta szívvel részesültek az ételben, dicsérték az Isten... (ApCsel 2,46k). Ezen korai agapékból, a szeretetlakomákból alakult ki a Krisztus reális jelenlétét valló eucharisztia.

## 3. Eucharisztia – már – az Ószövetségben?

A Teremtés könyvében, Ábrámmal kapcsolatban olvashatunk egy mindössze három versből álló, felettébb izgalmasnak mondható, „beékelt” epizódot! A sziddim-völgyi csata

elbeszélése ugyanis 1Móz 14,17-ben egyszer csak megszakad, majd 1Móz 14,21-ben tovább folytatódik. A köztes, kétségkívül „beszerkesztett” három vers így hangzik:

Melki-cedek, Sálem királya (מלכיצדק גלעצ – nem Melki-sédek!) kenyeret és bort vitt ki eléje (ti. Ábrám elé). Ő a Felséges Isten papja volt, megáldotta őt, és ezt mondta: Áldott vagy Ábrám a Felséges Isten előtt, ki a mennyet és a földet alkotta! És áldott a Felséges Isten, mert kezdedbe adta ellenségeidet! Ábrám pedig tizedet adott neki mindenből (1Móz 14,18–20).

E bekezdés igencsak felkelti a keresztyén olvasó érdeklődését! Csak néhány felmerülő izgalmas kérdés:

– Ki ez a Melkicedek, (szó szerint) az Igazság Királya?

– Hol van Sálem? – Talán Jeruzsálem? Már ekkor?

– Hogy értsük: a Felséges Isten papja, ki a mennyet és a földet alkotta? Ő talán maga a Teremtő Isten, aki Ábrámot is elhívta?

– Ha igen, akkor már másokat is elhívott? Sőt ekkor már papja(i) is van(nak)?

– Kenyeret és bort vitt Ábrámnak? Kenyeret és bort? Miért éppen ezeket?

– Ábrám tizedet adott neki? – Hát nem Mózes által adatott a tized törvénye?

### Mit mondanak a Tóra zsidó magyarázóí?

Feltétlen hiteles történetnek tartják (vö. Tel-el-Amarna cseréptáblák). Az 1887-es ásatások során többek között napvilágra kerültek a hűbéres király, Urusalimnak az egyiptomi kormányhoz írt levelei.

Szerintük a Sálem királya kifejezés egyértelmű jelzés „Urusalim”-ra, azaz Jeruzsálemre. A kenyér és a bor pedig nem más, mint a barátság és vendégszeretet jele keleten. A Magasságos Isten összetétel (אלהים ; Él-Eljón) mindössze még egy helyen fordul elő (Zsolt 78,35) az Ótestamentumban, és a Mózes korát megelőző Kánaán istenségét(!) hívták így. A rabbik mindemellett úgy mond „haragszanak” is Melkicedekre, mivel először Ábrámra, (1Móz 14,19), s csak azt követően mondott áldást a Magasságos Istenre (1Móz 14,20). A tized által viszont Ábrám elismerte Melkicedeket a Magasságos Isten papjának.

### Mit mondanak a vallástörténészek?

Melkicedek egy pillanatra keresztjezi Ábrám pályáját, aki felismeri, hogy nála (Isten barátjánál) magasabb rangja van. Ezután egy évezredre eltűnik a szentírók szeme elől.

A vele kapcsolatos bibliai igehelyek igencsak talányosak. A későbbi századok is csak félelemmel merik nyomozni alakját. Melkicedek adományai szerintük egyértelműen az eucharisztia külső jegyeire utalnak!

A kenyér a benne lévő só által a földdel, a bor pedig a benne lévő kén miatt a szellemvilággal köt össze. A kenyér feminin és szilárd, a bor viszont maskulin és folyékony, azaz Isten és ember egységét jelképezi! A késő antik világban Demeter és Dioniszosz ünnepe jelezte az évkör forgását. Szobraikat kalászból és szőlővesszőkből font koszorúval ékesítették, a magokat és a szőlőszemeket azután meg is szentelték.

A kumráni Midrás Melkicedek című iratban Jahve igazi választottait Melkicedek-sorsú embereknek nevezik, maga Melkicedek pedig az ég lakója és az angyalok feje. Ez a nézet a korai keresztyénség körében is elterjedt, Melkicedeknek istenemberi méltóságot tulajdonítottak (vö. melkicedekianus eretnokség).

Vizsgálódásunkat folytassuk a történethez kapcsolódó igehelyekkel! Általában kenyérről (búzáról) és borról van szó a következő toposzokon: Péld 9,1,5; Préd 9,7; Zsolt 104,14b–15a; Zsolt 4,8; Melkicedekről pedig: Zsolt 110,4; Zsid 5,5–6.10; 6,20; 7,1–28 ill. Jn 8,48–59-ben. Igaz ugyan, hogy a jánosi szakaszban Melkicedekről szó szerint nincs szó, ám mégis mintha Jézus egyértelműen az Ábr(ah)ámmal való találkozására utalna...

A kenyér és bor Péld 9,1,5-ben a vendégszeretet jeleként kerül elő. Zsolt 4,8-at a 6–7. század fordulóján működő akragaszi (Szicília) püspök, Szent Gergely a Prédikátor könyvéről írt kommentárjában az eucharisztiaira vonatkoztatja: Akik ugyanis ezt a kenyeret eszik, és ezt a misztikus bort isszák, azok valóban üdvözendek és ujjonganak, és boldogan mondhatják: Örömet adtál szívünkbe.

A 110. Zsoltár nevezetes 4. verse: Pap vagy te örökké, Melkicedek módján... – az írásmagyarázók szerint Nátán próféta beiktató üdvözlése. Dávidnak rendkívüli papi méltóság adatott, mely különbözik az ároni papságtól. Maga Melkicedek pedig a királyi és főpapi méltóság együttes és ideális megjelenítője, s mint ilyen egyben a Messiás prototípusa. Ezt a zsoltárverset Jézusra vonatkoztatva Zsid 5,5–6. 10. ill. 6,20 is idézi: ...Krisztus sem maga dicsőítette meg magát azzal, hogy főpap lett... Ahogyan... mondja: „Pap vagy te örökké, Melkicedek rendje szerint” (Zsolt 110,4)... Mert Isten őt a Melkicedek rendje szerint való főpapak nevezte.

Melkicedek történetét idézi és részletesen magyarázza a Zsidókhoz írt levél hetedik fejezete (7,1–28): Mert ez a „Melkicedek, Sálem királya, a magasságos Isten papja, aki a királyok leveréséből visszatérő Ábrahám elé ment, és megáldotta”. Ábrahám pedig tizedet is adott neki mindenből. Melkicedek neve először ezt jelenti: igazság királya, aztán Sálem királya, vagyis békesség királya (7,1–2). A második versben mintha áthallás lenne, érdemes azt azért összevetni Jézus szavaival: Én vagyok az út, az igazság és az élet... (Jn 14,6) ill. Békességet hagyok nektek, az én békességemet adom nektek, de nem úgy... (Jn 14,17).

És vajon mire gondolt a szentíró, amikor így folytatta: Melkicedeknek sem apja, sem anyja, sem nemzetsége, sem napjainak kezdete, sem életének vége nincs, de miután hasonlóná lett az Isten Fiához, pap marad mindörökké (Zsid 7,3). Az írásmagyarázók szerint Melkicedek eme nemzetség nélkülsége igazi titkot rejt magában, mely egyben a leírhatatlan tisztelet kifejezése.

A 7,4. és 8b versben ez áll: De nézzétek, milyen nagy ember ő, akinek Ábrahám, a pátriárka tizedet adott a zsák-mány legjavából..., akiről biznyságunk van, hogy él. A szerző meg van győződve, hogy Melkicedek az igazi, halhatatlan papság hamisítatlan változata, és bizonyos afelől, hogy Melkicedek (örökké) él!

A 7,15–19a versek még rejtélyesebbek! ... ez még inkább nyilvánvaló, ha Melkicedekhez hasonlóan támad más pap, aki nem testi parancsolat törvénye (ti. ároni papság) szerint lett azzá, hanem örökkévaló élet ereje szerint. A biznyságtétel (ti. hogy Jézus az új főpap!) így szól: „Te pap vagy örökké, Melkicedek rendje szerint (újra: Zsolt 110,4)” Ugyanis egy korábbi parancsolat (ti. az ároni papságé) eltöröltetik, mivel erőtlenné és használhatatlanná tette a törvény semmit sem tett tökéletessé. Ezek szerint Jézus maga lenne az új Melkicedek?! De Pál apostol egyik alapgondolata is visszaköszön: ... a törvényből csak a bűn felismerése adódik (Róm 3,20b), mert Jézussal egy új korszak, az ingyen kegyelem korszaka vette kezdetét.

Folytatva a fejezetet, a 7,23–26 és 28 versekben arról olvasunk, hogy Jézussal az Ároni papság intézménye immáron a múlté, mely átadja helyét Krisztus örökös papságának.

A negyedik század egyik római antiariánus áldozópapja, Faustinus Luciferanusnak (†380k) A Szentháromság című értekezésében olvassuk a következő kommentet: Áron papsága... átszállt az utódaira. Üdvöztönk papsága azonban nem ilyen átörökölt papság, hiszen Pap vagy te örökké, Melkicedek módján (Zsolt 110,4). Üdvöztönk, mint ember tehát király is és pap is, de nem testben lett fölkelve, hanem lélekben... Üdvöztönk a Szentlélek kente föl, ezért lett valóságos Fölkent (Krisztus).

Nem kevésbé talányosak János evangéliumának a nyolcadik fejezetében olvasható igeversek (Jn 8,52–53; 56–58): A zsidók ezt mondták neki: „Most már tudjuk, hogy ördög van benned. Ábrahám meghalt, a próféták is meghaltak, te pedig azt mondogod: Ha valaki megtartja az én ígémet, az nem ízeleli meg a halált soha. Te nagyobb vagy atyánknál, Ábrahámnál, aki meghalt? A próféták is meghaltak! Kinek tartod magadat?”... Jézus így válaszolt: „... Ábrahám, a ti atyátok ujjongott azon, hogy megláthatja az én napomat: meg is látta, és örült is.” A zsidók erre ezt mondták neki: „Ötvenéves sem vagy, és láttad Ábrahámot?”

Ezek szerint Jézus találkozott volna Ábrahámmal? A folytatás pedig mintha meg is erősítené ezt:

„Bizony, bizony, mondom néktek, mielőtt Ábrahám lett volna: én vagyok.” Erre köveket ragadtak, hogy megkövezzék, de Jézus elrejtőzött, és kiment a templomból.

Az elővigyázatos írásmagyarázók szerint azonban itt csak arra találunk utalást, hogy Jézus egykor álomban megmutatta Ábrahámnak a jövődőt és a Messiás napjait is, mely eszkatológikus örömmel töltötte el (vö. 1Móz 15,7–21 ill. 17,17). Ezzel a magyarázattal mindössze csak az a baj, hogy a Tóra szövegében semmi erre utalót nem olvasunk! És mi van akkor, ha Melkicedek egyszerűen a preegzisztens Jézusnak a papja és megbízottja volt?!

Ezzel a még további kutatást igénylő témakörrel kapcsolatban igencsak meggondolandó, hogy miért éppen a Zsidókhoz írt levél taglalja és fejtegeti a Melkicedek epizódját? Mintha a szerző éppen a zsidógyökerű címzettek figyelmét és szemét szeretné felnyitni eme egyedülálló, rejtélyes történetre. Ezzel szemben Pál leveleiben magára Melkicedekre furcsa mód semmilyen utalást sem találunk.

Láttuk azt is, hogy az eucharisztia eredetét illetően János külön úton jár, s talán az sem véletlen, hogy éppen nála olvashatunk Jézus öröktől fogva való létéről (preegzisztenciájáról – Jn 1; Jel 1,17), valamint az Ábrahámmal történt találkozásról. Amennyiben tehát kapcsolat van az eucharisztia szerzésének jánosi és Ábr(ah)ámnak Melkicedek általi megvendégelése között, akkor még inkább kijelenthető, hogy az Újszövetségnek ezen hagyománya alapján az eucharisztiaának a szédervacsorával való párosítása igencsak problémás.

Ám akárhogy is legyen, az eredeti kérdések egyelőre továbbra is megválaszolatlanul maradnak: Ki volt valójában ez a Melkicedek, az Igazság királya? És miért éppen kenyeret és bort vitt Ábrámnak?

#### 4. Eucharisztia az első három század néhány ókeresztény iratának tükrében

Elsőként egy kérdés: mit tudhatunk a keresztény Istenisztelet kezdeteiről? Ókeresztény eleink egyrészt nyilván-

valóan a hagyományos zsidó Isten-tiszteleti formákat vették át, mint pl.:

– kezdő(!) zsoltározás, éneklés (vö. 1Kor 14,26; Ef 5,19; Kol 3,16);

– ciklikus felolvasás a Tórából és a Profétákból (az első után elmélkedés, a második után prédikáció);

– ima, áldás és elbocsátás.

Másrészt hamar ki is egészítették ezt, pl.:

– himnuszokkal, hitvallásokkal (vö. Jn 1,1–14, Fil 2,6–11, Kol 1,15–20, Ef 1,3–13, 1Pt 2,21–25);

– keresztyén szent iratokból való olvasmányokkal (pl. a későbbi Újszövetség könyveiből);

– a Miatyánkkal;

– az eucharisziával és az azt megelőző bűnvallással (l. Did 14,1!).

Az ApCsel beszámolója alapján az (is) kétségtelen, hogy kezdetben az eucharisztia közös étkezéssel volt egybekötve. Most néhány az eucharisziáról szóló 1–3. századi ókeresztyén szemelvény segítségével próbáljuk meg rekonstruálni az akkori liturgikus gyakorlatot. Időrendi sorrendben részletek következnek:

– a Didaché-ból (Kr u. 90k?);

– Antiochiai Szent Ignációl (35k–107 v. 117);

– Justinus vértanútól (†165);

– Irenaeustól (115 és 150 között–202k );

– az Addai és Mari-féle Apostolok liturgiájából (Kr. u. 2. sz. legeleje)

– Római Szent Hippolitosztól (170k–235);

és

– Cyprianusztól (190/200k–258);

#### 4.1. Az 1–2. században

A javarészt erkölcsi intelmeket tartalmazó Didaché-ban (A 12 apostol tanításában, Kr. u. 90k?) az eucharisziáról is olvashatunk (Did 9; 10; 14,1–3). Az irat másolatát 1873-ban fedezte fel egy nikomédiai (ma Izmir) metropolita Konstantinápolyban. Keletkezési helye valószínűleg Szíria. Az eucharisztia még mindig közös étkezéssel van összekötve, amit egyes helyeken egészen a 3. századig(!) gyakoroltak. Különös jellemzője a hálaadás (εὐχαριστέω) hangsúlyozása, mind az étkezés előtt, mind utána, ami szinte átkarolja, keretbe foglalja magát az eucharisziát.

Feltűnő, hogy nincs utalás sem a szerzési ígéretekre, sem Krisztus passiójára!, annál inkább – az eucharisztia zárásaként – a közeli parúziára: Maranathá! Nem tartalmaz epiklézist a szöveg, az áldásmondás pedig itt is először a pohár (τὸ ποτήριον) felett hangzik el (vö. Pál és Lk!). Fontos kitétel továbbá, hogy csak megkereszteltek (felnőttek) részesülhetnek az eucharisziából! A liturgiából jól ismert egyik mondat (az Agenda Epiklézis előtti mondata: Ételt és italt adsz az embereknek, hogy...) nem az eucharisztia előtt, hanem azt követően, zárásaként hangzik el! Ezt közvetlenül követi az un. anamnézis, mely az Agendából viszont hiányzik.

További érdekesség, hogy az irat 14. fejezetében (Did 14,1–3) újra előkerül az eucharisztia, amit az Úr napján(!), hetente tartottak. Ahogy az már említettük, fontos kitétel, hogy a szertartást bűnvallás előzi meg! Az eucharisztia szó helyett itt kenyértöréséről ill. áldozatról olvasunk. A kontextusból azonban kiderül, hogy az áldozat(!?) kifejezés itt még a hívek által összehordott ételekre, adományokra vonatkozik.

Ezeket és az áldó formulákat is figyelembe véve egyértelműnek tűnik, hogy a Didaché egy zsidó gyökerű irat,

ill. hogy az eucharisziát gyakorlók immár kiszakadtak a zsinagógái Isten-tiszteletből (Did 14,1). Íme a szövegrészletek:

Az eucharisziáról... így végezték: először a pohár (τὸ ποτήριον) fölött: Hálát adunk Néked Atyánk a Te szolgáltnak, Dávidnak szent szőlőjéért, melyet megismertté velünk szolgálád (τοῦ παιδοῦ σου), Jézus által. Dicsőség néked mindörökké!

A kenyértörésről pedig (περὶ δε τοῦ κλασματος – de pane fracto autem) a következőképpen: Hálát adunk néked, Atyánk, az életért és tudásért (γνώσις!), melyet kinyilatkoztatással nekünk a Te szolgálád, Jézus által. Dicsőség néked mindörökké! Ahogyan e kenyértörédek (= keresztyének?) szét voltak szóródva a hegyeken (= népek között?) és egygyé váltak összegyűjtve, úgy gyűljön össze egyházad királyságodban a föld határaitól! Mert tiéd a hatalom és dicsőség Jézus Krisztus által mindörökké!

Ne egyék és ne igyék az eucharisziátokból senki más, csak az, aki meg van keresztelve az Úr nevére! Erről mondta ugyanis az Úr: ne dobjátok a szentet a kutyák elé (Did 9,1–5).

Miután(!) pedig beteltetek, így adjatok hálát: Szent Atyánk, hálát adunk néked szent nevedért, melynek sátrát szívünkben ütötte fel, a tudásért és hitért és halhatatlanságért, melyet kinyilatkoztatással nekünk a te szolgálád, Jézus által. Dicsőség néked mindörökké! (ismétlés!)

Mindenható Uralkodónk, ki mindent nevedért teremtettél, ételt és italt adtál az embereknek, hogy élvezzék, nekünk pedig lélek szerinti (πνευματικῆν) ételt és italt adtál, és örök életet szolgálád által! (az Agendában ezután: epiklézis + Miatyánk + szerzési Igék) Mindenekelőtt azért adunk hálát néked, mert hatalmas vagy! Dicsőség néked mindörökké!

Emlékezzél meg, Uram, egyházaodról, hogy szabadítsd meg őt minden gonosztól és tedd tökéletessé szeretetedben, és gyűjtsd össze a négy szél irányából a megszentelt országodba, amit neki készítettél! (az Agendából ez az anamnézis hiányzik) Jöjjön a kegyelem, és múljon el e világ! Hozsanna Dávid Istenének! Aki szent, jöjjön, aki nem az, térjen meg! Maranathá! Ámen!... (Did 10,1–6):

...Az Úr napján(!) gyűjjetek egybe, törjétek meg a kenyeret (κλάσατε ἄρτον – frangite panem) és adjatok hálát, előtte(!) megvallván vétkeiteket (προεξομολογησαμενοι τα παραπτώματα ὑμων – delicta), hogy tiszta legyen áldozatotok (ἡ θύσια – sacrificium). Mindaz, akinek vitás ügye van felebarátjával, addig ne jöjjön közétek, míg ki nem békült, nehogy közönségessé váljon áldozatotok. Az Úr ugyanis erről mondta: Mindenütt tiszta áldozatot mutatnak be nékem... (Did 14,1–2a, vö. Mal 1,7–8,11: ...tisztátalan kenyeret valamint vak, sánta és béna állatokat hoznak áldozatra...)

Antiochiai Szent Ignác (35k–107 v. 117) püspök és apostoli atya az efezusiakhoz írt levelében az euchariszián keresztül „megkeresztelte” az ókorban használt és Isisnek tulajdonított általános csodaszert, mely földi betegségek gyógyítására szolgált: ...egy emberként egyesültök az egy hitben és Jézus Krisztusban..., egy kenyeret törve, mely a hallhatatlanság orvossága (φαρμακὸν ἀθανασίας), ellenszer a halál ellen, hogy ne haljunk meg, hanem mindörökké éljünk Jézus Krisztusban (20,2).

Iraiban János szóhasználatát követve már mint elnevezés is megjelenik az eucharisztia(!) kifejezés. Csak két példa: a filadelfiaiakhoz írt levele 4. bekezdésében a következőképpen biztatja címzettjeit: Legyetek rajta, hogy az egy eucharisztia(!) éltesse benneteket (μια εὐχαριστία χρῆσθαι), mert egy a mi Urunk, Jézus Krisztus teste (σαρκῆς!), egy a pohár



(τὸ ποτήριον) az Ő vérenek egységére, egy az oltár, miként egy a püspök a presbitereivel és a diakónusokkal, az én szolgatársaimmal (vö. Ef 4,4–6). A szmirnaiakhoz írt levele 7. bekezdésében pedig Jánoshoz hasonlóan valószínűleg ő is a doketistáktól óv, akik: az eucharisziától és imádságtól távol tartják magukat, mert nem vallják, hogy az eucharisztia a mi Megváltónk, Jézus Krisztusnak bűneinkért szenvedett teste (σαρκίς!), melyet az Atya jósa által feltámasztott.

Szikemi Justinus (Róma †165) vértanú iratai immár arról tanúskodnak, hogy a 2. század közepére kialakult Rómában és Kis-Ázsiában a keresztyén Isten-tisztelet két alapvető – görög(!) nyelvű – rendje. Ezek: az igeliturgiás Isten-tisztelet, mely nyilvános és missziói arculatú; ill. a vasárnapi eucharisztikus összejövetel vagy közösség, a belső kör, a „beavatottak” és megkeresztelték erősítésre-lelkesítésére. Az olvasmányok már kiegészültek az apostoli levelekkel, s hiték, hogy az eucharisziában Krisztus valóságos testét veszik magukhoz, úgy ahogy arról az evangéliumokban olvashatunk. Az eucharisztia (-közösség) azonban materiálisan már „csak” kenyérből, borból és vízből állt, és teljesen külön vált az adakozástól!

Részletek szikemi Justinus Első védőiratából (vagy Apológiájából): Az eucharisztia vétele senki másnak nincs megengedve, csak annak(!), aki hiszi, hogy igaz az, amit tanítunk, és a bűnök bocsánatára az újjászületés fürdőjében már megkeresztelkedett, és úgy él, ahogy azt Krisztus meghagyta. Mert az eukarisziát nem közönséges kenyérként, sem közönséges italként vesszük magunkhoz, hanem úgy, mint az Isten Igéje által megtestesült Jézus Krisztusnak, a mi üdvözítőnknek a mi üdvösségünkért felvett testét (σάρκα) és véréét...

(Mert az apostolok is az ő irataikban, amelyeket evangéliumoknak nevezünk, azt tanítják, hogy Jézus így hagyta meg nekik, hogy tudniillik: kezébe vette a kenyeret, és miután hálát adott, ezeket mondotta: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Ez az én testem (τὸ σῶμα μου); hasonlóképpen kezébe vette a poharat (τὸ ποτήριον), hálát adott, és ezeket mondotta: Ez az én vérem, – és ezt egyedül csak rájuk bízta. Ettől az időtől kezdve magunk között mi is folyton megújítjuk az ő emlékezetét...)

A nap – ahogy mondják – napján (!, τῆς τοῦ λεγομένης ἡμερᾶς – solis, ut dicitur, die) a városokból és a falvakból mindnyájan egy helyre összejövünk, és az apostolok buzdításait vagy a próféták írásait olvassuk, amennyire az idő engedi. Amikor pedig a lektor elvégezte az olvasást, az előljáró int és buzdít a hallott fontos dolgok követésére. Ezután mindnyájan felállunk, és közösen imádkozunk.

Majd – mint említettük – imádkozás után kenyeret és bort és vizet hoznak: és az előljáró – amennyire erejéből telik – imádságot és hálaadást mond, s a nép ráfeleli: Ámen. Majd az(oka)t, ami(k)ért hálaadást mondtunk, szétosztják, és a jelenlevők mindegyike magához veszi, a távollevőknek pedig diakónusok viszik el.

Azok, akik tehetősök, és szándékukban áll – ki-ki a maga mértéke szerint –, adakoznak, és a gyűjtés eredményét az előljárónak átadják, és ő osztja szét az árváknak és özvegyeknek, a betegeknek és azoknak, akik valami miatt arra rászorulnak, a börtönben sínylődőknek, valamint az ott tartózkodó jövevényeknek; egyszóval minden rászorulónak gondját viseli.

Lyon második püspökénél, a kis-ázsiai és zsidó származású Irenaeusnál (115 és 150 között–202k) a 2. század végén

az áldozat (oblatio = adomány, felajánlás) újra vagy még mindig(?) a gyülekezeti tagság által összegyűjtött különféle természetbeni adományokra vonatkozik. Ebből lesz azután maga az eucharisztia is, mely egyben a feltámadás záloga! Irenaeus ezt már magyarázza is: a bor és a kenyér Isten szava által Krisztus mennyei vérenek és testének eucharisziájává lesz, melynek magunkhoz vétele által testünk is halhatatlanságot ölt magára!

Az eretnység ellen című ötkötetes iratában ezt olvassuk (4/18,1–5): Az egyház áldozata (oblatio = adomány, felajánlás), amelyet az Úr rendelése szerint az egész világon bemutatunk, tiszta és kedves áldozat (sacrificium) Isten előtt. Maga az Úr mondta: „Amikor az oltárra viszed áldozatodat (offers), és ott eszedbe jut, hogy embertársadnak valami panasza van ellened, hagyd ott ajándéodat az oltár előtt, s menj, előbb békülj ki embertársaddal, aztán térj vissza, és ajánld fel áldozatodat (offeres, vö. Mt 5,23).” Istennek fel kell ajánlanunk a termények zsengejét – ahogy már Mózes is mondja: Ne jelenj meg üres kézzel Urad, Istened előtt (vö. 2Móz 23,15)...

Az áldozatokat bemutató (genus oblationum) nem szűnt meg..., viszont a mód megváltozott..., egykor az emberek kötelesek voltak a termésből megszentelt tizedet adni: viszont, akik már elnyerték a szabadságot, azok mindenüket, amijük csak van, az Úr rendelkezésére bocsátják, örömet és szívesen adják oda mindenüket...

Nekünk is áldozatot (oblationem) kell bemutatnunk Istennek..., buzgó szeretettel ajánlva fel a termények zsengejét... Ezt a tiszta áldozatot egyedül az egyház mutatja be a Teremtőnek...

Azt ajánljuk fel (offerimus) Istennek, ami az övé, egyetértően hirdetjük a test és Lélek (carnis et Spiritus) közösségét. S amint a földből való kenyér, miután elhangzik fölötte Isten segítségül hívása, már többé nem közönséges kenyér, hanem eucharisztia, amely két részből, földiből és égiből tevődik össze, ugyanígy testünk (corpora nostra) is, magunkhoz véve az eucharisziát, többé már nem romlandó (corruptibilia), hanem magában hordja a feltámadás reményét.

Műve 5. könyvében pedig ez áll (5/2,2–3): Ha ez (heac, ti. caro – sárk, emberi test) nem üdvözülne, akkor vérevel az Úr nem váltott volna meg minket, az eucharisztia pohara sem lenne az ő véreben való részesedés, sem a kenyér, amelyet megtörtünk, nem lenne az Ő testében (corporis eius – σῶμα) való részesedés...

Amikor tehát a vízzel kevert bor és a megsütött kenyér... befogadja az Isten szavát (Verbum Dei!), és Krisztus vérenek és testének (corporis) eucharisziájává lesz, hogyan lehetne azt állítani, hogy az a test (carnem), amelyet Krisztus teste (corpore) és vére táplál, és amely az Ő tagja, képtelen lenne Isten ajándékának, az örök életnek a befogadására?...

A mi testünk is, amely az eukarisziából táplálkozott, miután földbe teszik, és ott elporlik, a maga idejében életre kel, mert Isten Igéje megajándékozza a feltámadással azért, hogy megdicsőítse ezzel Istent, az Atyát. Ő ezt a halandót halhatatlansággal veszi körül, és ingyen ad a romlandónak romolhatatlanságot (corruptibili incorruptelam), hiszen Isten ereje a gyengeségben nyilvánul meg.

#### 4.2. A 3. században

Az Asszír Keleti Egyház által máig használatos három szertartásrend egyike, az un. ősi Addai és Mari-féle Apostolok liturgiája.

Addai († 65) a keleti keresztyén hagyomány szerint Tamás apostol († 72) tanítványa, és Jézus 72 tanítványának (Lk 10,1) egyike. Mások szerint ő maga Taddeus, azaz egy a 12 közül, aki csodatetteivel először az Osztroéné királyság fővárosában, Edesszában, majd Mezopotámiában és az Eufrátesz keleti partján fennálló Pártus Birodalomban (Kr. e. 247 – Kr. u. 224) folytatott sikeres térítői munkát. Misszióját a mártírrá lett, Aggai († 87), majd őt követően, Mari († 120) folytatta Niszibiszben (ma határváros délkelet Törökországban) és a Tigris folyón túl.

A róluk elnevezett és a keletkezését illetően azonban csak a 3. század legelejére datálható liturgia fennmaradását az Efezusi zsinatot (431) követően létrejött Nesztorianus Egyháznak köszönhetjük. Az eretnekké nyilvánított, hivataláról lemondott diafizita konstantinápolyi pátriárka, Nesztoriosz (kb. 381/386–451) követői a Római Birodalomból történt száműzetésük után a Szászánida Birodalomban (v. Újperzsa Birodalom), Arábiában és Indiában (l. Malabár Egyház) csatlakoztak az már meglévő keresztyén közösségekhez. Belőlük jött létre azután a 8. századra relatíve igencsak jelentős Rómától és Konstantinápolytól formálisan független máig létező Asszír Keleti Egyház.

Az Addai és Mari-féle Apostolok liturgiájának részét képezi az az un. anaphora (az eucharisztia ünneplése), melynek eredeti, szír-arámi szövegét és formáját sajnos aligha lehet ma már rekonstruálni. A máig ismert legrégebbi szövegvariáns csak a 7. század közepéről való, mely a nesztorianus katolikosz, III. Isojahbtól (650–658) származik, aki az akkori változatot átdolgozta és kiegészítésekkel bővítette.

A szövegben viszonylag sok a zsidó hagyomány, és kimutathatóan hatott rá a másik szír szertartásrend, a Jakab-liturgia, valamint az ebből kialakult Bizánci liturgia is. Külön érdekessége, hogy a már fentebb idézettekhez hasonlóan az egyetlen(!) máig használatos liturgia, mely nem tartalmazza a szerzési ígéket.

A szertartás első része az igeliturgia, mely zsoltározással kezdődik (vö. 1Kor 14,26). A Bibliából három olvasmány hangzik fel. Most pedig következnek két részlet az Anaphorából:

Te, Urunk, a sokféle könyörületteddel, melyről kellőképpen beszélni sem tudunk, az igaz és méltányos atyákat tartsd meg mind jó emlékezetedben, akik elnyerték tetszésedet a te Krisztusod testének és vérének emlékünnepe, melyet Neked a tiszta és szent oltáron bemutatunk, miként azt meghagytd nekünk. És add meg nekünk a te békédet és nyugalmat e világ minden napján, hogy a föld minden lakója vallja, hogy te vagy Isten, az egyetlen igaz Atya, és hogy te küldted a mi Urunk Jézus Krisztust, a te Fiadat és Kedveltedet...

És mi is, Urunk, a te gyenge, tökéletlen és szegény szolgálid, akik összegyülekeztünk és most színed elé állunk, a hagyomány által Tőled származó példát kaptuk, hogy örvendezzünk és dicsőítsünk, magasztaljunk és emlékeztünkben tartunk, ünnepeljünk és a szenvedésnek, halálnak és a mi Urunk Jézus Krisztus feltámadásának eme nagy és megdöbbentő titkát megünnepeljük.

Az Addai és Mari-féle Apostolok liturgiája külön érdekessége, hogy a 20. század második felében folytatott teológiai tárgyalássorozatot és egyeztetést követően a Keresztény Egység Előmozdításának Pápai Tanácsa 2001. július 20-án jóváhagyta, mégpedig azzal a céllal, hogy létrejöhessen a részleges eucharisztikus interkommunió a Szent Apostoli Katolikus Asszír Keleti Egyház és a Káld Katolikus Egyház hívei között.

A 3. század első harmadára keltezik az un. Traditio Apostolicá-t (Apostoli hagyomány, 210–235), amit az első ellenpápának, Római Szent Hippolütosznak (170k–235) tulajdonítanak. Irenaeus nagy tekintélyű tanítványa még ugyancsak görögül(!) írt. S mivel nem hagyta szó nélkül Róma püspökeinek modalizmusát (v. patripaszionizmusát – Szentháromság tagadását), „ellenpápaként” lépett fel, mire Calixtus „pápa” őt és tanítványait diteizmussal (vö. zoroasztrizmus ill. manicheizmus) vádolva kiközösítette.

Művében az apostolokra visszamenő, a 2. század második felére datálható hagyományt foglalt össze, mely az ősegyház legfontosabb liturgikus szövegeit tartalmazza, mint például: Püspökszentelés, nagy hálaadó imádság, eucharisztia, katekumenátus, keresztség (ebben található az Apostoli Hitvallás legősibb változata) vagy Húsvét vigíliája.

Az irat eredeti görög nyelvű szövege sajnos nem maradt fenn. A ma ismert latin, ill. kopt, arab és etióp fordítások jóval későbbiek, csak a 4. század végéről, az 5. század elejéről valók. Ebből következően a 43 rövidebb-hosszabb fejezetet magába foglaló irat szövege az évszázadok során az Addai és Mari-féle Apostolok liturgiájához hasonlóan kisebb-nagyobb átdolgozáson, bővítésen esett át.

Az eucharisztia még ekkor is külön(!) alkalom. Az ősi formájának tartott un. Nagy hálaadó imádság (vagy II. eucharisztikus ima – Praefatio) pedig krisztológiai(!) típusú kánon, mely ószövetségi utalások nélkül mutatja be Jézus Krisztus szenvedésekkel teli megváltói művét. A fennmaradt és még abszolút díztelen kezdés mindannyiunknak ismerősen cseng: Adjunk hálát az Urnak! Méltó és igazságos. Hálát adunk neked, Istenünk, szeretett fiad, a Jézus Krisztus által, akit ezekben az utolsó időkben küldtél nekünk mint Szabadítót, Megváltót és akarodot hírnökét, aki a Te elválaszthatatlan Igéd, aki által mindent teremtettél...

Feltűnő azonban, hogy a későbbi miserend un. „csúcshát” tartott, s az evangélikus úrvacsorarendben ugyancsak szereplő és ószövetségi alapokon nyugvó háromszoros Sanctus (Ézs 6,3,) még nem szerepel benne. Emellett viszont részleteket közöl már a páli hagyományból ismert krisztusi logionokból is, melyeknek esetleges elhagyása nem okozna különösebb törést a szövegben: Önként átadta magát a szenvedésre, hogy a halált elpusztítsa és az ördög láncait letépje, eltörjora a poklot, megvilágosítsa az igazságot, megerősítse a végrendeletet és tanúsítsa a föltámadást. ... Megemlékezvén tehát haláláról és feltámadásáról, felajánljuk neked a kenyeret és a kelyhet, és hálát adunk, hogy méltónak találtál minket, hogy színed előtt álljunk és szolgáljunk neked. Ezután az epiklézissel folytatódik a szöveg.

Végül még egy – a 3. század közepéről való – rövid idézet Karthágó püspökétől, Cyprianustól (190/200k–258). Az első latinul író egyházatyánál a már idézett ApCsel híradáshoz (ApCsel 2,46k) hasonlóan újra naponkénti eucharisztia-vételről olvashatunk, mely csak azoknak válik mennyei kenyérré, akik hiszik, hogy Krisztus testét veszik magukhoz.

Az Úr imádsága című értekezésében olvassuk: Krisztus csak azok számára kenyér, akik az ő testeként (corpus eius) veszik azt magukhoz... Azt kérjük, hogy ezt a kenyeret mindennap adja meg nekünk, nehogy minket – akik Krisztusban vagyunk, és az ő eucharisziáját, mint az üdvösség eledelét mindennap magunkhoz vesszük – valamilyen súlyosabb bűn elkövetése távol tartson, és a mennyei kenyér élvezetétől a közösségből kizárva eltiltson, hiszen akkor Krisztus testétől (Christi corpore) szakadnánk el.

### 4.3. Záró gondolatok

A fentiek alapján kimondhatjuk, hogy az első három évszázad során az úri vacsorát (1Kor 11,20) minden kétséget kizáróan egyöntetűen eucharisztániak, a hálaadás örömkalmának hívták és tartották. Nem véletlen talán az sem, hogy az idézetekben magával a páli kifejezéssel nem találkozunk. Ennek egyszerű oka talán az is lehet, hogy a közös étkezéssel egybekötött eucharisztiaira nem feltétlen este került sor. Az eucharisztia egyébként visszaköszön az evangélikus Agenda úrvacsorai liturgiájában is. A hálaadás szó vagy a hálát adni kifejezés hatszor (!) szerepel benne.

Az elnevezésben változás csak a 3–4. század fordulójától, Nyugaton (!) datálható, s először felajánlásnak, majd az 5. századtól(!) az Ite, missa est-ből (Menjete! Küldetéstek van!) kezdik misének, szentmisének nevezni.

Láttuk továbbá, hogy Rómában és Kis-Ázsiában külön tartották az eucharisztiaát a „beavatottaknak”, megkereszteltnek. Nagyot ugorva az időben, ezt az ókeresztyén tradíciót eleveníthette fel a reformáció! Nem csak teológiai szakított a középkori misével (vö.: Luther: A misével való visszaélésről), hanem visszaadta a híveknek az addig elsősorban praktikus-higiéniai szempontokból megvont laikus kelyhet, idővel pedig külön kezdték ünnepelni protestáns eleink az úrvacsorát. Európa-szerre mindmáig sok evangélikus és református gyülekezetben az igeliturgiás Isten-tiszteletet követően (nagyünnepeken ill. minden hónap egyik vasárnapján) ahhoz kapcsolódva vagy külön tartanak úrvacsorai Isten-tisztelet – az azzal élmi szándékozónak.

Korunk egyik nagy és bennünket is érintő kísértése, kihívása a számosságban, hatékonyságban és teljesítményben való kizárólagos gondolkodás, mondván például, ha újra kétpólusúvá tesszük Isten-tiszteleteinket, akkor többen fognak úrvacsorázni. Ilyen vagy erre hajazó gondolatokat azonban az első századok ókeresztyén eucharisztikus beszámolóiban nem olvasunk. Sőt ha az eucharisztiahoz járulás előírásaira tekintünk, azok mintha a jelen éra gondolkodásával éppen hogy ellentétes tendenciát mutatva, a főhangsúlyt a személyes és megélt Krisztus-hitre helyezik. A Traditio Apostolica-ban például ezt is olvassuk: Mindnyájan ügyeljenek arra, hogy hitetlen... ne egyik az eucharisztiaiból. Krisztus testét ugyanis a hívőknek kell magukhoz venniük. Luther pedig a maga nyers stílusában így vall erről: ... az a szándékunk, hogy keresztyéneket neveljünk és hagyjunk magunk után, és hogy a szent vacsorában Krisztus testét és vérért nyújtsuk nekik, nem tehetjük ezt anélkül, hogy meg ne hallgassuk, mit tanultak a katekizmusból, és hogy szándékukban áll-e bűneiket elhagyni, amelyekkel vétettek ellene. Mert Krisztus egyházát nem akarjuk disznóóllá tenni, és nem szándékozunk meghallgatás nélkül mindenkit úrvacsorához bocsátani, mint ahogy a disznókat a vályúhoz eresztjük. Mivel a lelkipásztor Krisztus hűséges szolgája kell hogy legyen, ezért, amennyire csak lehetséges, a szentséget nem vetheti disznók és kutyák elé, hanem meg kell hallgatnia, hogy kik ezek az emberek...

Az első századok eucharisztikus szövegeiben egyértelmű „fejlődés” tapasztalható. Az eucharisztia mindig Krisztus parancsára és rendelésére történik, melyben Krisztus bűneinkért szenvedett testét (Antiochiai Szent Ignác) vesszük magunkhoz. Mindez Isten szava (Verbum Dei!) által válik Krisztus vérenek és testének eucharisztiajává (Irenaeus), mivel Krisztus önként átadta magát a szenvedésre, hogy a halált elpusztítsa, és az ördög láncait széttepje, eltíporja a poklot, megvilágítsa az iga-

zokat, megerősítse a végrendeletet és tanúsítsa a föltámadást (Római Szent Hippolütosz). Feltűnő azonban, hogy maguk a szerzési igék a liturgikus szövegrészletekben a Traditio Apostolica-t kivéve (még) nem fordulnak elő!

Érdemes egy pillantást vetni a szóhasználatra is! A kezdeteknél mintha még mind a két tradíció egyforma súllyal lenne jelen a szemelvényekben. Gondoljunk itt például a test szóra, mely a Didachében organikus testként (σῶμα), Antiochiai Szent Ignácnál hústestként (σάρξ), Irenaeusnál pedig mind két kifejezés (igaz csak latin fordításban – caro, corpus) előkerül. E mellett a már említett páli és lukácsi sajátosság, az: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre a 2. század közepén már ugyancsak olvasható Justinus első védőiratában.

Végül, ahogy láttuk is, a Didaché rendje szerint az eucharisztiaát bűnvallás előzi meg, hogy maga az eucharisztia az egyéb adományokkal egyetemben így válhasson tiszta áldozattá. A szent jegyekkel élőknek az eucharisztia különféle liturgikus színpadiasságot mellőzve egykor azt jelentette, hogy (bűn)bocsánatot nyerve, a testvéri asztalközösségben, mint „reménység-testben” magával a feltámadott, élő Urral, és így az „odaáttal”, a mennyei szférával kerülnek kapcsolatba.

Blázy Árpád

## HIVATKOZOTT IRODALOM

### 1. Kiadott források

- Amerikanischen Luthervereine 1859–1876. Luthers Volksbibliothek 1–30. St. Louis, Mo.  
Migne, Jacques Paul 1841–1855. Patrologia Latina 1–221. Paris.  
Migne, Jacques Paul 1857–1866. Patrologia Graeca 1–161. Paris.  
Funk, Franz Xaver von 1901/1913. Patres apostolici. 1–2. Tübingen.  
Vanyó László (Szerk.) 1980–2009. Ókeresztyén írók. 1–20. Budapest.

### 2. Egyéb irodalom

- ČEMUS, Richard Václav SJ: Die Anaphora von Addai und Mari (fordítás) – [http://www.prexeucharistica.org/\\_pdf/AM/AM-Anaf-05-tesesco.pdf](http://www.prexeucharistica.org/_pdf/AM/AM-Anaf-05-tesesco.pdf)  
Pontifical Council for promoting christian unity: Guidelines for admission to the eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East – [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20011025\\_chiesa-caldea-assira\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_en.html)  
FILONI, Fernando 2019. Az egyház Irakban. Budapest.  
JANSSEN, Claudia: Hoffnungskörper des Messias. Zeitschriften 17 (2016/03). 33–35. o.  
LUTHER Márton 2010. Mélysége és magassága – Áhítatok az év minden napjára. Kolozsvár.  
DENZINGER, Heinrich – Hünermann, Peter 2004. Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai. Budapest.  
BOLYKI János 2001. „Igaz tanúvallomás” Kommentár János evangéliumához. Budapest.  
Országos Liturgikus Tanács 1992. Szent szolozsma. Az imaórák liturgiája. 1–4. Budapest.  
TOKAREV, Szergej Alekszandrovics (Szerk.) 1988. Mitológiai enciklopédia. 1–2. Budapest.  
PRÖHLE Károly (Szerk.) 1986. Agenda. Budapest.  
KÁLDY Zoltán et alii 1982. Evangélikus énekeskönyv. Budapest.  
HERTZ, Joseph Herman (Szerk.) 1984. Mózes öt könyve és a Haftarák. 1–5. Budapest.  
MIHÁLYI Gilbert 1980. Az egyház liturgikus élete. Róma.  
SCHLATTER, Theodor (Szerk.) 1967. Calwer Bibellexikon. Stuttgart.  
H. LITTELL, Franklin et alii 1960. Weltkirchenlexikon. Stuttgart.  
KARNER Károly 1950. A testé lett Ige. Budapest.  
CZEGLÉDY Sándor et alii 1931. Bibliai lexikon. 1–2. Budapest.



# Református igehirdetés a 20. századi magyar lelkészregényekben

„Templomunk Kálvin-templom,  
Nincs benne cifra oltár,  
A textus ma is Jézus  
Épen úgy, mint húsze éve.”<sup>1</sup>

E tanulmány a 20. századi magyar lelkészregényekben fellelhető református igehirdetések összegyűjtésére, rendszerezésére vállalkozik, megvizsgálva Makkai Sándor Holttenger, Nyíró József *Az én népem*, Szabó Dezső *Az elsodort falu*, Rákosi Viktor *Elnémult harangok*, Sükös Pál *A keskeny úton*, valamint Móricz Zsigmond *Fáklya* és *A galamb papné* című regényeit. A szerzők közül kiemelkedik Makkai Sándor (1890–1951) alakja, akinek teológiai írásai egyfajta zsinórmértékként segítették az elemzett regények igehirdetéseinek vizsgálatát. A vizsgált regények egyszerre fejezik ki a racionális-liberális teológiai korszak alkonyát, s egyszerre előlegezik a történelmi kálvinizmus hitvalló igehirdetéseit, és a Ravasz László (1882–1975) által eszközölt homiletikai megújulást.

This study aims at collecting and analysing the reformed preachings that can be found in the Hungarian reformed pastor novels of the 20th century, including Holttenger by Sándor Makkai, *Az én népem* by József Nyíró, *Az elsodort falu* by Dezső Szabó, *Elnémult harangok* by Viktor Rákosi, *A keskeny úton* by Pál Sükös, *Fáklya* and *A galamb papné* by Zsigmond Móricz. The novelist Sándor Makkai's (1890–1951) theological works served as a theological and homiletical guideline in the study and analysis of the preachings in the novels. The pastor novels reflect both the the end of rational-liberal theological age and the start of historical calvinism, when László Ravasz (1882–1975) started a new homiletical movement in the Hungarian Reformed Church.

## Bevezetés

Tanulmányomban a 20. századi magyar lelkészregényekben fellelhető református igehirdetések összegyűjtésére, rendszerezésére vállalkozom. Szeretném megrajzolni azt a képet, amely a református igehirdetésről él a magyar irodalomban, s erre a képre homiletikailag, teológiailag is reflektálni. A lista nyilvánvalóan nem lehet teljes,<sup>2</sup> de helyet kapott Makkai Sándor *Holttenger*,<sup>3</sup> Nyíró József *Az én népem*,<sup>4</sup> Szabó Dezső *Az elsodort falu*,<sup>5</sup> Rákosi Viktor *Elnémult harangok*,<sup>6</sup> Sükös Pál *A keskeny úton*,<sup>7</sup> valamint Móricz Zsigmond *Fáklya*<sup>8</sup> és *A galamb papné*<sup>9</sup> című regénye.

## Irodalmi szempontok

A szerzők mindegyike, akár kultúrprotestáns megfontolásból, akár személyes elköteleződésből, de kötődik a református egyházhoz. Mindannyian falusi környezetben helyezik el hőseiket, gyakori a külhoni, leginkább erdélyi környezet. Céljuk túlmutat egyetlen lelkézsors megfestésénél, hiszen egy egész közösség, s némely esetben az egész magyarság sorsa tükröződik a főhősök alakjából. Az elemzett regények nem tipizálva vagy idillikusan ábrázolják hőseiket, hanem céljuk, hogy a „modern szellem világlátásában láttassák a protestáns lelkész működését,”<sup>10</sup> és tudatosítják, hogy „a lelkész oly társadalomban él, mely politikai, gazdasági és eszmei harcok viharától harsog, melyek az Isten szolgáját is a küzdelmes élet porondjára szólítják és nem egyszer szét is marcan-golják.”<sup>11</sup> Ezért sem szerepel a tanulmányban Baksay Sándor *Pusztai találkozás*<sup>12</sup> című elbeszélésfüzére, mely sokkal inkább tekinthető a hosszú 19. század utolsó református vonatkozású regényének, mintsem a 20. század első próbálkozásá-

nak, hiszen ábrázolásmódját tekintve túl stilizált, és inkább a dicsőséges, semmint a küzdelmes lelkész-sorsot állítja olvasója elé.

## Homiletikai szempontok

Az elemzendő prédikációkkal szemben nem támaszthatunk kortárs homiletikai elvárásokat. Akkor járunk el bölcsen, ha az adott homiletikai-történelmi kontextust figyelembevéve vizsgálódunk. Ebben segítségünkre lehet Makkai Sándor (1890–1951) 1925-ben megjelent rövid írása *Az igehirdetés válsága*<sup>13</sup> címmel, melyben a későbbi erdélyi püspök, teológiai tanár összegzi a kor igehirdetői gyakorlatát, s javaslatokat tesz a megújulásra. Ez az írás a regények keletkezésének történelmi kontextusában keletkezett, a regényírók egyikének tollából való, így reális kritériumok támaszt az igehirdetésekkel szemben. Makkai vallja, hogy „az igehirdetésnek lényege (*IKor 1,23*) a keresztről való beszéd, a megfeszített Krisztus hirdetése, és homiletikája (*2Pét 1,16–21*.) Krisztussal, a szent hegyen való együttlétebből, az ő dicsőségének tanúságából származik, s nem mesterkélt mesékből áll.”<sup>14</sup> Makkai szomorúan szemléli, hogy a prófétai beszéd és élet válságba jutott; hogy az igehirdetések nem személyes élményen alapulnak, és az igehirdetés elszakadt a szenvedő, küzdő mindennapi élettől. Vallja, hogy a szószoki igehirdetések kora lejárt, s a természetes, életteljes beszéd éri el a gyülekezet szívét, nem a szószokiság meddő törekvése. Hiszi, hogy a prédikáció egy dráma csúcspontja, amelyben a kegyelmes Isten és a bűnös ember találkozik utóbbi épülésére.

Ezek a kritériumok adnak keretet vizsgálódásunknak, miközben nem feledhetjük el, hogy többségében nem lelkipásztorok tollából származó prédikációkat olvasunk, hanem voltaképpen református igehallgatók fejezik ki véleményüket

egyházuk igehirdetési gyakorlatáról irodalmi eszközökkel. Tehát a feladatunk nem abban áll, hogy az írók homiletikai hozzá nem értését bizonyítsuk, hanem egyszerűen összevetjük a fent ismertetett teológiai-homiletikai állásfoglalást az igehallgatók véleményével is. Egyszerűen szólva, most az igehallgató áll a szószéken, és a kor prédikációit mondja, számunkra pedig lehetőség nyílik összehasonlítani a két véleményt.

## Igehirdetői alakok

Rákosi Viktor lelkézszenvelési jelenete szinte iskolapéldája a Makkai által megrajzolt igehirdetési válságnak. Az ábrázolt istentiszteleten a régi kor ábrándjait kergető püspök retorikus igehirdetése hangzik, miközben a padokban evangéliumi lelkületű lelkészeket, a templom falain kívül pedig a 20. század eleji forrongó, nacionalista Erdélyt látjuk. A szószék valósága nem metszi a gyülekezet valóságát, mert az igehirdetés tartalmát „nem a mai kor és a mai ember tényleges lelki szükségletei irányítják és alkotják anyagát.”<sup>15</sup> Ezért fohászodik így a püspöki szolgálat alatt a regény főhőse: „nyisd ki, óh, főpap-atyám, szemedet és lásd meg ezt a dühös tengert, mely szigetünket ostromolja... Halld meg bösz ordítását... erről beszélj nekünk, gyöngé csónakosoknak, kik kiszállandók vagyunk az óceánra...”<sup>16</sup>

A lelkézszenvelésen elhangzik egy másik prédikáció is, melyet olvasva közelebb jutunk a kor igehirdetői képéhez: „És beszélt az ifju papokhoz, szolgatársaihoz az Urban. És elmondta, hogy a jó papnak föladata tanítani, nemcsak a templomban, a szószéken, hanem kint az életben példájával is. Süriin citálta Pál apostol leveleit. Hivatkozott az Idvezítőre, a ki nemcsak hirdette, hanem gyakorolta is a szeretetet és az alázatosságot. Nemcsak hirdette az Atya akaratát, hanem életével be is töltötte azt. (...) A öreg pap pedig száraz hangon figyelmeztette a papokat, hogy a tanításhoz tudomány és buzgóság is szükséges, mert a ki másokat tanítani akar, annak a tudást nem lehet nélkülöznie. Az iskola csak a tudás alapköveit tette le. Tanulják különösen a bibliát, mely nem emberekől, de Istentől vagyon, nem elmuló, de örökkévaló.”<sup>17</sup>

A liberális teológiai kor lenyomatát viselő, Jézus szeretetét és alázatát, mint erkölcsi példát hallgatósága elé állító prédikációval van dolgunk. Habár számtalan szakaszt idéz a Szentírásból, a készületlenség<sup>18</sup> érzetét kelti, hiszen nem a bibliai textusok szabad citálásától lesz egy igehirdetés ige- és textusszerű, hanem az ige mélységétől és evangéliumi átéltségétől. Leginkább a gyülekezetszerűség szempontjának akar megfelelni az igehirdető, de a személyes tanácsok így csak üres közhelyekként hangzanak. Ezt a hiányérzet fogalmazza meg a főhős is, miközben így imádkozik az igehirdetés alatt: „Világosítsd meg, óh, hatalmas Isten, az általunk követendő utat, mert sötétben botorkálunk s veszendőbe megy az evangéliumi vallás!”<sup>19</sup>

A Rákosi Viktor-féle lelkézszenvelés második prédikációja, illetve Makkai regénye ugyanazt az igehirdetői alakot festi meg: a retorikus falusi prédikátort. A *Holttenger*-ben is felbukkanó lelkéztípus már kolozsvári esperesként szolgál, s bátran szónokol „a kikelet szépségéről s a hazaszeretet csodáiról,” s igehirdetői hitvallását úgy summázza, hogy: „a prédikációban, meg mindenütt, ahol a szádát kitéved, csakis a szeretetről beszélhetsz, mert arról ismerik meg az emberek, hogy Jézus tanítványa vagy.”<sup>20</sup> A regénybeli esperes magát gyakorlatias embernek tartva, számtalanszor hangoztatja,

„hogy ő a maga részéről minden elméletet otthagytott annak idején a teológián, még a zsidó bibliáját is elásta papi vizsga után a teológia kertjében, hogy semmiféle tudományos kísérletbe ne eshessék s csakis gyakorlati igazságokat prédikált.”<sup>21</sup> Ezek a prédikációk így semmiképpen sem „a rendszeres csendes órák, az imaélet, a folytonos tanulmány, az önfegyelem és önátadás bizonyágtévő életgyakorlatából”<sup>22</sup> születhettek, s Makkai meg is nevez két postillaszerzőt, akiknek munkáiból szemezget a regénybeli esperes az igehirdetésre való készülés helyett. A következőkben megvizsgáljuk ezeknek a gyűjteményeknek a keletkezési körülményét, valamint teológiai hátterét, így még közelebb jutunk a 20. század első évtizedének igehirdetési gyakorlatához.

## Prédikációs kötetek

Az egyik szerző Révész Bálint (1816–1891) teológiai tanár, püspök. Debrecenben született, itt is végezte a teológiát, majd Berlinben, Lipcsében, Heidelbergben és Bázelen volt peregrinus diák. 1844 novemberében lett a debreceni gyakorlati tanszék első vezetője, az egyházi beszéd és a homiletika professzora.<sup>23</sup> Tanársága egy új korszak kezdetét jelzi a kollégium életében, ekkor vezették be a Theologicum Seminarium rendszerét, s így a lelkészi szolgálatra készülő diákok egy három esztendőes intenzív „specializációban” részesültek. Révész Bálint a belépő és a kilépő évfolyamnak homiletikát, a második évfolyamnak pedig liturgikát oktatott.<sup>24</sup> Megírta, bár ki nem adta saját homiletikáját, amely Csiky Lajos professzor 1886-ban megjelenő *Imádságtan* című könyvében, csak hivatkozás szintjén maradt az utókorra.<sup>25</sup> Révész Bálint tizenegy éven át töltötte be teológiai hivatalát, később debreceni lelkipásztor, esperes, főjegyző, királyi tanácsos lett, majd 1872-től haláláig a tiszántúli egyházkerület püspöke.<sup>26</sup> A közkedvelt professzornak és prédikátornak számtalan posztumusz igehirdetési kötete jelent meg, ezek egyike lehetett a regénybeli esperes által használt gyűjtemény. Makkai itt az ünnepi-évszaki,<sup>27</sup> az alkalmi,<sup>28</sup> a halotti<sup>29</sup> vagy a szertartási prédikációkat tartalmazó gyűjtemények egyikére utalhatott.

A másik említett gyűjtemény szerzője Gulyás Benő, mezőcsáthi református lelkipásztor, akinek legalább három gyűjteményéről tudhatunk. Egyházi beszédei 1889-ben,<sup>30</sup> 1892-ben<sup>31</sup> és 1898-ban jelentek meg.<sup>32</sup> Egyik pályatársa közepes tehetségként jellemezte, aki szorgalmával és őszinteségével „megduplázta a rábízott egy-két talentumot.”<sup>33</sup> Nem volt önálló szellem, gyakran vett át gondolatokat, melyeket sajátjaival díszített, viszont ezt sosem tagadta, s a *Ravatalnál*<sup>34</sup> című posztumusz kötet előszavában magyarázatot is találunk erre: „Fölkérem lelkészársaimat, hogy ha olyat találnak akár az imádságok, akár a beszédek között, melyet már mások előbb megírtak: ne annak tulajdonítsák, mintha én idegen tollakkal akarnék ékeskedni, hanem tisztán csak annak, hogy az általam használt könyvek időközben eltűnének: az ily egészen való vagy részleges átvétel nem tudtam munkámból kihagyni.”<sup>35</sup> Egyházi beszédeinek harmadik kötetét nem fogadták kitörő örömmel, s a Dunántúli Református Lapban megjelenő könyvismertetés felületesen és hatástalannak bélyegzi Gulyás Benő prédikációit: „a legtöbb olyan, mint a színes pillangó, míg látjuk, halljuk – addig szép, addig gyönyörködött; de ha eltűnik, hát eltűnik úgy, hogy a hallgató nem igen tud számot adni magának arról, a mit látott és hallott.”<sup>36</sup> Az evangéliumi erőt, mélységet és bensőségességet kéri szá-

mon leginkább a kritika,<sup>37</sup> s ez nem is véletlen, hiszen a 19. század végi homiletika történet racionalista-liberális igehirdetési között evangéliumi, igeszerű szolgálatot csak elvétve találunk.

Prédikációs gyűjteményre Móricz Zsigmond is utal *Fáklya* című regényében. Az elbeszélés fiatal lelkésze egy alkalommal temetési szolgálatra készül, és ekkor kerül elő Verestói György (1698–1765) lelkész, tanár, erdélyi püspök *Holtakkal való barátság*<sup>38</sup> című kötete. A huszonhat gyászbeszédet tartalmazó gyűjtemény posztumusz jelent meg először 1783-ban, és erdélyi méltóságok, főrendek halálakor elhangzó prédikációkat tartalmazott.<sup>39</sup> A regénybeli lekipásztor képeket, szókapcsolatokat ír ki a gyűjteményből, megjegyzéseket fűz a prédikációkhoz, így tárul fel az egykori erdélyi püspök prédikációinak világa. „*Nem csoda, hogy a Verestói uram oly kedves és szeretett prédikátor vala: ma is gyönyörűség vele haladni. (...) megfiatalodva olvassa s olvassa a furcsa orációkat, melyek egyesítik magukban a mai napilapoknak újságadó híreit, a tárcarovat szellemességét, a vezércikk politikai irányítását s mindent, amit ma íráson át nyer a közönség...*”<sup>40</sup> Az Erdélyi Fejedelemség bukása után fellángoló ellenreformációban a protestáns közösségeknek a halotti prédikáció volt az egyetlen nyilvános megszólalási lehetősége.<sup>41</sup> Magát a teológiai kontextust tekintve, Verestói György munkásságát a racionalizmus, mint a felvilágosodás korának egyik szellemi áramlata jellemezte, s így ezzel magyarázható a prédikációkban megjelenő „*komoly természettudományi ismeretek*” és a „*napilapoknak újságadó hírei.*”

## Beiktató istentiszteletek

A 20. századi magyar irodalom három beiktatási istentisztelete közül, a Makkai Sándor által ismertetett prédikáció egészen egyedülálló. Itt egy új prédikációs alakzattal van dolgunk, mely az evangéliumi tartalmat megőrizve új formában jelentkezik. Fekete Károly ismerteti doktori disszertációjában<sup>42</sup> az egykori erdélyi püspök egyik homiletikai csúcsteljesítményét, az evangélium szekuláris interpretációjának egyik korai kísérletét. 1928 januárjában a Kolozsvári Református Nőszövetség alkalmain hangoztak el először ezek az „előadások” *Az elátkozott óriások*<sup>43</sup> címmel, mely mai értelemben egyfajta evangelizációs sorozatnak tekinthető. A beszédek felépítése eltér a hagyományos, a korban szokványos prédikációktól, egyrészt nélkülözi a kánaáni nyelvet, és friss szókapcsolatokkal él. Másrészt egy új szerkezetet használ, melyet Fekete Károly összegez. Makkai először lényegre törően exponálja a témát, majd személyes tapasztalatok révén felállít egy diagnózist. Ezután felvillantja az igei megoldást, kitágítja a perspektívát a megoldás szükségszerűségével és kivitelezhetőségével, végül új definíciót alkot.<sup>44</sup> Makkai ezt a formát adja főhőse szájába, mintegy proklamálva ezzel az igehirdetés megújításának szükségességét.

A fiatal lelkész ihletetten, teljes átszellemültséggel prédikál az 1 Mózes 5,24. alapján: „*És mivel Énókh Istennel járt vala, eltűnnek, mert Isten magához vevé.*” A regény tömörített, mégis teljes prédikációt közöl. A fent ismertetett szerkezeti elemeket magyarázatként jelenítettem meg az igehirdetésben.

### EXPONÁLÁS:

„*Kedves Atyámfiai! Ajándékot hoztam nektek, mellyel Isten az ifjúságot áldja meg: a nagyratörést.*”

### DIAGNÓZIS:

„*Tudjátok-e, hogy nagyot csak ezekben a kicsi falukban lehet művelni, ahonnan messze van a festett világ, a lármás törtetés, a rothadó civilizáció villódzása, ahol közel az ég, a csillagok, Isten?! Tudjátok-e, hogy ti abban a légkörben éltetek, ahol a mezők lilioma, az ég madarai, az elveszett juh nagyobb igazságokról beszél, mint a legnagyobb világváros minden lánivalója?*”

### IGEI MEGOLDÁS:

„*Mikor Isten a legnagyobbat cselekedte az emberért, nem Rómában jelent meg, hanem Galilea szegény falucskái között. Milyen öröm és büszkeség, hogy nekünk olyan környezetben kell élnünk, amilyenben a nagyság királya, az igazi falusi csoda, a mi Urunk élt!*”

### PERSPEKTÍVA:

„*És tudjátok-e, kedves atyámfiai, hogy mi a nagyság titka? Eltűnni a világban, mert Vele akarunk járni. Aki Istennel jár, annak meg kell halnia e világra nézve. De ez nem azt jelenti, hogy el is vesztiünk a világ számára. Istennel való titkos járásunk csodálatos következményekben fog kinyilvánulni, Új nemzedék sarjad a földből, ahol a falusi lekipásztor Istennel jár, Új nemzedék tele a természet illatával, a romlatlan lélek tisztaságával, felfegyverezve a meg nem fertőzött ész hódító acéljával. Mint a megújulás patakja, ömlik a beteg világ sebeire. Eltűnve a világ szemei előtt, fáradhatatlanul, teljes önátadással Istennel járó titkos erők: a falusi lekipásztorok hordozzák a nagy jövőndőt.*”

### ÚJ DEFINÍCIÓ:

„*Az igazi lekipásztor élete ennyi: Eltűnt. Istennel járt. Isten magához vette. És nemcsak én, hanem ti is híveim, ha Istennel akartok járni, meghaltatok a világra nézve és a ti életek el van rejtve Krisztussal együtt az Istenben. De ha ővele éltetek, Neki engedelmeskedtek, ha megtanultátok Tőle a szelíd és alázatos szeretetet, majd, ha a mi dicsőségünk, a Krisztus, megjelenik, ti is ővele jelentek dicsőségben.*”<sup>45</sup> Az igehirdető nem esik a lelkészbeiktatásokkor szokványos „programbeszéd”<sup>46</sup> hibájába, teljesen közérthető, szolgálata nélkülözi a teológiai terminusokat. Ügyesen egyensúlyoz az ige, az igehallgató és az igehirdető között, szívből szól, s a gyülekezetet akarja építeni. Az igehirdetés krisztusközpontú, s ezért is kap ilyen visszajelzést: „*Megértettük, hogy miképpen Krisztus urunk leszállott a földre, tiszteletes úr is a nagy tudományból le akar szállani közénk, hogy velünk éljen. Mi biza rossz emberek vagyunk, de javítson meg Krisztus nevében. Azt kívánom, hogy ha látjuk a tiszteletes urat, gondoljunk Krisztusra.*”<sup>47</sup>

A lelkészbeiktatás tematikáját megtalálhatjuk Nyíró József *Az én népem* című novellafüzérében. Az első fejezet beiktatási epizódja csak az igehirdető belső vívódásait tartalmazza. „*A pap egyszerre megérezte, hogy a szépen megírt, nagyhatalmú szánt prédikáció színtelenné válik a zsebében. Ezek az emberek nem a Pál apostol közönséges leveleidnek teológiáját várják, hanem biztatást, erőt, haldokló életük újra lábra segítését. felesége felmosolygott hozzá urára büszke biztatással, de ő elfordította fejét és hatalmas hangon szavalni kezdte a betanult beszédet.*”<sup>48</sup> Makkai fogalmaival élve nem történik „*tényleges lelki találkozás*”<sup>49</sup> a gyülekezet és Isten között, a fiatal lekipásztor előre érzi ennek hiányát, mégis a retorikus utat választja.



Hasonló helyzettel találkozhatunk Sükös Pál *A keskeny úton* című lelkészregényében, ahol a fiatal lelkész Pál apostol athéni beszédéről prédikál, s hivatását abban látja, hogy az Ismeretlen Istent megismertesse a gyülekezettel: „Akit ugyan felkerestek imádságokkal, magasztaltok énekekkel, de igazán mégsem ismeritek, az Ismeretlen Istent, a Biblia Istenét.”<sup>50</sup> Az igehirdetést komoly egzegetikai munka előzi meg, azonban az igehirdető nem veszi figyelembe, hogy Pál athéni beszédének a hangsúlya nem az Ismeretlen Istenen van, ez csak *captatio benevolentiae*, Pál célja Krisztus halálát és feltámadását megismertetni az athéniakkal. Ez a hangsúlybeli eltolódás okozza a szolgálat sikertelenségét, hiszen a Makkai által is szorgalmazott „*megfeszített Krisztus*” hiányzik a prédikációból. Mivel nem krisztusszerű a prédikáció, nem lesz gyülekezetszerű sem, mert általános vallási és filozófiai fogalmaknál maradva nem reflektál a gyülekezet szükségére.

A Nyíró és Sükös által ismertett két igehirdetés közös jellemzője, hogy a fiatal lelkészek buzgalma, elhivatottsága, teológiai ismereteik mélysége ellenére sem történik meg a dráma, „*a bűnös ember találkozása a kegyelmes Istennel.*”<sup>51</sup> Másrésztől mivel igehirdetésük nem személyes élményen alapszik, nem tudnak elszakadni az elméleti megközelítéstől, így nem ismerik fel a helyzet kívánta szükséges szót.

## Az igehirdetés hatalma

Makkai Sándor írja, hogy „*Egyházunk az Ige egyháza és lelkészeink ministri verbi divini.*”<sup>52</sup> A következőkben az igehirdetés hatalmával való élésre és visszaélésre láthatunk példákat, s a homiletikai elemzés közben kirajzolódik, hogy miként hangzik pszichologizálás, politikai beszéd vagy egyháztörténeti előadás Isten Igéje helyett.

Rákosi Viktor regényében a főhős elhivatottan, betegágyát otthagynak meggyapjentekeken szolgál, mondván: „*Megyek prédikálni az Ur Jézusról, a ki megváltott minket a szenvedésektől...*”<sup>53</sup> Az író szándéka az igehirdetés meggyőző erejének hangsúlyozása, és azzal is érzékelteti az emberfeletti teljesítményt, hogy az igehirdetés végén a lelkész ájultan esik össze. Rákosi Viktor itt egy teljes igehirdetést közöl, melyből valóban erő sugárzik:

„*Végigtekintek a hívők fekete tömegén és csupa idegen arc néz rám. Egy ismerős vonást nem látok sehol, nem ismerem életeteket, szenvedéseiteket, örömeiteket, vágyaitokat. Nem tudom, hogy micsoda bűnötöket imádkoztátok le, nem tudom, hogy micsoda óhajotok beteljesüléséért könyörögtök... De óh, keresztény társaim, bizony mondom nektek, jól tettétek, hogy Jézus Krisztus kinszenvedéseinek és keresztrefeszítésének napján lelketek fájalmát én rám, gyarló ismeretlenre bízátok, hogy az Ur számolya elé kalauzoljam. Mert én a bánat testvére vagyok, fejemen töviskorona, szivemben dárda. Én tőlem a föld megtagadta melegét, a nap világosságát. Az én tavaszom téllé vált, az én szívem jéggé dermedt. Az én virágaim elhervadtak, az én ételeim méreggé váltak. Engem a földhöz immár nem fűz semmi, érzéketlenül állok itt, mint az országuton az utmutató, de mint ez, mutatom az ösvényt az örök élet kufjeje, minden bűnök bocsánata: az Isten felé. Jertek, ti anyák, kik egyetlen gyermekeket ravatala fölött minden könnyeteket elsírtátok. Én megvigasztallak és veletek imádkozom. Jertek, ti tört szívek! Jertek, ti szétzuzott remények! Jertek, ti sárbafulult illúziók! Boruljunk le Isten egyszülött fia előtt, imádjuk őt, ki megtanított bennünket*

*békén tünni szenvedéseinket. Óh, ha a földi bánat örömmé válnék: de boldog lenne egyszerre a világ! Ámen!*”<sup>54</sup>

A fenti igehirdetést vizsgálva felmerül az „önmagát prédikálja” kérdés. Pál apostol írja: „*Mert nem önmagunkat hirdetjük, hanem Krisztus Jézust, az Urat, önmagunkat pedig mint szolgáitokat Jézusért.*” (2Kor 4,5) Ezzel szemben itt az igehirdetés középpontjában az igehirdető személyes fájdalma és veszteségélménye áll, bármennyire is átéltnek hat a beszéd, nem evangéliumi igazságok sorával, hanem a személyes élettörténet bibliai illusztrációjával van dolgunk. Textust nem is közöl az író, s a cél nem Krisztus, hanem az igehirdető fájdalomának ábrázolása, és a hallgatóság biztosítása az együttérzésről. Ráadásul a „*fejemen töviskorona, szivemben dárda*” kifejezés felveti a blaszfémia gyanúját, bármennyire is szemléletes, önmagát azonosítja Krisztussal. Az igehirdetés célja így nem a gyülekezet és Isten találkozásának megteremtése, mely Makkai szerint az egyetlen releváns dráma, hanem „*a kereszt alatt való megállás*” az igehirdető személyén és élettörténetén keresztül. Ez a közvetítő szerep nem igazán egyeztethető össze a reformátori egyetemes papság elvével. Makkai szerint fontos, hogy „*az igehirdető határozott hittani és világnézeti meggyőződés alapján álljon s a Szentírás tanulmányozásában a Kálvin Intitúciójának és a ref. Confesszióknak irányítását kövesse, amelyeket teljes alapossággal magáévá kell tennie.*”<sup>55</sup> Bármennyire is szenvedésorientált prédikációval van dolgunk, a kereszt nem egyéb, mint a szemlélődés tárgya, s nincs szó a kereszt botrányáról, s annak egyedül üdvözítő voltáról. A kereszt csak szimbólum, a szenvedés mintaképe. Ez a liberális teológia sajátja: Jézus élete és halála nem egyéb, mint erkölcsi példa, ebben az esetben csak útmutató a szenvedésben. Érezhető az írói szándék, hogy átélte, a hallgatósághoz szóló igehirdetést adjon főhőse szájába, viszont az evangéliumnak tűnő igehirdetés üres pszichologizálás marad.

A fiatal lelkész egy másik szószéki szolgálatát ábrázoló epizódban is találunk hasonló inkonzisztenciát. A szerző ismét nagyhatású igehirdetesként vezeti be, ellenben műfaját tekintve nem lehet egyéb, mint egyháztörténeti előadás, ahol a főhős a „*külföldi protestánsok vallásosságáról, hatalmáról és erejéről beszélt. Áttért aztán az erdélyi fejedelmek korára és elmondta a hazai protestánsok küzdelmeit, szenvedéseit s mai állapotát.*”<sup>56</sup> A fiatal lelkész személyes élményével színesíti prédikációját, feladatot adva gyülekezetének: „*Vegyétek ugy, keresztény társaim, hogy mi itt egy régi magyar várnak utolsó ép bástyáját védelmezzük. Tartsunk össze, szeressük egymást, vigyázzunk, örködjünk, hogy az ellenség erőt ne vegyen rajtunk.*”<sup>57</sup> Makkai is kiemeli az igehirdetés „*nemzetfenntartó és kultúrtenyező voltát,*”<sup>58</sup> azonban ez kizárólag az isteni program kritériuma alatt történhet, s nem nyerhet elsődleges funkciót.

A református panteonban található a debreceni kollégium egykori diákját, a lelkészunoka Móricz Zsigmondot (1879–1942). A *galamb papné* című kisregénye egy református lelkész és egy elszegényedett úrikisasszony házasságát meséli el. Homiletikai szempontból az igehirdetés társadalmi funkciójára találunk utalást: „*Falusí ember, aki él gond és gondolat nélkül, vasárnap nagy tisztálkodást rendez, s eljön a templomba, ahol ilyen megnyugtató és okos beszédeket lehet hallani. Ez volt Magyarország félezer éven át, miért ne volna elég neki ez a Magyarország erre a rövid emberéletre.*”<sup>59</sup> A megnyugtató és okos beszédek képe erős kritika az igehallgató részéről, és egészen valóságossá válik Makkai vélelme az igehirdetés válságáról. A 20. századra „*az igehirdetés egy külön, templo-*

mi világ”<sup>60</sup> része lett, mert nem tudott túllépni a népegyházi keretein. Profétái szellem, evangéliumi lelkiület, ige- vagy krisztusszerű, ébresztő prédikációk helyet, a móríci regényvilág Thorsa Ábrist találjuk, aki „oly gépies nyugalommal állott fel a prédikáció végén, mint a többiek. Már egészen beletalálta magát ebbe a hangulatba s ebbe az életbe”<sup>61</sup>

Szabó Dezső *Az elsodort falu* című regénye a prédikáció hatalma és felelőssége témakörben jelentős kritikát fogalmaz meg. Az ábrázolt istentisztelet előzménye a lelkipásztor elleni szervezkedés, így az érintettek árgus szemmel várják az igehirdetésben elhangzó válaszreakciót. Bár a regény itt nem közöl teljes prédikációt, mégis figyelemreméltó az a néhány megjegyzés, amit megtudhat az olvasó. Az igehirdetés textusa: „*Boldogok azok, akik háborgattatást szenvednek az igazságért, mert ők a mennyeknek országa.*” (Máté 5,10). Egy három pontos sermo hangzik el, az első pontban a megölhetetlen igazságról, a másodikban az igazság ellenségeiről, végül az igazság győzelméről beszél. Habár a forma megfelel a tételes beszéd követelményeinek, a tartalom felvet néhány kérdést. Egyrészt az igazság fogalma kifejtetlen marad, csak utal rá, nem nevezi meg konkrétan, s így az igehirdetés inkább szól a lelkész személyes sértettségéről és szenvedéséről. Önmagát prédikálja, nem az evangéliumért küzd, hanem bírósági tárgyaláshoz hasonlóan védi magát, s minden retorikus eszközt bevet a siker érdekében. Ezért is olvassuk az igehirdetés végén: „*Az ámenkor a nép nagy felmozdulásán lehetett látni, hogy itt, e sok egyszerű lélek előtt megnyerte a pert.*”<sup>62</sup> A Makkai által megfogalmazott személyes átélés itt személyeskedéssé silányul.

„*Ugyan micsoda megkötöttsége van egy kálvinista papnak a mondatok terén?*” – teszi fel a kérdést e fenti igehirdetés után a regény egyik szereplője. „*Nálunk a vallás a pap. (...) Ha jövő vasárnap a vegetáriánizmusról fog ilyen szépen zúgni, akkor a kálvinizmus a vegetáriánizmus lesz.*”<sup>63</sup> Nagy kritika ez, az Ige egyházát megítélő kritika. Szabó Dezső nyilvánvalóan látleletet akart adni kora Magyarországról, a szociális, vallási és társadalmi feszültségekről, s nem rejti véka alá véleményét, hogy miként él vissza a református egyház az igehirdetés kiváltságával. Miként hangzanak el „*jól bevált szóvirágok*”<sup>64</sup> „*megkönnvezetető stílusban,*”<sup>65</sup> s miként silányul az igehirdetés öncéllá, egy személyes konfliktus megoldásává.<sup>66</sup> Ha pedig nincsenek személyes célok, marad az üres moralizálás, melyben a lelkipásztor „*hangsúlyozza a fedhetetlen, józan életet.*”<sup>67</sup>

## Zárszó

A 20. századi magyar református lelkészregényeken végigtekintve tetten érhető a Makkai Sándor által leírt igehirdetési válság. Hiányzik a személyes átéltség, az igehirdetők legtöbbször nem érzik a hallgatóságot, a kifejtett üzenet és a mindennapi élet között szakadék tátong, melyet a „templom szigetvilágában” elhangzó igehirdetések nem tudnak áthidalni, s nem történik meg az igehirdetés drámája, a kegyelmes Isten és a bűnös ember találkozása. A prédikációk annak ellenére, hogy hatást akarnak elérni, sokszor rossz eszközöz nyúlnak, a retorikus szóvirágok mögé bújtatott személyes sérelmek és önös célok, védőbeszéd, filozófiai vagy egyháztörténeti előadás formát öltenek az ige hirdetése helyett. Az elemzett regények olyan korban játszódnak, amikor a prédikáció „*részben még a kivénült racionalizmus lapályin terelgette az álmos nyáját, részben a hazafias frazeológia csillog-*

*atásával kápráztatta az éhező és szomjazó lelkeket, avagy a romantikus természetimádatnak hódolt,*”<sup>68</sup> összegzi borisan Makkai Sándor, egyben rámutatva a tartalom sivárságával párosuló művészietlen, ízléstelen formákra. Boross Géza szerint „*a krisztusnélküliség párosulva az abszolút önkényes, szubjektív textusválasztással és hihetetlen méretű retorikai ambíciókkal, odavezetett, hogy az első világháború előtt igehirdetésünk a mélypontra süllyed.*”<sup>69</sup>

Ebben a reménytelen, kietlen pusztában jelenik meg 1907-ben Kolozsvárott *Igehirdetésünk megújítása* címmel első publikációja Ravasz Lászlónak. A fiatal teológiai tanár 1915-ben megjelenő *Homiletikájában* a gyülekezeti igehirdetést, mint szóközi alkotást kultuszi keretek közé helyezi, melyben az igehirdető, mint hitvalló, bizonyoságtévő próféta, a gyülekezet szükségére felelve életváltozást, épülést eszközöl. „*A kultusznak, mint folyamatnak három tényezője van: az isteni javak, mint központi tényező, mint tárgyi értékrendszer; az erre, mint pótlékra utaló hiányérzet, s végül a kielégülésből származó új életmódosulat, meggyarapodás.*”<sup>70</sup> Ravasz László teológiai munkássága és igehirdetői életműve révén „*visszahozza a magyar református szószékre Krisztust, megérezeti kortársai-val a református keresztyén teológia erejét, igazságát.*”<sup>71</sup>

Makkai Sándor kolozsvári teológiai tanulmányai alatt a későbbi dunamelléki püspök tanítványa volt. „*Ravasz László nemcsak írni, beszélni, ígét hirdetni tanított, hanem személyiségével, életével, munkásságával növelte, építette, öntudatosította hitemet is. Jóllehet az igehirdetés elméletét a másodéveseknek adta elő, én már elsőéves koromban mohó kíváncsisággal olvastam végig litografált kéziratát, mely a későbbi nagy Homiletikájának első vázlatát és megfogalmazását volt.*”<sup>72</sup> Makkai ismertető<sup>73</sup> is ír *Az Út* című lapban a megjelenő műről, majd sárospataki tanársága alatt tankönyvként használta. Bármennyire is csüggesztő a református igehirdetésről alkotott lenyomat az ismertett regényekben, a Ravasz László által elindított,<sup>74</sup> s a Makkai Sándor által Erdélyben kiteljesített homiletikai megújulás diadalra jutott a Kárpát-medencében, egyúttal elhozva az igeteológia és a református öntudatra ébredés korát. „*Nem elég tehát az igazság és nem elég a költészet. Egy harmadik, új elem az, ami a szónoklat lényegét teszi: a próféta, amelynek értelme az, hogy lelket alakít, s a világban új magatartást teremt.*”<sup>75</sup> Ebben a történeti kontextusban kell tehát olvasnunk az ismertett regényeket, mindegyik két korszak határán áll, kifejezve a racionális-liberális kor alkonyát, s egyben előlegezve a történelmi kálvinizmus hitvalló igehirdetéseit, amikor már „*a szónok tiszta célokkal, tiszta igazságtartalmakkal, tiszta érzelmekkel teszi érdekeltté a hallgatót abban, hogy saját életét önszántából változásra bírja.*”<sup>76</sup> A megújuló igehirdetés lelket és életet alakító voltáról vall Makkai Sándor is „*homiletikai hitvallásában,*” melyet főhőse gondolatai nyomán ismerhet meg a *Holttenger* olvasója, s e tanulmány írója is ezekkel a gondolatokkal zárja a 20. századi lelkészregények igehirdetéseinek vizsgálatát:

„*Neki magának mindig borzongató, félelmesen gyönyörű érzés volt a szószékbe föllépni. Még egész érintetlenségében tudta átérezni az igehirdetés aktusának misztériumát. Kiválasztott emberi szív, melyen keresztül a végtelen belép a végesbe, az Isten szól az emberhez, a bűnös találkozik a Kegyelemmel. Tudta, hogy ki ő maga, minden élehetlenségével és gyakorlatlanságával s tudta, hogy kik a hallgatói, egész földiességükben és alacsonyágukban. De ezeket a névtelenül földbekorhadó lényeket, itt a templomban, magas-*

ra emelte és átragyogta az a csodálatos lehetőség, hogy gondolatokat kiálthat feléjük, testetlen szellemi valóságokat, melyek a végtelenből születtek. (...) Soha nem bíbelődött a megszokott, untig szájbarágott apró erkölcsi tanácsokkal. Nem bízott a lapos tanítás erkölcsi hatásában. A bűn nem az értelem betegsége, hanem a szív megmérgezett indulataié. Krisztus nem aprózható el mindennapi jótanácsok morzsáivá. Ő az élő és életadó kenyér maga. Egészen kell ábrázolni, átadni őt, a Szeretetet magát, aki az Isten. László azon viaskodott, hogy miként tudja megfelelő szavakkal ezt az éltető egészet megjeleníteni előttük s titkos meggyőződés élt benne, hogy ez még inkább lehetséges itt a kicsinyek és együgyűek között, mint a műveltség előítéleteiben élők számára. Mert, aki maga az igazság és az élet, falusi parasztnak, mogorva halászoknak, eldurvult adószedőknek nyilvánította ki isteni természetességgel a világ titkát. Megérezte, hogy a lélek, mint ősi anyanyelvére, figyelt föl az emberekben, mikor a szeretet hősiességéről beszélt nekik. Lehet, hogy csak ennyit tudtak róla mondani: gyönyörű volt és folytatták tovább hétköznapjaik megszokott robotját, de László mégis úgy érezte, láthatatlan szálak fonódnak a szíviük köré, melyek mind erősebben kötik őket ahhoz, aminek a templom a látható bizonyítéka az életükben.”<sup>77</sup>

Tikász Ábel

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- ARATÓ Ferenc: A gyülekezeti élet alkalmi, in *Az igehirdetők kézikönyve*, Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1980, 243–251.
- BAKSAY Sándor: *Pusztai találkozás*, Budapest, Franklin Társulat, 1907.
- BOROSS Géza: *Homiletika*, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület, 2015.
- FALUDY Pál: Könyvismertetés, *Sárospataki Református Lapok*, V. évfolyam, 1909/5, 47.
- FEKETE Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*, Debrecen, 1997.
- GULYÁS Benő: *Egyházi beszédek*, Miskolc, Ism. Prot. Egyh. és Isk. Lap. 1889.
- GULYÁS Benő: *Egyházi beszédek*, Miskolc, Ism. Prot. Egyh. és Isk. Lap. 1892.
- GULYÁS Benő: *Ravatalnál*, Miskolc, Lóvy József fia, 1907.
- LITERÁTY Zoltán: *Homiletika és retorika*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, 2020.
- LITERÁTY Zoltán: *Rhetorical preaching*, Budapest–Paris, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, L'Harmattan Publishing, Éditions L'Harmattan, 2020.
- MAKKAI Sándor: A gyülekezeti igehirdetés elmélete (könyvismertetés), *Az Út*, Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 1916/1–2., 289–292.
- MAKKAI Sándor: *Az elátkozott óriások*, Kolozsvár, Minerva, 1928.
- MAKKAI Sándor: Az igehirdetés válsága, *Az Út*, Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 1925/7.
- MAKKAI Sándor: *Holttenger*, Budapest, Révai, 1936.
- MAKKAI Sándor: Ravasz László igehirdetői útja, in *És lőn világosság*, Budapest, Franklin Társulat, 1941.
- MAKKAI Sándor: *Szolgálatom*, Budapest, Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1990.
- MÓRICZ Zsigmond: *A galamb papné*, Budapest, Európa, 2011.
- MÓRICZ Zsigmond: *Fáklya*, Budapest, Szépirodalmi, 1979.
- NAGY István: *Szemelvények a keresztyén prédikáció történetéből*, Budapest, Károli Egyetemi Kiadó, 2009.
- NYIRÓ József: *Az én népem*, Szeged, Lazi Könyvkiadó 2005.
- RÁKOSI Viktor: *Elnémult harangok*, Szeged, Lazi Könyvkiadó, 2013.
- RAVASZ László: A beszéd mint műalkotás, in *Legyen világosság III.*, Budapest, Franklin Társulat, 1938, 32–42.
- RAVASZ LÁSZLÓ: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, (Homiletika), Pápa, 1915.

- RÉVÉSZ BÁLINT: *Orációk* és halotti egyházi beszédek, Debrecen, 1893
- RÉVÉSZ BÁLINT: *Ünnepi és évszaki egyházi beszédek*, Debrecen, 1893.
- RÉVÉSZ BÁLINT: *Ünnepi, évszaki és alkalmi egyházi beszédek*, Debrecen, 1893.
- RÉVÉSZ KÁLMÁN: Révész Bálint, *Dunántúli Protestáns Lap*, Pápa, II. évf., 1891/42, 667–668.
- SEREGÉLY Béla: Könyvismertetés, *Dunántúli Református Lap*, IX. évfolyam 1898/6., 94.
- SÜKÖS PÁL: *A keskeny úton*, Pécel, Immanuel Kiadó, 2004.
- SZABÓ DEZSŐ: *Az elsodort falu*, Budapest, Táltos, 1919.
- SZELÉNYI Ödön: A protestáns lelkész a modern irodalomban, *Protestáns Szemle*, XXXII. évf., 1920/1., 16.
- SZETÉY SZABOLCS: *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784-1878 között*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, Károli Gáspár Református Egyetem, 2016.
- SZINNYEI József: *Magyar írók élete és munkái*, III. kötet, V. kötet, Budapest, Hornyánszky Viktor Könyvkereskedése, 1894.
- URAY Sándor: Gyülekezeti imádságtan Révész Bálint homiletikája szerint, *Református Egyház*, XVIII. évfolyam, 1966/6., 143.
- VERESTŐI György: *Holtakkal való barátság*, Kolozsvár, 1783.

#### JEGYZETEK

- 1 Ady Endre: Egy régi Kálvin-templomban
- 2 A református kollégiumi környezetben játszódó Móricz Zsigmond: *Légy jó mindhalálig* és Szabó Magda: *Abigél* című regények nem tartalmaznak prédikációreszleteket, csak rövid utalást arra nézve, hogy a főhősök figyelmébe az igehirdetés alatt elkalandozik, így az olvasó a prédikációkról nem nyerhet képet. Szabó Magda *Freskó* című regénye pedig műfajilag tér el a lelkészregényektől.
- 3 Makkai Sándor: *Holttenger*, Budapest, Révai, 1936.
- 4 Nyiró József: *Az én népem*, Szeged, Lazi Könyvkiadó, 2005.
- 5 Szabó Dezső: *Az elsodort falu*, Budapest, Táltos, 1919.
- 6 Rákosi Viktor: *Elnémult harangok*, Szeged, Lazi Könyvkiadó, 2013.
- 7 Sükös Pál: *A keskeny úton*, Pécel, Immanuel Kiadó, 2004.
- 8 Móricz Zsigmond: *Fáklya*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1979.
- 9 Móricz Zsigmond: *A galamb papné*, Budapest, Európa, 2011.
- 10 Szelényi Ödön: A protestáns lelkész a modern irodalomban, *Protestáns Szemle*, XXXII. évf., 1920/1., 16.
- 11 Uo. 11.
- 12 Baksay Sándor: *Pusztai találkozás*, Budapest, Franklin Társulat, 1907.
- 13 Makkai Sándor: Az igehirdetés válsága, *Az Út*, Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet 1925/7.
- 14 Uo. 179.
- 15 Uo. 179.
- 16 Rákosi Viktor: *Elnémult harangok*, II/3.
- 17 Uo. II/3.
- 18 Makkai Sándor: Az igehirdetés válsága, 179.
- 19 Rákosi Viktor: *Elnémult harangok*, II/3.
- 20 Makkai Sándor: *Holttenger*, III. fejezet
- 21 Uo. III. fejezet
- 22 Makkai Sándor: Az igehirdetés válsága, 180.
- 23 Révész Kálmán: Révész Bálint, *Dunántúli Protestáns Lap*, Pápa, II. évf., 1891/42, 667–668.
- 24 Szetey Szabolcs: *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784-1878 között*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, Károli Gáspár Református Egyetem, 2016, 114.
- 25 Uray Sándor: Gyülekezeti imádságtan Révész Bálint homiletikája szerint, *Református Egyház*, XVIII. évfolyam, 1966/6., 143.
- 26 Révész Kálmán: Révész Bálint, 668.
- 27 Révész Bálint: *Ünnepi és évszaki egyházi beszédek*, Debrecen, 1893.
- 28 Révész Bálint: *Ünnepi, évszaki és alkalmi egyházi beszédek*, Debrecen, 1893.
- 29 Révész Bálint: *Orációk* és halotti egyházi beszédek, Debrecen, 1893
- 30 Gulyás Benő: *Egyházi beszédek*, Miskolc, Ism. Prot. Egyh. és Isk. Lap. 1889.
- 31 Gulyás Benő: *Egyházi beszédek*, Miskolc, Ism. Prot. Egyh. és Isk. Lap. 1892.



- 32 Szinnyei József: *Magyar írók élete és munkái, III. kötet*, Budapest, Hornyánszky Viktor Könyvkereskedése, 1894, 1549.
- 33 Faludy Pál: Könyvismertetés, *Sárospataki Református Lapok*, V. évfolyam, 1909/5, 47.
- 34 Gulyás Benő: *Ravatalnál*, Miskolc, Lövy József fia, 1907.
- 35 Idézi Faludy Pál: Könyvismertetés, 47.
- 36 Seregély Béla: Könyvismertetés, *Dunántúli Református Lap*, IX. évfolyam 1898/6., 94.
- 37 Uo. 95.
- 38 Verestői György: *Holtakkal való barátság*, Kolozsvár, 1783.
- 39 Szinnyei József: *Magyar írók élete és munkái*, V. kötet, 1127.
- 40 Móricz Zsigmond: *Fáklya*, IV/1.
- 41 Nagy István: *Szemelvények a keresztyén prédikáció történetéből*, Budapest, Károli Egyetemi Kiadó, 2009, 269.
- 42 Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*, Debrecen, 1997.
- 43 Makkai Sándor: *Az elátkozott óriások*, Kolozsvár, Minerva, 1928.
- 44 Fekete Károly: *Makkai Sándor*, 135.
- 45 Makkai Sándor: *Holttenger*, V. fejezet
- 46 Arató Ferenc: A gyülekezeti élet alkalmi, in *Az igehirdetők kézikönyve*, Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1980, 243-251.
- 47 Makkai Sándor: *Holttenger*, V. fejezet
- 48 Nyíró József: *Az én népem*, I. fejezet
- 49 Makkai Sándor: Az igehirdetés válsága, 179.
- 50 Sükös Pál: *A keskeny úton*, 11.
- 51 Makkai Sándor: Az igehirdetés válsága, 179.
- 52 Uo.
- 53 Rákosi Viktor: *Elnémult harangok*, I/16. fejezet
- 54 Uo. I/17.
- 55 Makkai Sándor: Az igehirdetés válsága, 180.
- 56 Rákosi Viktor: *Elnémult harangok*, II/5.
- 57 Uo.
- 58 Makkai Sándor: Az igehirdetés válsága, 180.
- 59 Móricz Zsigmond: *A galamb papné*, 16. fejezet
- 60 Makkai Sándor: Az igehirdetés válsága, 179.
- 61 Móricz Zsigmond: *A galamb papné*, 16. fejezet
- 62 Szabó Dezső: *Az elsodort falu*, III/1. fejezet
- 63 Uo.
- 64 Uo. I/3. fejezet
- 65 Uo.
- 66 Uo.
- 67 Uo. XII/3. fejezet
- 68 Makkai Sándor: Ravasz László igehirdetői útja, in *És lőn világosság*, Budapest, Franklin Társulat, 1941, 15.
- 69 Boross Géza: *Homiletika*, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület, 2015, 224.
- 70 Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, (Homiletika), Pápa, 1915, 244.
- 71 Boross Géza: *Homiletika*, 225.
- 72 Makkai Sándor: *Szolgálatom*, Budapest, Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1990, 31.
- 73 Makkai Sándor: A gyülekezeti igehirdetés elmélete (könyvismertetés), *Az Út*, Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 1916/1–2., 289–292.
- 74 Literáty Zoltán: *Homiletika és retorika*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, 2020, 209.
- 75 Ravasz László: A beszéd mint műalkotás, in *Legyen világhosszú III.*, Budapest, Franklin Társulat, 1938, 37.
- 76 Literáty, Zoltán: *Rhetorical preaching*, Budapest–Paris, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, L'Harmattan Publishing, Éditions L'Harmattan, 2020, 63, „if the preacher makes the listener interested to change his or her life for the better by expressing pure goals, pure truths, and pure emotions in the sermon.”
- 77 Makkai Sándor: *Holttenger*, IX. fejezet

## A magyar baptista ifjúság néhány jellemzője és missziológiai kérdései

Írásunk egy 2016-os egyházsociológiai felmérés eredményeinek ismertetése a magyar baptista fiatalok hitéletének jellemzőiről. A tanulmány helyzetképet próbál felmutatni a 15–29 éves korosztály lelki állapotáról, szükségéről, döntési mechanizmusairól, társadalmi szerepvállalásáról. Az eredmények haszonnal forgathatók hasonló kutatások számára, illetve a korosztállyal való foglalkozásban. A tükörbe nézés arra is lehetőséget ad, hogy általa pozitív irányú változások is kialakulhatnak. Ezért írásunk kísérletet tesz missziológiai értékelésre is, ezen belül a jelenlegi helyzet néhány felmerült kérdésének vizsgálatára és a jövő lehetőségeinek jobb kiaknázásának érdekében egy fajta stratégiai szemlélet felvázolására.

Our paper describes the results of a 2016 church sociological survey on the characteristics of the faith of Hungarian Baptist Youth. The study tries to present a picture of the mental state, needs, decision-making mechanisms and social role of the 15–29 age group. The results can be useful for similar research and also in dealing with the above mentioned age groups. Self-evaluation also provides an opportunity for positive changes to take place. Therefore, our paper also attempts to make a missionary assessment thus including the examination of some of the issues that have arisen in the current situation. Beside, it outlines a kind of strategic approach in order to exploit the potential of the future better.

### Bevezetés

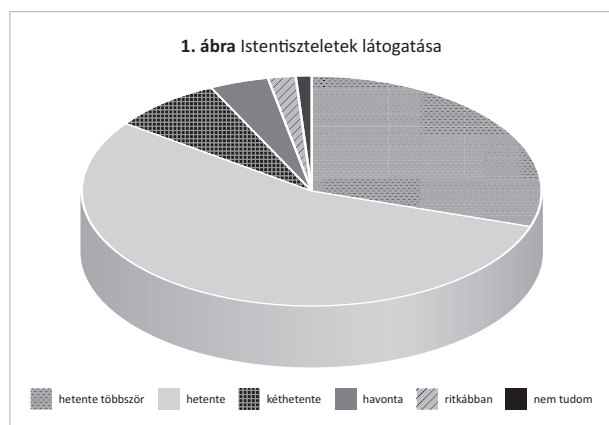
„...Európa mai szellemi, spirituális környezetét a modernitás és a posztmodernitás határozza meg, ami kétségbe vonja a kereszténység igazságra támasztott igényét, így

nemcsak a keresztény hit, de az ember is krízisbe kerül”<sup>1</sup> – ahogyan Bodó Márta megfogalmazta. Ebben a környezetben különösen is aktuális és érdekes kérdés a magukat baptista fiataloknak vallók hithez, társadalomhoz, családhoz és a munka világához való hozzáállását vizsgálni. Ez

történt 2016-ban egy hosszabb előkészítés után, amelyben részt vett Kocsis-Nagy Zsolt és Székely Levente is. A felmérés egy online kérdőíven jutott el a baptista ifjúságokhoz, ahol a helyi ifjúsági vezetőt kértük a kitöltési lehetőség hirdetésére. Ennek eredményeként 611 válasz érkezett, sajnos a kérdőív végére, főleg a demográfiai adatokhoz kapcsolódóan a választ megtagadók száma nőtt. Legutóbb 2003-ban volt hasonló méretű ifjúság felmérés a baptista fiatalok között. Akkor 856 fiatal töltötte ki a kérdőívet.<sup>2</sup> A felmérés és az elemzés alkalmat és lehetőség ad arra is, hogy az eredményeket megvizsgáljuk néhány missziológiai szempont alapján. Miért fontos ez? Tomka Miklós, aki a legelismertebb magyar vallásszociológus volt a rendszerváltást követő két évtizedben, rámutatott arra, hogy az adatok vizsgálatának, elemzésének haszna az, hogy növeli a döntési szabadságot, döntési alternatívákat ad például a vezetőknek.<sup>3</sup> Így a vizsgálat hozzásegíthet minket ahhoz, hogy amikor a gyülekezetek a 15–29 éves korosztály szükségzeit, igényeit, jellemzőit jobban meg szeretnék érteni, akkor ezután megfelelőbb, relevánsabb szolgálati, vezetői és gyülekezeti tervek, stratégiák születhessenek a feljük vezethető szolgálatokban.

## A baptista fiatalok lelki élete

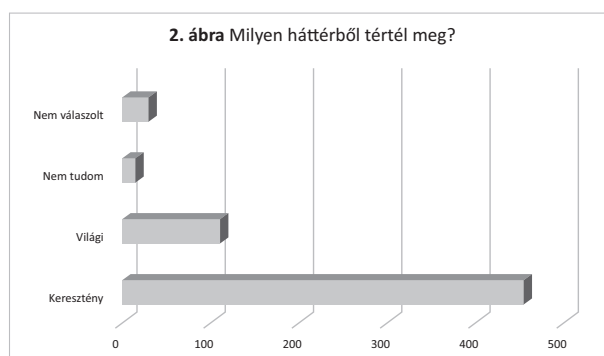
Egy olyan társadalomban, ahol a vallással és hittel kapcsolatos kérdések szenzitivitása egyre inkább nő, a magukat baptistának valló fiatalok között érdemes megnézni a lelki életükkel kapcsolatosan néhány szempontot. A magyar ifjúságkutatás nagymintás 2012-es kutatása azt mutatja, hogy a fiatalok 4%-a jár hetente vagy hetente többször templomba, míg a 15–29 közötti korosztály 46% soha nem jár.<sup>4</sup>



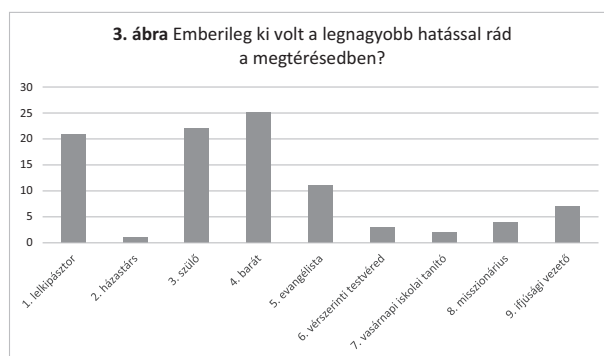
A 2016-os ifjúságkutatás felhívja a figyelmet arra, hogy a vallásos szocializáció egyik legfontosabb mutatószáma a vallási szertartásokon való megjelenések gyakorisága. A 15–29 évesek 4%-a jár legalább heti gyakorisággal valamilyen egyházi szertartásra, további 5% pedig havonta vagy havonta néhányszor látogat esküvőktől, temetésektől, családi eseményektől eltekintve vallási szertartásokat. Ezzel szemben közel a fiatalok fele sohasem jár ilyen rendezvényekre, 18% pedig éves gyakoriságnál is ritkábban látogat egyházi eseményeket.<sup>5</sup> Ezen adatok után kifejezetten pozitívnak számít, hogy a kérdőívet kitöltők között a válaszadók

54% legalább hetente eljár istentiszteletre, 29% pedig hetente többször is részt vesz istentiszteleteken. Ide kell értenünk az ifjúsági istentiszteleteket is, jól látható ez az állapot az 1. ábrán is. Általánosságban elmondható, hogy a magyar baptista közösség ifjúságának egyik sajátossága a tudatos döntés fontossága és ehhez mérten az erős gyülekezeti kötődés, amely a különféle gyülekezeti rendezvények látogatásában is megnyilvánul. Ugyanakkor egy érdekesség, hogy a válaszadók 7% havonta, vagy csak ritkábban jut el a közösségbe. Nyilván ilyen módon a gyülekezeti kötődés kevésbé erős.

Valószínűleg tovább árnyalja a képet, hogy milyen háttérből érkezett az adott személy a baptista közösségbe. A Magyarországi Baptista Ifjúsági Misszió (MABIM) szempontjából jelentősnek mondható azon adat is, hogy milyen háttérből érkező fiatalok elérését tudja megtenni. A válaszadók 74,1% keresztény háttérből érkezett (455 fő), ami jól mutatja, hogy azokat éri el elsősorban, akik valamiféle keresztény háttérrel már rendelkeznek a szülők, nagyszülők révén, ezt mutatja a 2. ábra.



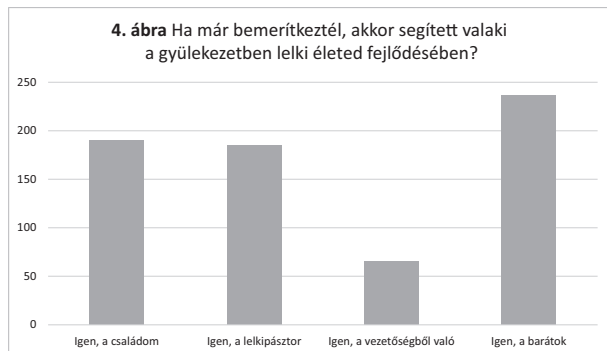
Rendkívül fontos visszajelzés, hogy a megtérésig vezető úton ki az, aki emberileg a legnagyobb hatással van egy adott illetőre. A baptista fiatalok több személy közül választhattak.



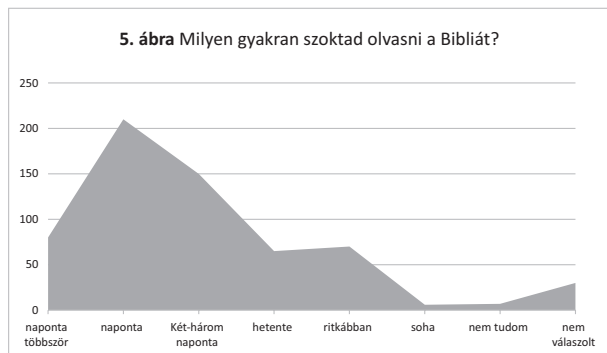
A megkérdezettek legnagyobb része, 25,1% a barátokat jelölte meg. Az ifjúsági korosztályban a kortárscsoport jelenti a referenciacsoportot, vagyis a hatása jelentős. Az ifjúsági munka és a jövő szempontjából fontos, hogy mennyire tudnak a fiatalok a baptista közösségen belül mély kapcsolatokat kialakítani. A fiatalok megtérésében a másik hangsúlyos szerepet a szülők viszik, a válaszadók 22,3% jelölte meg őket, mint akiknek döntő hatásuk volt a megtérésükben. Ezek után következnek a lelkipásztorok 21,3%-

kal. Ebből látszik, hogy ha a barátok, szülők és a lelkipásztor hatása összeadódik és nem kioltja egymást, eredményes missziót tud folytatni egy-egy helyi közösség.

A baptista gyakorlat szerint a megtérést a bemelegítés követi. A gyakorlati ifjúsági munkában felmerül a kérdés, hogy a bemelegítés után kitől számíthat és kaphat segítséget egy-egy fiatal. Megkérdeztük, hogy kitől kapott segítséget a fejlődésben, több személyt és csoportot is meg lehetett jelölni. Az eredmény ugyanazt mutatja, hogy a barátok, szülők és a lelkipásztor segít a leginkább a lelki életben való fejlődésben, igaz, többek megjelölték a vezetőket is egy-egy gyülekezetben (4. ábra).



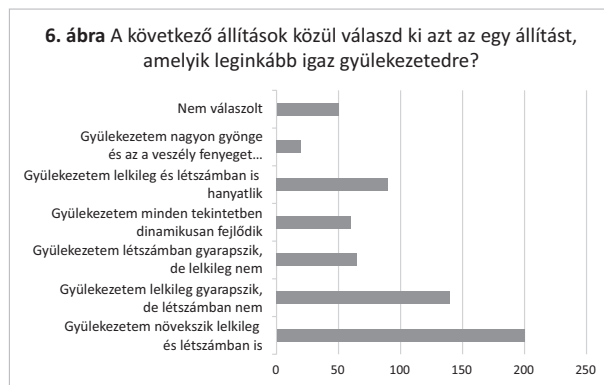
Ez a „lelki érettség” vagy „életszenség” azonban a „válásosságnak” (vagy még helyesebb hitnek mondani) már olyan érett megnyilvánulási formája, amely döntően egy hosszadalmas lélektani folyamat, egy kiteljesedő, kivirágzó személyiségfejlődés következménye lehet. Ehhez azonban nélkülözhetetlen a Biblia alapos ismerete. Fel kell tennünk a kérdést, hogy milyen gyakran olvasnak Bibliát a baptista fiatalok. Az ezen kutatásban részt vevők döntő része naponta olvassa a Bibliáját (5. ábra).



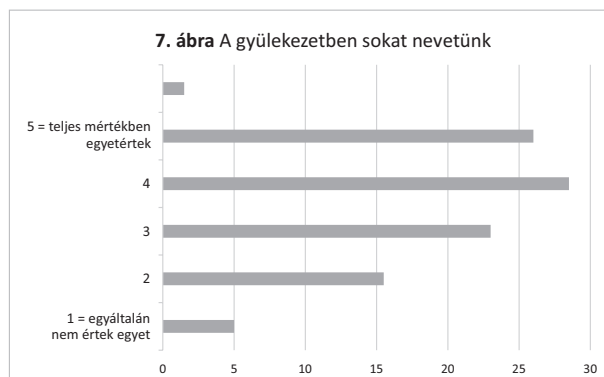
További kutatást igényel a bibliavetés hogyanja. Azaz milyen platformon, mennyi ideig, milyen szakaszokat olvasnak. Nyilván egyre elterjedtebb a különféle elektronikus eszközök használata.

„Legyetek az igének cselekvői, ne csupán hallgatói, hogy be ne csapjátok magatokat.” (Jak 1,22) A bibliavetésből kell következnie a helyes életgyakorlatnak. Erre nézve egyetlen pozitív példát hoznánk a kutatásból az adakozás témakörében. A baptistákra világszerte jellemző, hogy a gyülekezeteket saját adományaikból tartják fenn. „Szabad államban szabad egyház!” Ennek pedig az önfenntartó gyülekezetek az alapjai. A megkérdezett fiatalok 65,5% szokott

adakozni, ami alapvetően pozitívnak mondható és biztató a jövőre nézve. Minél kisebb egy közösség, annál nagyobb a jelentősége az egyéni hozzájárulásnak. A képet árnyalja a megkérdezett fiatalok gyülekezetről alkotott képe. 201 fiatal látja úgy, hogy a gyülekezete lelkileg és létszámban is növekszik, 56-an kifejezetten dinamikusnak látják a növekedést (6. ábra).



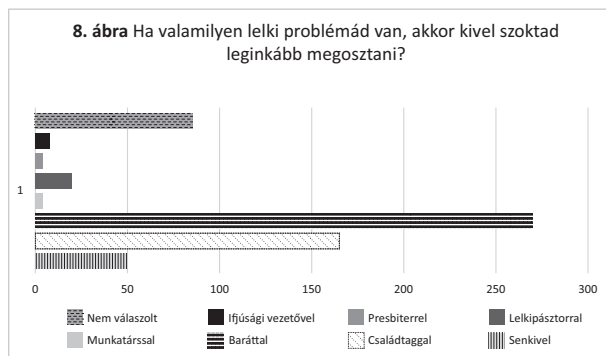
Mi áll ezen adatok mögött? Elmondható, hogy azok, akik így látják gyülekezetüket, városokban élnek. Míg 15-en kifejezetten veszélyesnek ítélik meg a helyzetet, már ami a gyülekezet létét illeti, ugyanis a megszűnés fenyegeti őket. Ők jórészt kisebb településeken élnek. Ehhez mérten a gyülekezetekkel való elégedettség is megjelenik a fiatalok között. A válaszolók 70,6% jól, illetve kifejezetten jól érzi magát a gyülekezetben.



Ezt támasztja alá a 7. ábra is. A kérdés az volt, hogy mennyire igaz az az állítás, hogy sokat nevetnek a gyülekezetben. Egy 1–5 közötti skálán jól látható az eredmény százalékos megoszlása. Amennyiben a vezető feladatát úgy értékeljük, mint légkörteremtés vagy lehetőségteremtés, akkor a nevetés, mint a jókedv és az öröm megjelenése kifejezetten jó képet mutat. Christian A. Schwarz A gyülekezet természetes fejlődése című könyvében említi a szeretetteljes kapcsolatknál, hogy a gyülekezetben lévő jókedvnek milyen fontos szerepe van a növekedés és a gyülekezeti egészség szempontjából.<sup>6</sup> Az ifjúsági munkában a gyülekezeti légkör megtartó erejének egyik jele lehet, ha a jókedv is megjelenik. Nyilván nem arról van szó, hogy túlzásba vitt módon valamiféle stand-up comedy történik, hanem sokkal inkább arról, hogy a szeretetteljes kapcsolatokban lehet együtt sírni és együtt nevetni is.

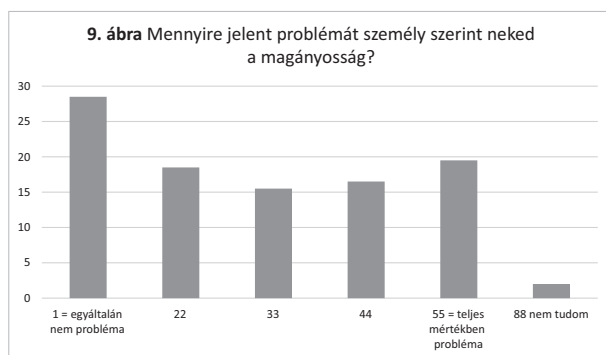


Mindenesetre úgy látszik, hogy a jókedv mutat összefüggést a gyülekezet megítélésével kapcsolatban is.



A 8. ábra kifejezetten fontos a lelkigondozás szempontjából. Fentebb már jeleztük, hogy a kortárs csoport jelentős hatása figyelhető meg nemcsak a megtérésnél, hanem a lelki érettségben való növekedésben is. A legnagyobb különbséget azonban a probléma megbeszélésénél láthatjuk. A válaszadók közel fele a barátjával beszél meg a problémáját, aztán a családdal. Érdekes módon sokan érzik úgy, hogy nincs kívül, vagy nem akarják senkivel megbeszélni a gondokat.

A vártnál kevesebben jelölték meg a lelkipásztort, akit megkeresnének egy-egy lelki problémával. Mi lehet ennek az oka? Hogyan lehet ezen segíteni? Ezek a kérdések további kutatásra várnak. Érdeemes tisztázni a lelkipásztor szerepét és azt is, hogy megvannak-e a megfelelő csatornák, amelyeken keresztül segítséget lehet kérni. Van-e ennek kultúrája egy-egy gyülekezetben? Vagy éppen „ciki” még a lelkipásztortól is segítséget kérni? Egy-egy nehéz helyzetben az egyedül maradás felerősítheti a magányosság érzését. A baptista fiatalok pedig a magányosságot jelölték meg a mai fiatalok egyik legjelentősebb problémájának. Ami ennél nagyobb kihívásokat rejt magában, hogy nemcsak úgy általánosan látják problémának, hanem őket magukat is érinti. A válaszadók 35,7% jelezte, hogy neki kifejezetten problémát okoz. Miért? – adódik a kérdés, amely további vizsgálatra szorul.



A tapasztalat azt mutatja, hogy azok érzik magukat magányosnak, akik egy kisebb ifiben egyedül vannak. Nincs korosztályuk, keresztény barátjuk a gyülekezetből. Másodszer azok is sokszor küzdenek a magánnyal, akik továbbtanulás vagy munka miatt kénytelenek kilépni a megszokott környezetükből, és nehezen tudnak egy már

meglévő gyülekezethez csatlakozni. Különösen is jelentős kihívásokkal szembesül az a fiatal, aki Budapestre érkezve, a „bőség zavarával” találkozva egyik gyülekezetből a másikba megy, megnehezítve ezzel saját maga számára is a kapcsolódást. A sokféle közösség közötti választási lehetőség nem is tűnik egyszerűnek. Harmadszor meg kell említeni a „társas magányt” is. A fiatalokat is érinti, hogy egy közösség perifériájára kerülnek, és nem találnak a maguk számára társaságot. Ezen gondolatok további kutatást indukálnak, hiszen közösségünk elemi érdeke, hogy ne csak értsük a problémát, hanem valódi megoldással tudjunk előállni.

Ugyanakkor jó hírt jelent a Magyarországi Baptista Egyház szempontjából, hogy az elmúlt időszakban pozitív irányú változások történtek a baptista identitáshoz való ragaszkodás terén. A megkérdezettek 58,5%-ának kifejezetten fontos a baptizmus.

A posztmodern világban élő mai fiatalok közül arra a kérdésre, hogy hisznek-e a csodákban, 328-an (53,4%) válaszoltak határozott igennel. Miért olyan fontos ez? A kereszténységben belüli különféle irányzatok igyekeznek a bibliai csodák létét tagadni, hitelteleníteni. A baptista hitvallás és gondolkodás központi részét képezi a Biblia tekintélyének elismerése és az ehhez való ragaszkodás. Ebből táplálkozik a bizonyágtétel, vagyis annak megvallása, hogy Jézus a Krisztus. Éppen ezért nem is meglepő, hogy a válaszadók kétharmadának nem okoz megvallania a hitét. Ez missziói szempontból pozitív reménykedésre ad okot.

További érdekesség, hogy a megkérdezettek közül arra a kérdésre, hogy hisznek-e a horoszkópban, a valid válaszadók 88,7% adta a „határozottan nem hiszek benne” választ.

## Társadalmi szerepvállalás és társadalmi kérdések

Nincs könnyű helyzetben az a szülő, aki szeretne gyermekének segíteni a pályaválasztásban. A baptista közösségen belül végbemenő változások ugyanakkor azt mutatják, hogy egyre nagyobb szükség van ilyen irányú segítségre is. A fiatalok számára ugyanis fontos a karrier. Ez pedig a mobilitás kérdését jelentősen meghatározza. Nemcsak a hosszabb-rövidebb külföldi tanulás és munka kérdését veti fel, hanem a határokon belüli mozgásokat is. Mert egy kisebb gyülekezet szempontjából nincs lényeges különbség, hogy külföldre vagy az ország egy másik szegletébe távozik-e az adott illető. Egy másik aspektusát jelenti ennek a kérdésnek a baptistákra olyan jellemző „önkéntes szolgálat”. Tulajdonképpen az önkéntességre épül nagymértékben egy-egy helyi gyülekezet élete. Akinél azonban a karrier kiemelkedő helyre kerül, annak jóval kevesebb ideje lesz a szolgálatra. Tanulgatni kell jó választ adni erre a kérdésre is. A szocializmus idején a baptisták jó részének ugyanis nem volt lehetősége jelentős karriert befutni. Ma azonban többek között éppen a gyülekezetben is megszerzett képességek (pl. magas érzelmi intelligencia, közönség előtti kiállítás, csapatmunka stb.) igen magasán értékelték a munkaerőpiacon. Vagyis megnyílt a lehetőség jelentős karriert befutni. Hogyan lehet a munkát és a magánéletet

egyensúlyban tartani? Hogyan lehet a munkát és a szolgálatot megfelelően beépíteni egy hívő ember életébe? Olyan kérdések ezek, amelyekre fontos lesz a közeljövőben megfelelő válaszokat adni.

A politika tekintetében jól látható, hogy alapvetően inkább nem foglalkoznak vele a válaszadók. Ennek hátterében az egyébként is apolitikus fiatalság állhat, azonban ez is további kutatást igényel. Mennyire van ott a politikából való kiábrándulás?

## Missziológiai kitekintés

David J. Bosch szerint „a misszió az Isten missziója (*missio Dei*), amely magába öleli az egyházak missziós programjait (*missiones ecclesiae*). Az egyház missziója folytonos megújulásra és újraértelmezésre szorul.”<sup>7</sup> Vagy másképpen, ugyanott „a misszió egészen egyszerűen a keresztények részvétele Jézus felszabadító missziójában, mindent feltéve egy olyan jövőre, amelyet a tapasztalat meghazudtolni látszik. E közösség tanúságtételében Isten szeretetének örömhíre testesül meg az egész világ javára.”

Ilyen értelemben a gyülekezet ma világszerte szembesül azzal a ténnyel, hogy küldetése van a fiatal korosztály felé is. Ez a korosztály folyamatos döntéshelyzetben van. A fiatal korban meghozott döntések Isten mellett, általában egész élethosszig tartó gyümölcsöző keresztény életet eredményezhetnek, amely multiplálhatja Isten áldásait a hitvalló fiatal élete által mások felé is, az eklézsia és annak missziójára nézve is. Megállapítottuk fentebb, hogy a magyar baptista közösség ifjúságának egyik sajátossága ez a tudatos döntés fontossága, a személyes elkötelezettség a hit és a közösség mellett. Összhangban áll ez és aláhúzza megfigyelésünk Tomka Miklós azon kijelentését, hogy a modern korról beköszöntött, (vallásszociológiai értelemben) a „keresztény társadalom” utáni korszak, melynek jellemzője a személyes döntésen, meggyőződésen alapuló vallásosság. Tomka szerint ennek a fajta vallásosságnak „minden bizonnyal inkább van helye a „keresztény társadalom” utáni körülmények között, mint a „keresztény társadalom”-ban”.<sup>8</sup> Természetesen ez a fajta gyülekezetbe tagozódás baptista gyülekezetekben alapfeltétel a megtérés és a hitvalló kereszttség miatt, de általánosságban is elmondható, hogy Magyarországon az elköteleződésen, tudatos döntésen alapuló hit, egyre nagyobb arányban jellemzője más egyházak fiatal korcsoportjainak vallásosságának is. A társadalmi okokat így magyarázza Tomka: „a vallási gondolkodást és viselkedést összefoglaló rendszer kötelező ereje viszont valóban lecsökkent”, utalhat itt arra is, hogy például valaki azért jár csak gyülekezetbe, mert a szülei küldik. Majd így folytatja, „a jelen korban ellenben a vallás szabad választás tárgyává válik.”<sup>9</sup>

Láthattuk az adatokból, hogy a válaszadók 74,1 százaléka keresztény háttérrel érkezett (455 fő), de jelentős azoknak a száma is (kb. 100 fő), akik úgy értékelték magukat, hogy a „világ”-ból tértek meg. Rámutat ez a viszonylag magas arány arra (kb. 16,3%), hogy vannak olyan nem hívő fiatalok, akik számára ezek a baptista ifjúsági csoportok, vagy gyülekezetek komoly vonzerőt jelentettek. Mely vizsgált faktorok lehettek számukra olyan erősek, hogy elmoz-

dították a világnézetüket egy teljesen ellentétes pontra és abban tovább segítették?

Elsőként, a vizsgálatból kiderült, hogy a barátok (25,1%), a lelkipásztorok (21,3%) és az evangélista és ifjúsági vezető (kb. 11% és 7%) adhatta azt a komoly hatást, vonzerőt, amely átbillentett egy nem hívő fiatalot a hit irányába. Missziói szempontból ráirányítja figyelmünket ez arra, hogy nem csupán az evangélium és az ige hirdetése (kérügmá) a gyülekezet feladata, hanem fontos a személyes, baráti, befogadó személyes kapcsolat kialakítása, a lelkipásztori törődés és segítség kifejezése a nem hívő fiatalok irányába. Fordítva is igaz lehet, hogy nem elég a barátságos viszony és a lelki gondoskodás, hanem szükséges az evangélium igazságaival való szembesülés, megismertetés is, melyet hatékonyan és erőteljesen képes egy evangélista vagy ifjúsági vezető a fiatalok nyelvezetén átadni és életváltató döntésre hívni őket.

Árnyalja ezt a képet az a kérdéspontról, mely rámutatott arra, hogy a lelkipásztort relatíve ritkán keresik meg a saját problémájukkal a fiatalok, itt is inkább a közelben lévő barát az, aki segíteni tud. Mi is akkor a lelkipásztor feladata? Tettünk fel korábban egy tovább vizsgálandó kérdést. Gyakorlati missziói szempontból egy gyülekezet lelki vezetőjének (itt lelkipásztor) felelőssége véleményünk szerint az, hogy a keresők számára olyan lelki növekedési környezetet biztosítson, amelyben a tagokat el tudják juttatni arra a pontra, hogy érett hívőként beléphetnek a szolgálók, a feladatokat felvállalók sorába, ahogy Pál apostol az Efézusi levelében kifejtette (Ef 4,11–16).<sup>10</sup> Ebben világszerte láthatunk modelleket, gyülekezeti missziói stratégiákat, amelyek megismerése, tanulmányozása, helyi kontextusban való kipróbálása segíthetik a gyülekezetek vezetőit abban, hogy felépíthessenek egy-egy fejlődési útvonalat például a gyülekezetbe járó fiatalok számára. Ilyen például a Steiner József által vizsgált Céltudatos Gyülekezet koncepció képzési programja.<sup>11</sup>

Alátámasztja a fiatalok fejlesztésének szükségességét a második érvünk is a vizsgálat alapján, hogy ha már egy nem hívő fiatal döntést hozott a hittel kapcsolatban, akkor, ahogy láttuk szintén a baráti közösség, a lelkipásztor, valamint itt már a gyülekezet vezetői is segítik a döntésében való megmaradásban. Valószínűsítjük, hogy náluk a szülői támogató szerepet (mely a hívő családban felnőtt fiatalokat továbbra is jellemzik) szintén a hívő barátok és a lelki szolgálattévők adhatják, hiszen nem hívő háttérrel jelöltek meg. A tanítvánnyá tétel során szükséges tehát a baráti közösség, a megfelelő tanítás, a fiatal pásztorálása és növekedésben való segítése, a prófétai bátorítás és támogatás, és a szolgálatra való betagozódás, a küldetés felfedezésének segítése is. Komplex feladat, amelyet legtöbb esetben egy lelkipásztor, megfelelő szolgáló társak hiányában kevésbé tud ellátni.

Ahhoz, hogy a missziós gyakorlatban ez megvalósítható lehessen, segítséget jelenthet saját missziói stratégia megalkotása az egyházban és a gyülekezetben. Mit is jelent ez, röviden? A stratégiakészítés hatékony eszköz abban, hogy felkészültebben, strukturáltabban átláthassa egy vezetőség, gyülekezet vagy egyház azt, hogy jelenleg hol áll, hogy mi a víziója (látás, jövőkép) és hogy ahhoz milyen úton, milyen gyakorlati lépésekkel tudna elérni. (10. ábra)

10. ábra Missziói stratégia sematikus rajza



Ebben a tervező folyamatban nagy segítséget nyújtanak az ehhez hasonló egyház- vagy vallásszociológiai felmérések, de itt fel nem sorolt más segédtudományok vagy vizsgálódások is, a jelen folyamatainak, jövőbe mutató tendenciáinak jobb megismerésében több területen is. Így segíthet, többek között:

1. A célcsoport(ok) megismerésében.
2. A társadalom vagy célcsoport vallásossági változásainak megértésében.
3. Merre tartanak a folyamatok.
4. A gyülekezet akadályainak, korlátainak, de lehetőségeinek, forrásainak, erősségeinek a felismerésében is (SWOT analízis).
5. Jövőkép felvázolásában.

A Biblia olvasás gyakorisága, az adakozási szokások feltérképezése, milyen a gyülekezetük növekedése, a gyülekezeti légkör leírása, a magányosság jelenségének vizsgálata, a baptizmus fontosságának kérdése, a csodákban való hit megléte, a személyes bizonyosság(tanúság)tétel meglétére való rákérdezés, mind-mind finomíthatják a megfelelőbb helyzet felismerését és a nem túlzó és nem is kicsinyhitű jövőkép megfogalmazását. Szükségesnek véljük így a fiatalok elérésének céljából, hogy a gyülekezetek tagjai felismerjék saját küldetésüket a környezetükben, hogy abban megerősödjének, felismerjék szerepüket, helyüket egy-egy gyülekezeti missziós elképzelés, terv, stratégia előkészítésében és annak megvalósításában.

## Befejezés

Ezen írás csak néhány jellemzőjét és annak egy fajta missziói kitekintését tudja bemutatni a kutatásnak. A kutatóknak, lelképásztoroknak és ifjúsági munkásoknak azonban ezen adatok bőven rejtenek feladatokat és kihívásokat. Egy átalakuló és változó társadalomban a baptista ifjúsági misszió is változásokon megy keresztül. Fontosnak tartjuk, hogy ne csak kövessük a változásokat, hanem ahol lehetőségünk van, ott pozitív irányba segítsük őket. Azzal is tisztában vagyunk, hogy nem minden változás hoz magával fejlődést. Ugyanakkor tudjuk, hogy a fejlődés minden esetben változással jár.

*Bacsó Benjámin – Jóföldi Szilárd Amadé*

## BIBLIOGRÁFIA:

Bauer Béla, Pillók Péter, Ruff Tamás, Szabó Andrea, Szanyi F. Eleonóra, Székely Levente: Magyar Ifjúság Kutatás 2016 első ered-

ményei, szerk.: Székely Levente, Szabó Andrea, Új Nemzedék Központ, 2016, 1–100 p, [http://www.ujnemzedek.hu/sites/default/files/magyar\\_ifjusag\\_2016\\_a4\\_web.pdf](http://www.ujnemzedek.hu/sites/default/files/magyar_ifjusag_2016_a4_web.pdf) (2020.05.08.)

Biblia, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2003

Kocsis-Nagy Zsolt: Ifjúsági helyzetkép 2003, A Magyarországi Baptista Egyház ifjúsági missziója, In: Szolgatárs, 2004/1, 29–45 p.

Bodó Márta: A keresztény hit szerepe. Vigília (2013/2), 103–112 p.

Bosch, David J.: Paradigmaváltások a misszió teológiájában, Harmat – Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, Budapest, 2015, 1–542 p.

Tomka Miklós: Vallás és társadalom Magyarországon, (tanulmányok), Loisir Kft, Bp, PPK BTK Szociológiai Intézet, Piliscsaba, 2006, 1–324 p.

Tomka Miklós: A „keresztény társadalom” vége, és ami utána következik. In: Vallás a keresztény társadalom után, Tanulmányok Tomka Miklós emlékére, szerk.: Földvári Mónika, Nagy Gábor Dániel, Belvedere Meridionale, Szeged, 2012, 1–327 p.

Tomka Miklós: Vallásszociológia. II. fejezet 4. pont alatt: Mi a szociológia: tudomány, ideológia vagy manipuláció?, [http://www.tavas56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka\\_1.htm](http://www.tavas56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka_1.htm) , (2020. 05. 08.)

Rosta Gergely: Hit és vallásgyakorlat. In: Magyar Ifjúság 2012, Szerk.: Székely Levente, Kutatópont, 2013, 316–330 p, [http://kutatopont.hu/files/2013/09/Magyar\\_Ifjusag\\_2012\\_tanulmanykotet.pdf](http://kutatopont.hu/files/2013/09/Magyar_Ifjusag_2012_tanulmanykotet.pdf), (2020.05.08.)

Schwarz, Christian A.: A gyülekezet természetes fejlődése. BMSZ, Jánoshalma, 1998, 1–127 p.

Steiner József: A missziói elmélettől a gyakorlatig, A Céltudatos Gyülekezet Mozgalom missziológiai elemzése és magyarországi alkalmazhatóságának vizsgálata. Doktori Értekezés, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, 1–312 p, [https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/259425/steiner\\_jozsef\\_disszertacio\\_2018\\_titkosított.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/259425/steiner_jozsef_disszertacio_2018_titkosított.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (letöltés: 2020.05.08.)

## JEGYZETEK

- 1 Bodó Márta: A keresztény hit szerepe. Vigília (2013/2), 103–112, 108. p.
- 2 Kocsis-Nagy Zsolt: Ifjúsági helyzetkép 2003, A Magyarországi Baptista Egyház ifjúsági missziója, In: Szolgatárs, 2004/1, 29–45 p.
- 3 Tomka Miklós: Vallásszociológia. II. fejezet 4. pont alatt: Mi a szociológia: tudomány, ideológia vagy manipuláció?, [http://www.tavas56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka\\_1.htm](http://www.tavas56.hu/szombat/vallasszociologia/tomka_1.htm) , (2020. 05. 08.)
- 4 Rosta Gergely: „Hit és vallásgyakorlat”, In: Magyar Ifjúság 2012, Szerk.: Székely Levente, Kutatópont, 2013, 316–330 p, 319. p, [http://kutatopont.hu/files/2013/09/Magyar\\_Ifjusag\\_2012\\_tanulmanykotet.pdf](http://kutatopont.hu/files/2013/09/Magyar_Ifjusag_2012_tanulmanykotet.pdf), (2020.05.08.)
- 5 Bauer Béla, Pillók Péter, Ruff Tamás, Szabó Andrea, Szanyi F. Eleonóra, Székely Levente: Magyar Ifjúság Kutatás 2016 első eredményei, szerk.: Székely Levente, Szabó Andrea, Új Nemzedék Központ, 2016, 1–100 p, 74–76 p, [http://www.ujnemzedek.hu/sites/default/files/magyar\\_ifjusag\\_2016\\_a4\\_web.pdf](http://www.ujnemzedek.hu/sites/default/files/magyar_ifjusag_2016_a4_web.pdf) , (2020.05.08.)
- 6 Christian A. Schwarz: A gyülekezet természetes fejlődése. BMSZ, Jánoshalma, 1998, 1–127 p, 37. p.
- 7 David J. Bosch: Paradigmaváltások a misszió teológiájában, Harmat – Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, Budapest, 2015, 1–542 p, 473. p.
- 8 Tomka Miklós: A „keresztény társadalom” vége, és ami utána következik, In: Vallás a keresztény társadalom után, Tanulmányok Tomka Miklós emlékére, szerk.: Földvári Mónika, Nagy Gábor Dániel, Belvedere Meridionale, Szeged, 2012, 1–327 p, 310. p. Előadásában azt állítja, hogy az úgynevezett „keresztény társadalom”-nak, amit ő a kereszténység társadalmi megvalósulásának jellemez, az 1960-as évekkel vége van. A Christendom angol kifejezésre más megfelelő magyar szót nem találtak a magyar vallásszociológusok.
- 9 Tomka Miklós: Vallás és társadalom Magyarországon, (tanulmányok), Loisir Kft, Bp, PPK BTK Szociológiai Intézet, Piliscsaba, 2006, 1–324, 262. p.



10 Biblia, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2003, Efézus 4,11–16: „És ő „adott” némelyeket apostolokul, másokat prófétáku, ismét másokat evangélistáku vagy pásztorokul és tanítóku, hogy felkészítse a szenteket a szolgálat végzésére, Krisztus testének építésére, míg eljutunk mindnyájan a hitnek és Isten Fia megismerésének egységére, a felnőttkorra, a Krisztus teljességét elérő nagykorúságra, hogy többé ne legyünk kiskorúak, akik mindenféle tanítás szelében ide-oda hányódnak és sodródnak az emberek csalásától, tévútra csábító ravaszságától; hanem az igazsághoz ragaszkodva növekedjünk fel szeretetben mindenestől őhozzá, aki a fej, a Krisztus, akiből az egész test egybeilleszkedik és összekap-

solódik a különféle ízületek segítségével úgy, hogy minden egyes tagja erejéhez mérten közösen munkálja a test növekedését, hogy épüljön szeretetben.”

11 Steiner József: A missziói elméletől a gyakorlatig, A Céltudatos Gyülekezet Mozgalom missziológiai elemzése és magyarországi alkalmazhatóságának vizsgálata. Doktori Értekezés, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, 1–312 p., Céltudatos Gyülekezet koncepció és képzési program röviden: 91–98 p., [https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/259425/steiner\\_jozsef\\_disszertacio\\_2018\\_titkosított.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/259425/steiner_jozsef_disszertacio_2018_titkosított.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (letöltés: 2020.05.08.)

## A neoprotesztánsok és a nemzetközi egyházi szervezetek kapcsolata

Az elmúlt száz év globális léptékű társadalmi változások időszaka volt. A napjainkra 500 millió neoprotesztáns/pünkösdi expanzió a jelenben is zajló demográfiai robbanással párosulva teljesen megváltoztatja a kereszténység arculatát és annak belső szerkezetét. Ez a folyamat komoly kihívás és stratégiai döntések elé állítja a nemzetközi egyházi szervezeteket is. A neoprotesztánsok és a nemzetközi egyházi szervezetek történeti áttekintése megalapozza a trendkutatási megközelítést. A közöttük levő kapcsolat rávilágít a valláshoz és biztonságához köthető aktuális legitimációs, kooperációs, illetve biztonsági kihívásokra és megoldásokra.

The last one hundred years have been a period of enormous social change on a global scale. The ongoing expansion of 500 million Neo-Protestants/Pentecostals together with the demographic explosion has been changing the image of Christianity and its internal structure completely. This process poses a serious challenge for the international church organizations and raises the need for strategic decisions. The historical review of Neo-Protestants and international church organizations lays the foundation for trend research. The relationship between the two discussed entities highlights the current challenges and solutions of legitimacy, cooperation, and security related to the field of religion and security studies.

### Bevezetés

A következőkben a neoprotesztáns egyházak és a nemzetközi egyházi szervezetek rövid, alapkutatásszerű bevezetésére kerül sor. A dolgozat elvi kereteit a vallás és biztonság módszertani kérdései adják. A 2000-es évektől a nemzetközi kapcsolatokban a vallás viszonyában jelentős változás állt be. Az új nexussal<sup>1</sup> járó paradigmaváltás a nemzetközi egyházi szervezeteket is érinti. A kereszténységben zajló globális folyamatok pedig, még egyet csavarva az addigi struktúrán, újabb kihívás elé állítják ezek szereplőit. A demográfiai, világrendbeli, civilizációs és társadalmi folyamatokat figyelve, a vallás és biztonság kérdése megkerülhetetlen lesz az elkövetkező években, évtizedekben (2030–2050), soha nem látott kihívás elé állítva a nemzetközi egyházi szervezeteket. Ez adja a munka aktualitását.

Módszertani szempontból a korlátozott keretekhez mérten, a dolgozat a történeti perspektívát alkalmazó trendkutatási megközelítést használja. A trendkutatás legfőbb célja a jövőkép prognosztizálás, számolva több alternatív lehetséges fejlődési iránnyal. A múltbéli adatok összegzésekor a történeti perspektívákra alapozott elemzés a leíró jelleggel túlmutatva, a távlatokra vonatkozó tanulságokat és eredményeket próbálja kikövetkeztetni. A kutatás a feltárás (múlt), az elemző-összegzés (jelen) és az előre látás (jövő) hármasságára fókuszálva a stratégiai tervezést és felkészülést szolgálja.<sup>2</sup>

A továbbiakban ezzel a történeti *pásztyázás* nyújtotta lehetőséggel élve igyekszem tágítani a magyar szakirodalmi horizontot.

### Demográfia és kereszténység

Napjaink demográfiai kihívásai minden biztonságpolitikai vizsgálódás számára egy megkerülhetetlen trend részei. A Föld népességének régióként eltérő változása az azokban zajló vallási folyamatokkal egybevetve iránymutató a biztonság kérdésének szempontjából. Bolygónkat 2017-ben mintegy 7,5 milliárd ember lakta.<sup>3</sup> 2050-re a népesség várhatóan 9,8 milliárdra nő, 2100-ra ez a szám már 11 milliárdra emelkedhet. A legnagyobb kihívást Afrika és Dél-Ázsia igen gyors demográfiai növekedése, továbbá Európa népességének csökkenése és elöregedése okozza. Az afrikai kontinens népessége 1950 óta 5,5-szeresére nőtt, Latin-Amerikáé és a Karib-szigeteké, valamint Ázsiáé és Óceániáé pedig több mint 3-szorosára. Észak-Amerika lakosságának száma mindközben a duplájára emelkedett. A legkisebb növekedést Európa könyvelhette el, mindössze 1,4-szeres gyarapodással.<sup>4</sup> Mivel a demográfiai robbanást megelőző országokban, régiókban és kontinenseken a Pew Research Center<sup>5</sup> alapján erős a vallásos identitás, ez már most globális szinten megváltoztatja a különféle vallások, közöttük a kereszténység

arculatát is. Jelenleg a föld lakosságának 88.2%-a vallásos és 11.8%-a ateista vagy agnosztikus. Ez utóbbi csoport ráadásul csökkenő tendenciát mutat. Jelenleg a legnagyobb vallásos közösséget a kereszténység adja a népesség 32% százalékkal, átlag (2.5) feletti 2.6-os szaporulattal. Második a sorban az iszlám 22.5% részesedéssel, de még magasabb 2.9-es szaporulattal. Még az olyan alapvetően ateistának tekintett országok esetében is, mint Kína már most is a lakosság 5%-a, vagyis 67 millió fő keresztény.<sup>6</sup> Fenggang Yang szerint 2030-ra a folyamatos ébredési hullámoknak köszönhetően Kína fog rendelkezni globálisan a legnagyobb keresztény populációval.<sup>7</sup> Ezek fényében 2050-re különféle mérési statisztikák alapján közel 8.1-8.5 milliárd fő lesz vallásos, melynek legalább egyharmada keresztény.

A keresztény nemzetközi egyházi szervezetek, illetve az ökumené jövőképét azonban nem csak a demográfia trendek, hanem a kereszténységen belül az elmúlt száz évben éppen csak elkezdődött, soha korábban nem látott és méreteket öltő változások ugyanúgy meg fogják határozni. Egyes szakértők egyszerűen csak *pünkösdi robbanásnak* nevezik a jelenséget. Jelen dolgozat szerzője a *pünkösdi* jelző mellett a tágabb *neoprotesztáns* megnevezést is használja, utalva a sokféle ág teológiai, szociológiai gyökerére és sokszínűségére, illetve történelmi kibontakozásának forrásvidékére.

Ha a demográfia sorsszerűsége is jelent, a globális egyház/világegyház, illetve az ökumenizmus jövője a neoprotesztáns (pünkösdi, karizmatikus, déli, földalatti, új-) kereszténységé. 1906-tól, az úgynevezett pünkösdi fordulattól 100 év alatt szint nulláról 380-600 millió főt számláló új-kereszténység született. Katolikus források szerint (is) több neoprotesztáns (pünkösdi-karizmatikus stb.) keresztény van világszerte, mint ortodox (215 M), anglikán (79 M) és lutheránus együttvéve.<sup>8</sup> Mi több, bizonyos statisztikai prognózisok alapján egy nemzedéken belül (2040–2050-ig) az összekereszténység 44–50%-át fogja kitenni a számuk. Azonban ez a szinte felfoghatatlan ütemű neoprotesztáns expanzió (főleg a történelmi felekezetek létszámbeli változásaival egybevetve) szervezeti, strukturális, és nemzetközi érdek- és érték-érvényesítő szinten egyáltalán vagy csak alig tudott kibontakozni, érvényesülni. Természetesen ez a soktényezős helyzet, néhány konkrét okra és együttműködési szintre vezethető vissza, amit a különböző nemzetközi egyházi szervezetek rövid bemutatása után fogunk tárgyalni.

## Egyházi szervezetek

A vallás, az egyházak, s kiemelten ezeknek keresztény felekezetei, illetve az ezeket összekötő nemzetközi szervezetek szerepe megkerülhetetlen a világunkat meghatározó vesztfáliai alapokon nyugvó világrendben. Ezek a nemzetközi egyházi szervezetek a többi nemzetközi szervezet mellett (azokkal együttműködve) részt vesznek a szuverén, független államok rendszerében a biztonságot (is) érintő folyamatok (béke-, háborús és válságreagáló műveletek, humanitárius és karitatív segítségnyújtás, diplomácia) alakításában.

Több ilyen nemzetek feletti státuszú egyházi szervezet is létezik, amelyek között van átfedés, de amelyek bizonyos sajátosságok mentén (teológiai, földrajzi, hatókör, küldetés alapján) mégis jól elkülönülnek egymástól. Ezeket fogom a következőkben röviden ismertetni.<sup>9</sup>

## Európai Egyházak Konferenciája<sup>10</sup>

Európai szemmel nézve az Európai Egyházak Konferenciája (EEK/KEK / Conference of European Churches – CEC) 125 európai tagegyházzal az ökumenizmus jegyében biztosítja a történelmi egyházak európai szintű képviselőit. Képviselteti magát az EBESZ-ben, az EU Intézményeiben, az Európa Tanácsban, és az egyház és társadalom témakörében nyilvánul meg, az egyház egységének láthatóvá tételén keresztül. 1959-ben alakult meg a kelet- és nyugat-európai egyházak között közvetítő szerep felvállalására. Mivel küldetése páneurópai, nemcsak EU-s intézményekkel áll munkakapcsolatban. Fontos értéknek tartja, hogy a vallás, annak megélése által közügygé válik, ennek felvállalása pedig a megbékélés előmozdítását szolgálja. Az Egyház és Társadalom Bizottság (ETB) összekötő testület a 125 tagegyház és az európai intézmények között. Az EEK munkáját az ETB-n keresztül végzi. NGO-ként az Európai Egyházak Konferenciája az ENSZ Gazdasági és Szociális Bizottságának konzultatív státuszú tagja, résztvevői státusszal az Európai Tanácsban is jelen van. Az EBESZ-ben a vallásszabadsági osztály vezetője az EEK képviselője.

## Lutheránus Világszövetség<sup>11</sup>

Az 1947-ben alakult Lutheránus Világszövetség (LVSZ / Lutheran World Federation – LWF) a világ evangélikusságát fogja össze. 138 tagegyháza van összesen 77 országban, és közel 65 millió embert képvisel. 1990-től hat évente nagygyűléseket tart. Egyik erőteljes sajátossága a keresztény-muszlim párbeszéd és megbékélés ügyének a képviselője. Szorosan együttműködik az ENSZ-szel az *emberiségért való szolgálat* (humanitarian service) jegyében.

## Vatikán<sup>12</sup>

Habár az Apostoli Szentszék bizonyos értelemben nemzetközi egyházi szervezet, viszont mivel Vatikánként egyben a világ legkisebb területű állama is, ezért ebből a kettős természetéből eredően jogi értelemben nem tartozik szorosan az általunk vizsgált nemzetközi egyházi szervezetekhez. A lateráni szerződés 1929-ben a Szentszékét Vatikán néven ismerte el, Olaszország területileg semleges és sérthetetlen entitásnak nyilvánítva azt. Európai szintű munkacsoportja az Európai Püspökkari Konferenciák Tanácsa (Council of European Bishops' Conferences – CCEE).<sup>13</sup>

## Egyházak Világtanácsa<sup>14</sup>

Az Egyházak Világtanácsa (EVT / World Council of Churches – WCC ) kapcsán hosszabb bemutatása kerül sor, mivelhogy 347 tagegyházzal az EVT a legnagyobb nemzetközi keresztény egyházi szervezet, melyhez tagegyházaikon keresztül 400 millió ember kapcsolódik.

Az ökumenikus mozgalom kapcsán, már az 1910-es Világmissziói Konferencia (Edinburgh) napirendjén fontos kérdés volt az egyházak szerepe a nemzetközi kapcsolatokban, de az Egyházak Világtanácsának megalakulására 1948-ig várni kellett. A Nemzetközi Missziói Tanács 1946-ban, két évvel az Egyházak Világtanácsának alakuló nagygyűlése előtt megalakította az Egyházak Külügyi Bizottságát (EKB / Commission of the Churches on International Affairs – CCIA). EVT keresztény egyházak szervezete. 1961-óta teológiai alapja a Szentháromság formula. Ugyanezen év az Ortodox Egyház tagságának kezdete. A Római Katolikus Egyház nem tagja, csak megfigyelőként vesz részt a világtanács munkájában.

Megalakulásának kulcs kérdése volt a háborúk kapcsán felmerült biztonsági kihívások áthidalása, olyan nemzetközi intézményeken keresztül, melyek biztosítják a tartós békét. Habár a különböző korszakokban a biztonsági kihívások változtak, az egyház küldetése változatlan. Egyedi karakterével új, értéketemtő színt hozott a sorra megjelenő nemzetközi intézmények sorában. Ennek felismerése érhető tetten abban is, hogy az ENSZ az EVT-t már megalakulásától kezdve meghívta, mint nemzetközi, nem állami szereplőt (NGO) képviselői szinten. Ennek eredménye, hogy mára az EVT a nemzetközi élet komolyan vett szereplője. Külön figyelem illeti a nemzetközi kapcsolatokban, amit kitüntetett figyelemmel kísérek a kormányzó szervek. Missziós küldetése, hogy a diakónián keresztül „emberi családot” alkosson igazságban és békében.<sup>15</sup>

Nemzetközi ügyekben a keresztény egyházak testvéri képviselőjeként lép fel, korlátozott, de karakteres érzékenységgel. Ugyanakkor fontos kritérium, hogy a tagegyházakkal folytatott alapos konzultáció után, csak azoknak a hozzájárulásával tevékenykedik a béke és biztonság megteremtésében. Ezt több területen igyekszik megvalósítani: konfliktusmegelőzéssel, konfliktusfeloldással, konfliktuskezeléssel békés eszközökkel, illetve megbékéléssel. „Van olyan út is, amelyet az EVT nem javasol, csak genocídium esetén: a katonai válaszadás lehetősége.”<sup>16</sup> A hadászat és fegyverzet-ellenőrzés, kiemelten a nukleáris fegyverek egy másik olyan terület, amelyben aktív szerepet vállal. Az egyetemes emberi jogok képviselője, melynek kiemelt része a szabad vallásgyakorlás, illetve az azzal kapcsolatos üldözés képviselője ENSZ szinten is meghatározza az EVT tevékenységét. A Nemzetközi Kapcsolatok Egyházi Bizottságán (NKEB) keresztül a globális kormányzás és nemzetközi intézmények szintjén keresi annak a lehetőségét, hogy az egyházak munkája hatékonyabb legyen. Kiterjedt, lokális és regionális szintű jelenlétének köszönhetően a rendelkezésre álló információk gyűjtése, elemzése, értelmezése hatékonyan működik. Ezt a delegációk, egyházi személyek látogatásával széles társadalmi és magas döntéshozói szinten továbbítani és hasznosítani tudja. Ezen túlmenően egyik általános megnyilvánulása a nyilatkozattétel, mellyel kifejezi álláspontját bizonyos nemzetközi kérdésekben.<sup>17</sup> Részt vesz az ENSZ szakosított intézményeinek munkájában (FAO, ILO, UNEP, UNESCO, UNICEF), viszont saját agendával rendelkezik, amit képviselőiken keresztül képvisel. Alkalmoszerűen, aktuális ügyekben egyeztet a NATO-val és annak szövetséges államaival. Az EVT Keresztény Orvosi Bizottsága különleges munkakapcsolatban áll a WHO-val.

### ***Pentecostal World Fellowship***<sup>18</sup>

A hivatalosan 1906-ban (Azusa Street-en) kitört, azóta hosszú utat bejárt pünkösdi jellegű ébredésnek és kegyességi irányzatnak egyik meghatározó mérföldköve lett a 2004-ben Pentecostal World Fellowship-re (PWF / Pünkösdi Világközösség) átkeresztelt szervezet, mely hozzávetőlegesen 100 millió hívet ölel át.<sup>19</sup>

Habár társadalmi bázisának építésében és nemzetközi hatásában erőteljesen haladt előre az évek alatt, a korai években több ágra szakadó (Holiness, Finished Work, Jesus Only) és sok felé, közöttük Magyarországon is (1918-tól)<sup>20</sup> felbukkanó pünkösdi jellegű kereszténységnek a második világháborúig nem sikerült egy egységes kiállást felmutatnia. 1947 májusa hozta el a változás évét, mikor ezen keresztény irányzat európai vezetői Zürichben először összehívták a

Pünkösdi Világkonferenciát (World Pentecostal Conference, melynek csak 1961 óta ez a hivatalos neve), mely 2019-ben tartotta 25. alkalmát.<sup>21</sup>

A magukat *Szent Szellemmel teljes* vezetőik közösségének tartó PWF mindig is küldetésének tartotta a pünkösdi gyülekezetek és csoportok együttműködésének felvállalását a közösségépítésen és kölcsönös támogatáson keresztül. A 2001-es névváltoztatással egyidőben megjelent a szervezet küldetésében az állami és nemzetközi szintű felszólalás a társadalmi igazságtalanságok és vallási jogok megsértésével – s így konkrétan a keresztényüldözéssel is – szemben, valamint a nemzetközi humanitárius tevékenység támogatása. Fontosnak tartja a szervezet továbbá a különféle kontinensen lévő pünkösdi teológiai szemináriumok, akadémiák, egyetemek együttműködését, valamint a kereszténység globális arculatának formálását az összehangolt világméretű imamozgalmat által.<sup>22</sup>

A PWF harminchárom országot és hatvankét egyházat képviselő tagjai között található a Magyarországi Pünkösdi Egyház is (MPE), mely ugyanakkor tagegyháza az 1943-ban alakult Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának (MEÖT) is, amely az Egyházak Világtanácsának (EVT) magyarországi nemzeti szervezete és társult tagja.<sup>23</sup> Ezért a következőkben az Egyházak Világtanácsa neoprotestáns egyházakkal és mozgalmakkal való kapcsolatának történeti perspektívája mentén vázolom a jelenben is zajló folyamatokat, hogy elemezni tudjuk a biztonságot érintő stratégiai kihívásokat.

### **Neoprotestáns kapcsolatok**

A világ kereszténysége szempontjából megkerülhetetlenül a pünkösdi (neoprotestáns) jellegű tradíció/kegyességi irányzat, mely mára a katolikus hívek után a második legnépesebb. Ennek ellenére szervezetsége és a nemzetközi egyházi szervezeteken belüli jelenléte aránytalan. Ennek több, kölcsönös előítéleteken, félreértéseken alapuló oka is van, melyek közül a prozelitizmus az egyik tényező, amely hátráltatta a velük való ökumenikus kapcsolatok kibontakozását.<sup>24</sup> Ugyanakkor nem szabad elfelejteni, ahogy Hollenweger rámutat, hogy a pünkösdi mozgalom egy ökumenikus ébredési mozgalomként, többek között a kereszténység Szelleme általi egységesítésének víziójával indult világhódító útjára. Ennek ellenére a pünkösdi/ekumenikus mozgalmak mégis az egyik legnagyobb veszélyt az Egyházak Világtanácsával kapcsolatban talán abban látták, hogy az EVT egy intézményesült világvallás, mely elmodernizálódott tagegyházakkal bír, (kockátál a katolikusokkal, illetve kommunistákkal is beenged a sorai közé), és így az antikrisztusi világvége-szövetséget készíti elő.<sup>25</sup> Ezért a 20. század java része a pünkösdi számára azzal telt, hogy igyekeztek az evangéliumi/evangelikál mozgalomhoz és annak szervezeteihez kapcsolódni,<sup>26</sup> ezzel párhuzamosan pedig saját lokális, regionális szerveződéseiket felépíteni. Többek között erre is vezethető vissza, hogy az EVT korai időszakában nem is keresték velük a párbeszéd lehetőségét és nem volt pünkösdi tagegyház.<sup>27</sup> Habár az évtizedek alatt közeledtek az álláspontok, mégis a mai napig megmaradt néhány ilyen előítéletpár: juhrablás – szektázás, növekedés miatt miénk a jövő – történelmi felsőbbrendűségi tudat, élő hit – halott vallásosság. Ezek ellenére sok helyen, a történelmi és a neoprotestáns egyházak kölcsönösen felismerték az együttműködés áldásos voltát, legelőször a diakó-



nia területén, illetve a radikális szekularizáció és keresztényüldözés ellen vívott küzdelemben.

Mivel a neoprotestánsoknak nincs egy olyan világméretű ernyőszervezete, amely valóban legitim módon képviselné az összes irányzatát (a PWF is csupán 1/5-ét fedi le), ez a velük együttműködni akaró szervezeteket is komoly dilemma elé állítja. Ennek feloldására jó példa az EVT története, és az abban felismerhető három együttműködési szint.

### **Az EVT Pünkösdi Tagegyházai**

Az 1948-ban alakult Egyházak Világtanácsának Torontói Nyilatkozata (Toronto Declaration 1950)<sup>28</sup> világossá tette, hogy az EVT nem egy szuper-egyház, és nem is célja azzá válni, ami bizonyos szintig felkeltette az érdeklődést némely pünkösdi egyházakban. Az EVT számára végül az Ortodox Egyházak csatlakozása miatt is fontos 1961-es év hozta meg a váltást, amikor is az első két pünkösdi tagegyház is csatlakozott. Az első a mára már 125000 tagot számláló Chilei Pünkösdi Egyház (Pentecostal Church of Chile / Iglesia Pentecostal de Chile),<sup>29</sup> a másik 120 főből napjainkra 9000 főre duzzadt Pünkösdi Misszió Gyülekezete (Pentecostal Mission Church / Mision Iglesia Pentecostal).<sup>30</sup> Ugyanakkor az Észak Amerikai és Európai Isten Gyülekezetei (North American and European Assemblies of God) még abban az évben, evangelikál nyomásra eltávolodtak az ökumenikus mozgalomtól és az EVT-től. Más a Pünkösdi Világkonferenciához (Pentecostal World Conference) kötődő pünkösdi gyülekezetek is támogatták ezt a törekvést.<sup>31</sup> Habár 1969-ben a nagy Brazília Krisztusért Pünkösdi Gyülekezete (Brazil for Christ Pentecostal / Igreja Evangelica Pentecostal O Brasil Para Cristo) csatlakozott az EVT-hez, ami újraélesztette a reményeket, 1983-ban azonban mégis visszavonta tagságát.

1972-ben az olasz és washingtoni gyökerű Nemzetközi Evangéliumi Gyülekezet és Missziós Egyesület (International Evangelical Church and Missionary Association) csatlakozásával az EVT történetében először csatlakozott a szervezethez Latin-Amerikán kívüli közösség (mára e közösség már 21000 főt számlál).<sup>32</sup> 1980-ban Isten Gyülekezetének Egyesülete (Association of the Church of God / Asociacion "La Iglesia de Dios") csatlakozott és tagja az EVT-nek a maga ma 8000 főt számláló tagságával.<sup>33</sup> A 75000 hívet számláló, Angola Evangéliumi Pünkösdi Missziója (Evangelical Pentecostal Mission of Angola) 1985-ben vált az EVT tagegyházává.<sup>34</sup> 1991-ben csatlakozott a ma 13600 főt a sorai között tudó Chilei Szabad Pünkösdi Missziók Egyháza (Free Pentecostal Missions Church of Chile / Iglesia de Misiones Pentecostales Libres de Chile).<sup>35</sup> A közel 30000 tagot számláló Keresztény Biblikus Gyülekezet (Christian Biblical Church / Iglesia Cristiana Biblica) 1997-ben vált az Egyházak Világtanácsának tagegyházává.

Ezen felsorolás alapján több megállapítást is tehetünk. Egyrészt, egy kivétellel az EVT-hez csatlakozott összes pünkösdi tagegyház a déli félteke keresztényei közül került ki, ráadásul annak is az úgynevezett történelmi áramlatából, mely nem igazán követi a pünkösdi/neoprotestáns egyház aktuális trendjeit. Ugyanakkor elvitathatatlan tény, hogy (a) pünkösdi keresztények is részei tagegyházi státusszal az Egyházak Világtanácsának. Ez az első együttműködési szint.

### **Párbeszéd**

A neoprotestáns egyházakkal való együttműködés másik szintje a kereszténység különböző családjai közötti párbe-

széd lehetőségének megteremtése és tartalommal való megtöltése. Az EVT 1975-ös Nairobi tanácskozásán született döntés a World Evangelical Fellowship-pel és a Lausanne Committee-vel folytatott párbeszéd kezdeményezésére, illetve ennek szellemében 1978 és 1983 között több, különböző *karizmatikus mozgalommal* való találkozásra is sor került. Ez a fajta tapogatózó, közelítő nyitás más szervezetekkel, többek között a Keresztény Egység Előmozdításának Pápai Tanácsán keresztül (PCPCU)<sup>36</sup> a katolikusokkal is ugyanebben az időben kezdett kibontakozni.

Bizonyos szempontból látványos fordulatot a pünkösdi növekedés elismeréseként a hetedik, 1991-es Canberra-i Nagygyűlés hozott az EVT életében. Egyrészt a tanácskozás témája az EVT-a történetében először pneumatológiai jellegű volt, és a *Jöjj Szent Szellem – Újítsd meg az egész teremtett világot* (Come Holy Spirit – Renew the Whole Creation) címet viselte. A törekvések másik kézzelfogható eredménye volt, hogy a Hit és Rend Bizottság (Faith and Order Commission) megkapta a felhatalmazást az EVT és a pünkösdiiek közötti párbeszéd és tudományos együttműködés kezdeményezésére.<sup>37</sup> A kilencvenes évek közepén született, Towards a Common Understanding and Vision of the Church (Az egyház közös megértése és egységes látása felé)<sup>38</sup> címet viselő híres dokumentum három utat jelölt ki a pünkösdiel való kapcsolódás számára: 1) kiscsoportos tanácskozás kezdeményezése néhány pünkösdi vezető és az EVT között, 2) a pünkösdielkel való Joint Consultative Group (JCG / Közös tanácskozó munkacsoport) felállítása, 3) a Global Christian Forum (Keresztény Világforum)<sup>39</sup> létrehozása. Mindenki értette ennek az üzenetét és jelentőségét az Egyházak *Világtanácsa* szempontjából.<sup>40</sup> A JCG (50–50%-os pünkösdi, ill. EVT-s vegyes munkacsoport) 2000–2005 között hat alkalommal találkozott, aminek eredménye az EVT kilencedik, porto alegre-i tanácskozásán került bemutatásra.<sup>41</sup> A jelentés nagyra értékelése mellett a gyűlés döntött a munka tovább folytatásáról, ami megismétlődött a 2013-as busani, tizedik nagygyűlés alkalmával is.<sup>42</sup>

Természetesen a dialógus nem szüntette meg a meglévő különbségeket, de talán sikerült mérsékelnie a félreértéseket és valótlán előítéleteket. Ennek egyik jele az EVT Konszenzus és Együttműködés Állandó Bizottságában (PCCC) 2012–13 között lezajlott vitája, mely leginkább tagsági kérdéseket járt körbe. A zárójelentésben többek között rögzítették, hogy az EVT jelenlegi tagegyházai közül 7-en vallják magukat pünkösdielnek, valamint, hogy az EVT-nek sikerült a Pünkösdi Világközösséggel (PWF) is közvetlen kapcsolatokat kialakítania.<sup>43</sup>

A Pünkösdi Világközösséggel (PWF) – mint nem teljes lefedettségű, de globális jelleggel jelenleg mégiscsak az egyetlen ilyen szervezettel – való laza együttműködés jelenti a pünkösdiel/neoprotestánsok és az EVT közötti kapcsolat harmadik szintjét. Az együttműködés ékes bizonyítéka, hogy a PWF 2010-es stockholmi 22. nagygyűlésének egy reggeli plenáris ülésén a felszólaló az EVT új főtükára, Olav Fykse Tviet volt.<sup>44</sup>

## **21. századi kihívások**

A demográfia, a kereszténység és a nemzetközi egyházi szervezetek fenti rövid, perspektivikus bemutatását a következőképpen lehet összegezni. A nemzetközi egyházi szervezetek egyik közös jellemzője, hogy egy olyan korban

és a vesztfáliai világrendszere épülő struktúrában alakultak, amikor a neoprotestáns (pünkösdi-karizmatikus, déli, stb.) egyházak a missziós tevékenységükön keresztül még csak társadalmi bázisuk szélesítésével voltak elfoglalva, s mindezt ráadásul egy eszkatológiai, világvégét váró szemüvegen keresztül, fundamentalista hozzáállással tették. Így a nemzetközi egyházi szervezetekben a szerepvállalás igénye és lehetősége igen alacsony volt. Azonban a globális kereszténységben az elmúlt bő száz évben bekövetkezett változás (a neoprotestáns expanzió) az EVT-én belül is – még ha nagyon óvatosan és mérsékeltet követve is a folyamatot, de mégiscsak – megfigyelhető.<sup>45</sup> Jelen helyzet pedig több képviseleti, érdekérvényesítő-legitimációs és biztonsági kérdést is felvetett.

### **Legitimációs kihívások**

Az egyházak biztonság szempontjából meghatározó szereplői a nemzetközi intézményrendszernek. Nem öncélú szervezet, vagy ideológiai bázis, hanem élő, cselekvő, a társadalom egészére ható valóság. És amennyire a vallás a társadalmi, biztonsági kihívások katalizátora, legalább annyira a megoldás kulcsa is. A kereszténység intézményeivel, ideológiájával, humanitárius szerepvállalásával, nemzeti, regionális, illetve nemzetközi szervezeteivel, társadalmi beágyazottságával, valamint globális trendjeivel a társadalmi biztonság egyik legmeghatározóbb formálója.<sup>46</sup> Élő, organikus mozgásának az egységes szolgálat viszonyában kell megnyilvánulnia a közjó érdekében.

Ahogy az ENSZ vagy egyéb nemzetközi szervezetek létrejöttüknek geopolitikai aktualitását és a múlt örökségét magukon hordozzák, ugyanúgy a velük kortárs nemzetközi egyházi szervezetek estében is igaz ez az állítás. Azok a legitimációs és képviseleti kérdések, feszültségek, amik az elmúlt száz évben végbement változások és átrendeződések miatt alapjaiban feszítik a nemzetközi szervezeteket, feszítik az egyházi szervezeteket is.

### **Kooperációs kihívások**

A megújulás igényére reagálva az egyik lehetséges forgatókönyv, hogy ezek az alapvetően konzervatív alapállású egyházi szervezetek elindulnak a lassú erodálódás és eljelentéktelenedés nemkívánatos útján. A keletkező legitimációs vákuum így teret és történelmi lehetőséget nyitna az újonnan érkezőknek. Egy másik jövőkép, hogy felismerve a globális trendeket, engedve az idők szavának, elébe menve az eseményeknek az egyházi szervezetek az élére állnak, és aktív, innovatív aktorai lesznek az új viszonyrendszernek.<sup>47</sup> A sodródó (1), illetve a kooperáló, pro-aktív (2) hozzáállás mellett adott egy elméleti harmadik út is, az offenzív, konfrontatív, versengő stratégia (mely a játékelmélet szerint a nem zártvégű rendszerben a legkevésbé célravezető társadalmi eredményességét tekintve). Ez a megállapítás igaz nemcsak a nemzetközi, hanem a helyi, lokális, regionális és kontinentális szervezetek, szervezeti aleggységek szintjén is. Huntington civilizációs konfliktusok szemlélete<sup>48</sup> mentén mivel az új-protestáns egyházak 2050-re az összkereszténység közel felét is kitehetik, továbbá mivel közéleti szerepvállalási igényük is jelentős és valószínűsíthetően egyre csak növekedni fog, így jó eséllyel komoly biztonsági kihívásokra számíthatunk e téren az elkövetkező évtizedekben a nemzetközi szinten. Ennek mérséklésére érdemes minden megoldást megragadni.

### **Biztonsági kihívások**

A probléma árnyaltabb megközelítéséhez érdemes a neoprotestáns világban meglévő három szerveződési szint szerint is elemezni a vizsgált kérdést. A legfejlettebb szintnek a neoprotestánizmus teljes szervezeti és infrastrukturális hálózattal rendelkező részét tekintjük, akik teljes hatóerejükkel már most aktívan részt vesznek a geopolitikai döntésekben (pl. az evangéliumi-pünkösdi lobbizás az USA Izrael politikájában, Brazília regionális nagyhatalmi törekvéseiben,<sup>49</sup> Etiópia határkonfliktusainak rendezésében,<sup>50</sup> Ausztrália migrációs politikájában). Ez biztonsági szempontból egyszerre jelent kihívást és a megoldási lehetőséget is. Második szinten állnak azon egyházak, gyülekezetek, ahol széles társadalmi támogatottságuk miatt szükségszerűen intézményesülniük kell, vagy már el is jutottak az egyházi szinten való szervezetfejlesztéseknek egy bizonyos fokára, azonban a geopolitikai döntéshozásban való akaratervényesítéshez még nem rendelkeznek kellő erővel, érdekérvényesítő képességgel, vízióval vagy infrastruktúrával (több dél-amerikai, afrikai és ázsiai állam egyháza sorolható ide). A biztonság szempontjából ezeknek a szerepe bizonytalan. Szervezeti szempontból a legalacsonyabb szinten vannak azok az országok, régiók és egyházak, ahol társadalmi támogatottságuk még nem érte el a kritikus tömeget (Közel-Kelet, India, Kína, Afrika északi része). Jellemzően vagy marginalizált, vagy üldözött társadalmi státusszal bírnak, ráadásul a neoprotestáns keresztények még a nemzetközi egyházi szervezetekben sem képviselhetik magukat, ezért égetően szükségük van a nemzetközi egyházi szervezetek testvéri szolidaritására. Közös felelősségünk betölteni a krisztusi szeretet törvényt, szeretve és komolyan véve az embereket, megadva a lehetőséget, hogy félelem nélkül mindenki önmaga lehessen egyéni, közösségi, felekezeti szinten egyaránt.<sup>51</sup>

## **Záró gondolat**

A 21. században biztonsági szempontból a dolgozatban bemutatott trendek mentén az egyház történelmi és neoprotestáns ágának és szervezeteinek talán egyik legaktuálisabb kérdése azok egymáshoz való viszonya. A legfőbb kihívást az jelenti, hogy a *versenyző* vagy a *kooperatív* kultúra és gondolkodásmód lesz a jellemzőbb ebben az új társadalmi, politikai, vallási nexusban,<sup>52</sup> melyben a neoprotestáns egyházak a meglévő, most formálódó, illetve a majdani szervezeti keretek között fognak a geopolitikai térben mozogni. Megtermékenyítő, magvas gondolat, hogy a biztonságpolitika kérdéseiben (is) az egyházaknak elsőként kell ragaszkodnia a békés, együttműködő megoldásokhoz a konfrontációval és a konfliktussal szemben.<sup>53</sup> Igaz ez (egy)házon belül és azon kívül, ugyanis ahogy a Szentírás is mondja: „ha egy ház meghasonlik magával, az a ház nem állhat fenn tovább.”<sup>54</sup>

Berényi György

## **FELHASZNÁLT IRODALOM**

- ALLEN Jn, L. John (2008) *If Demography is Destiny, Pentecostals are the Ecumenical Future* <https://www.ncronline.org/news/if-demography-destiny-pentecostals-are-ecumenical-future> (a letöltés dátuma: 2020. 04. 30.)
- BERÉNYI György (2020) *Vallás és biztonság – az új nexus (külföldön és itthon)*. „A hadtudomány és a 21. század” konferenciáján előadott és a tanulmánykötetben megjelenő dolgozat (jelen cikk írásakor a könyvszeti adatok még nem elérhetőek)





## A Trianondiktátum háttérlelkiségéről

A centenáriumi kapcsán eszünkbe juthat az a biblikus, reformátori történelemszemlélet, ami szerint az Isten iránti hűtlenség csapást, az Isten iránti hűség áldást és szabadulást hoz. Ennek vagyunk tanúi az Ószövetségben, a választott nép sorsát illetően, s ennek csak egyik példája a babiloni fogság és az abból való szabadulás. Tehát, szemben a filozófiai deizmussal, amelynek ismert, monumentális szépirodalmi példája Madách Imre: *Az ember tragédiája* című drámája, amely szerint a teremtés után „a gép forog az alkotó pihen”, a biblikus történelemszemlélet szerint az Isten a történelem Ura, Akinek a történelmi aktivitása tükrözi a választott nép hűségét vagy hűtlenségét. Ebben a szemléletben természetesen helye van az „Isten ostroma” szerepet hordozó kivülálló népeknek is. Ezt a szemléletet látjuk olyan jeles személyiségek írásaiban, mint Károli Gáspár és Kölcsey Ferenc. A 20. századi reformátori, vagy akár római keresztyén kegyességben, például a trianoni ország-csonkítás kapcsán, viszont már nem, vagy csak alig jelenik meg ez a szemlélet. Az önvizsgálat, a bűnbánat helyett a „nem nem soha” teljesen jogos, de nagyon fájdalmas indulata van, ami 100 évig életben tartotta az ügyet, de nem hozott sok békességet és semmi örömet a magyar lelkeknek. Vajon hová lett az a történelemszemlélet, amely önvizsgálatot, bűnbánatot és ezekből kiindulva talán konstruktívabb gondolatokat inspirált volna akár az elszakított területek, akár az anyaország okkal-joggal keserű magyarjaiban?!

Ennek az önvizsgálatos, szemléletnek/spiritualitásnak történelmi és egyházi/teológiai tények egyaránt gátat szabtak. Nézzük a történelmi tényeket, amelyek gyakorlatilag az 1. világháború kitörésével kezdődtek. Az ok egy nettó, osztrák-szerb konfliktus volt. Tisza István nem tudta megakadályozni a hadüzenetet, de hogy szorgalmazója lett volna a háborúnak az szemén-szedett hazugsága a politikai ellenfeleinek, kortársainak és azok későbbi örökösének. Ehhez képest a trianoni tárgyalások környékén, a cseh, gátlástalanul nacionalista és magyargyűlölő Edvard Beneš az egész háborút a magyarok nyakába varrta. 1920 februárjában úgy tudott hazudozni, hogy a döntéshozók ezt legalábbis tudomásul vették: „Az egész világ elborzadt ezeknek a tősgyökeres mongol politikai viszonyoknak a láttán, és megértette, hogy a háborút nem egyedül az egykori Osztrák–Magyar Monarchia végzetes politikája robbantotta ki, hanem sokkal inkább Budapesten, mint Bécsben készítették elő – írta gátlástalanul. A győztesek az osztrákokkal különbékét kötöttek, a magyarokat pedig úgy kezelték, hogy a Nagy Háború minden könnye, vére, verejtéke, fájdalma és szegénye rajtunk száradjon. A háború vége sem hozott semmi jót a számunkra. Jöttek az intervenciók, a Monarchia fölbomlása, Vix-jegyzék, Clemenceau ármánykodása, Orlando és a csehek háttérpaktuma, etc.

Ebben az időben az egyházak a vigasztalás, a kitartásra való buzdítás, a rémisztő jelekkel szemben a reménység életben tartása szolgálatát végezték. Bizonyára a bűnbánatra hívás kevésbé volt hangsúlyos, de ha valaki – akár önhibájából – haláltusás balesetet szenved, a félholtak nem a hibáztatása, hanem az életben tartása az első feladat. Nyilván a

bűnbánatnak is van fizikai és lélektani feltételrendszere, valamint rendelt ideje. Akit folyamatosan ütnek, fenyegetnek, az a pusztaság túlélésért küzd, s nem a maga hibáját keresi. Nem mentségképpen, de magyarázatképpen elfogadhatjuk, hogy már '18-tól kezdődően a magyar nemzet a Kisantant részéről, és aztán a Tanácsköztársaság részéről is olyan nyomás alatt volt, hogy nem helyénvaló számon kérni a teológiaiailag legkorrektebb érzésvilágot és annak kifejezését. A bűnbánat rendelt ideje egészen biztos, nem esik egybe a folyamatos büntetés és a még nagyobb büntetés fenyegetettségének idejével. Így keveredik a helyénvaló teológiai elvárás, mondjuk a *textus* a keserves történelmi kontextussal, amiből a „nem, nem, soha” daca inkább megszülethetett, mint a „miben hibáztunk az évszázadok során?” kérdés alázata. A megszállás alatt, a fenyegetettség alatt, a diszkriminatív hatalmi visszaélések alatt, a manipulatív föld- és egyéb törvények alatt, a pópák ármánykodása alatt etc. könnyebb (volt) az ellenségre terelni a felelősséget, mint magunkra venni. És ehhez még hozzá tehetjük például a román ambíciókat, akik fanyalogva írták alá a trianoni diktátumot, mert minimum a Tiszáig szerették volna kiterjeszteni Romániát. És fölteszem, hogy mindezek csak azok a tények és jelenségek, amiket a jéghegy csúcsaként a laikus, a civil is lát.

A veszteségünk területi, humán, gazdasági és kulturális adatai köztudottak ezért ezzel most nem húzom az időt. Ez a fölfoghatatlan veszteség nyomta a magyarok szívét, tépte az idegeit és sértette az igazságérzetét. Csoda, hogy nem pusztultunk bele. A döntés igazságtalanságának szemléltetésére két idézetet hozok ide. Úgy gondolom, ki nem találánk, hogy az alábbi sorokat Vlagyimir Iljics Lenin írta: „...ez a béke uszoris béke, gyilkosok, mészárosok békéje volt, mert kirabolták és földarabolták Németországot és Ausztria-Magyarországot. Megfosztották őket az élet minden lehetőségétől. A gyermekeket éhezésre és éhhalálra kárhoztatták. Ez hallatlan béke, rablóbéke volt. Ez nem béke. Ezek olyan föltételek, amelyek fegyveres útonállók diktálnak a védtelen áldozatoknak... Ez az oka annak, hogy az egész nemzetközi rendszer vulkánra épül.” A másik idézet már a vulkán kitörése után hangzott el Francois Mitterrand szájából: „...A békét mindig a győztesek diktálják. A győztesek békéje a század összes békeszerződése, főleg az 1914–1918-ig tartó háborút követő szerződések, kezdve az versailles-i szerződéssel, de ugyanúgy az 1945-ös szerződés is, s amelyek ezt követték, mind igazságtalan békeszerződések voltak. A győztes dicsőségét, hatalomvágyát vagy azonnali érdekeit szolgálták. Mindig figyelmen kívül hagyták a történelmi, földrajzi, szellemi vagy etnikai realitásokat. Az elkövetkező háború drámája mindig le volt írva az azt megelőző békeszerződésben. Ami Trianonban történt az mocskos dolog volt.”

Miután tudjuk, hogy az 1947. február 10-én született, számonkérő 2. világháborút lezáró béke térképe és egyéb intézkedései is kísértetiesen emlékeztetnek a „trianoni békére”, megállapíthatjuk, hogy – Mitterrand szavai szerint most is vulkánon ülünk és, hogy a '47-es „Párizsi Béke” a „következő háború forgatókönyve”. Természetesen semmilyen súlyú és

méretű igazságtalanságnak nem alternatívája és általában nem is megoldása a háború, tehát azt senki nem kívánhatja. Ugyanakkor azt mindenki elismerheti, hogy a Kárpát-medencében a trianoni és a párizsi békediktátumok óta állóháborús csatározások jelennek meg hol itt, hol ott, hol így, hol úgy. És itt újabb „keserű csemegeként” hivatkozhatunk Benešre, akinek a magyarokat is sújtó, 1945-ben született dekrétumai mind a mai napig érvényben vannak.

Milyen reményünk lehet ebben a helyzetben? A határok továbbrajzolása segítene? Van erre is példa: hol van már Jugoszlávia vagy Csehszlovákia, vagy a Szovjetunió. Meg arra is gondolhatunk, hogy vajon Kárpátján minden ruszin boldog? Sőt sok erdélyi román vajon nem lenne-e nyitott a transzilvánizmus 21. századi újragondolására. A rendszerváltás és az Európai Unió kiterjedése e probléma sokféle orvoslásának lehetőségét hordozza magában. Nem vitatható, hogy az Unió kiterjedése sok tekintetben enyhülést, határon átívelő kapcsolatokat, regionális kulturális és gazdaság/turisztikai együttműködések tette lehetővé.

Ugyanakkor számomra értelmetlen az a rovásunkra újra- és újraeledő irracionális szimpátia, amely a kettős mérce botránys igazságtalanságát is fölállalva ott rezonál az európai intézmények levegőjében.

Gróf Apponyi Albert, aki a tárgyaláson nem vehetett részt, de 1920 január 16-án – mintegy az utolsó szó jogán – elmondhatta híres beszédét a gyakorlatilag eldöntött szöveg(tervezet) megismerése után. E híres beszédből csak annyit idézek, hogy az aláírás vagy nem aláírás dilemmáját ezzel – a groteszk helyzethez méltó – groteszk kérdéssel világította meg, hogy: Magyarország „*legyen-e öngyilkos azért, hogy ne halljon meg...*”. Itt pedig azt a költői – meg nem válaszolandó – kérdést nem tudjuk elkerülni, hogy mi lett volna, ha nem írjuk alá a diktátumot?! Viszont arra a kérdésre, hogy miért írtuk alá (?), talán az a jó válasz, hogy a Károlyi Mihály által lefegyverzett, a Tanácsköztársaság által meggyötört, a románok (határtalan) területi ambíciójától fenyegetett országunk ezzel az aláírással legalább a mai Magyarország területét biztosan megőrizte. A trianoni békediktátum kapcsán elidőztünk azon, hogy a magyarság hogyan fogadta a döntést és, hogy milyen lélekkel: fájdalommal és reményekkel érthette meg a centenáriumot.

Most egy kicsit visszalépek és eltűnődöm azon, hogy vajon milyen inspirációk, motivációk lehettek a döntéshozók és a várományos kedvezményezettek fejében, lelkében. A történelem Urának szándéka, vagy akarata, akár kérdésként *azon az oldalon* egyáltalán fölmerült? Otto von Bismarcknak tulajdonítják azt a mondást, hogy *egy országot nem lehet a „Hegyi beszéd” alapján kormányozni*. Ezzel a kijelentéssel a neoliberalizmus mentén forszírozott szekularizmus kontextusában részben egyetérthetünk. Általános konszenzus van abban is, hogy nincsen önmagában vallásos, keresztyén vagy muszlim politika. Ugyanakkor a politikusok aktivitása mögött bizonyára van valamiféle világnézet, vallás, moralitás, spiritualitás, értékrend, amely biblikus, sőt evangéliumi gyökerű és tartalmú is lehet(ne).

A fentiek szerint megállapítható, hogy a vesztesek kollektív érzése/gondolata nem nagyon harmonizál a biblikus/reformátori történelemszemlélettel. Az is világos hogy Trianon teológiai mérlegelése a győztesek és kedvezményezettek szempontjából nagyon ingoványos, mondanám elkerülendő vállalkozás. Ugyanakkor, úgy gondolom, hogy legitim igyekezet a politikai döntések mögött keresni a poli-

tikus elvi motivációját, értékrendjét. Különösen is, azért, mert e döntés az úgynevezett keresztyén kurzus Európájában született. Szembehelyezkedve azzal a – még 10 évvel ezelőtt is – nagyon divatosan/hangzatos mondással, „*hogy Európában az ateista is keresztyén*” szerényen megkérdezem: e döntés ismeretében fölismerhető a döntéshozók szándékában és a kedvezményezettek viselkedésében legalább valami morális vagy kulturális keresztyén elem? Talán a szabályt erősítő kivételként a szándékban igen, de a végeredményben nem, nyomokban sem.

S most lássuk, kik is írták alá a dokumentumot. A sor messze hosszabb, mint a tényleges döntéshozóké: Nagy-Britannia, Franciaország, Olaszország, Japán, Belgium, Kína, Kuba, Görögország, Nicaragua, Panama, Lengyelország, Portugália, Románia, a Szerb-Horvát-Szlovén Állam, Sziám és Cseh-Szlovákország. Ők alkották a győztes antantot, továbbá az USA, aki bár aláírta a szerződést, de később nem ratifikálta. Nem nehéz kitalálni, hogy kik az igazi döntéshozók: Nagy-Britannia, Franciaország, Olaszország és az USA. A diktátum szövegezése és műfaja semmiféleképpen sem szerződés, hiszen a magyarok bár kényszer alatt aláírták, de a megismerésében nem vehettek részt és semmivel nem értettek egyet. Tehát diktátumról van szó, amely lényegében 1920 januárjában elkészült, márciusban véglegesítették – és talán az sem véletlen hogy még a döntéshozó országok többsége nevében sem azok írták alá, akik a döntést hozták.

Edvard Beneš ármánykodása, a kedvezményezettek háttér munkája nyilvánvaló volt. A távoli országoknak sem érdekük sem súlyuk nem nagyon volt Magyarországot illetően. A nagyok érdeke is különbözött, így véleményük is eltérő volt. Azt is el kell ismernünk, hogy a német ügy volt az igazán nagy falat és mire mi sorra kerültünk, többnyire megfáradt, hivatalukat is alig tartó, már veszekedni sem akaró politikusok játszották unottan szerepüket. Ez a tény csak azért nem tudott javunkra szolgálni, mert a várományosok, cseh Edvard Beneš-sel és a románokkal az élen „kitartóan a nyakukra jártak”, továbbá leginkább a „Tigris becenevet” viselő Clemanceau-t tudták hergelni. Ő a németekkel szembeni erőteljesebb megtorlás miatti hiányérzetét Magyarország aránytalan megroppantásán kompenzálta. Az olasz Orlando az adriai régióban és Ausztria egyes területeiben volt érdekelt, s mire aláírásra került a diktátum már ő sem volt hivatalban. Úgy gondolom, hogy nemcsak a magyar kormány fejezte ki aláíróinak ismeretlenségével a lesújtó véleményét a dokumentumról, hanem annak érdemi megfogalmazói is. Már utaltam George Clemanceau motiváltságára, ami a már említett csalódottságon túl, tigrisi karakteréből és talán abból állt, hogy barátokat szerezzen a mindenkori Franciaország politikai és főleg gazdasági érdekei számára Közép-Európában

Talán áttételesen David Lloyd George, brit miniszterelnök vélekedésében ismerünk föl indulatmentes és a nemzetállamok preferálása szempontjából biblikus értékeket. A határok kijelölésének vitájában a következőket mondta: *Soha nem lesz béke Délkelet-Európában, ha a most létrejövő kis államok mindegyikének jelentős magyar lakossága lesz. Ezért én a béke vezérelvének azt venném, hogy amennyire emberileg lehetséges, a különböző népfajok kapják meg saját hazájukat, és hogy ez az emberi szempont előzzön meg minden stratégiai, gazdasági vagy közlekedési megfontolást, melyek rendszert más módon is megoldhatók.[...] Nem lesz béke Közép-*

Európában, ha utólag kiderül, hogy Magyarország igényei jogosak, és hogy egész magyar közösségeket úgy adtak át Csehszlovákiának és Erdélynek (Romániának) mint egy-egy marhacsordát csak azért, mert a konferencia elutasította a magyar ügy megvitatását. Politikai éleslátását az elmúlt száz év igazolta. A tárgyalások során többször kiállt a magyarok mellett, de nem sok sikerrel. Ott is hagyta a tárgyalásokat, de talán az aláíráson részt vett.

Nem utolsó sorban jutunk az amerikai elnökhöz Thomas W. Wilsonhoz, aki teljes sikertelensége okán hamar hazautazott. Wilsoni pontoknak nevezik azt a nagyobb ívű politikai elvrendszert, amely egyebek mellett: *meg kívánta őrizni az Osztrák–Magyar Monarchia gazdasági és politikai egységét. Azt az Egyesült Államok mintájára az adott határokon belül, demokratikus elveken alapuló önkormányzattal rendelkező nemzetek szövetségévé szervezte volna.* Itt már világosabban látszanak bizonyos keresztyén elvek abban, hogy ez okozta volna a Monarchiának a legkisebb fájdalmat, miközben egy laza szövetségben megcélózta azt a demokratikus önrendelkezési rendszert, amely talán ma is megoldás lehetne a térség számára.

Az ún. wilsoni pontokat egyébként a magyar sorskérdésektől függetlenül is érdemes tanulmányozni. Mint vér a kötélen, úgy üt át rajtuk az igazságosság, a méltányosság és a békeség utáni vágy. Nem mellesleg mondom, hogy édesapja presbiteriánus/református lelkész volt, felesége református paplány. Akadémiai karrierjét a jog- és politikatudományok terén szerezte, évekig elnöke volt a leghíresebb református egyetemnek a Princeton Universitynek. Wilson hozzáállását és jellemét talán az minősíti legjobban, hogy Clemenceau ki nem állhatta. A Tigris nem bírta, erőtlenségnek tulajdonította az igazságot, a tartós békeséget, a higgadt politikai értéket és egyáltalán a humán érzékenységeket tanúsító embernek még a pusztaság közelségét sem. „*Wilson jelenlétében azt érzem, mintha Jézus Krisztus állna mellettem*” fakadt ki egyszer, és hasonlóan érezte magát David Lloyd George, brit miniszterelnök társaságában is. Nem szerette a jézusi értékeket. Trianonban és a megelőző években sugározta is ezt minden tette és szava. Wilsonra visszatérve azt is el

kell mondanunk, hogy a határok elvileg az ő és D. L. George elve szerint alakultak volna itt tartva több ezer négyzetkilométert, és számos települést. Ezt azonban a gyakorlatban – sok-sok csalással és ignoranciával – kárunkra változtatták. És persze gróf Teleki Pál híres „vörös térképét” sem vették figyelembe, ahogy azt a határ menti színmagyar települések elcsatolása, továbbá Székelyföld önrendelkezési jogának megtagadása jelzi.

A fentiekben nem a Jóisten népek sorsát formáló kezét kerestem, de annak lehetőségeire is próbáltam utalni. Nem kívánok isteni akaratot fölfedezni a trianoni döntéshozás egyik elemében sem. Csupán egy két gondolatot osztottam meg nemzeti tragédiánk szereplőinek akciói és reakciói tárgyában. Végül konkrétan fölteszem a kérdést, hogy vajon a döntéshozás folyamatában és a döntéshozók fejében/lelkében fölmerültek-e keresztyén-etikai szempontok? A markáns válaszem az, hogy a folyamatban igen, elsősorban W. Wilson esetében, amelyek azonban igazán nem érvényesültek. Még konkrétan: nem érvényesültek mivel

- úgy rajzolták a térképet, mintha a föld az övék lenne;
- a bosszú és érdek kategóriájában fosztottak és osztottak;
- a kedvezményezettek méltatlan (kár)örömmel fogadták a (rag)adományt;
- a kegyetlen diktátum minimális kisebbségvédelmi passzusait sem tartották/tartják be;
- a vesztesek részéről is elmaradt az őszinte, önvizsgáló bűnbánat.

Úgy tűnik, hogy a trianoni döntők, diktálók többségét, tisztelet az egy-két kivételnek – nem is beszélve az aláírók hosszú soráról – sokkal inkább jellemezte a tudatlanság, felelőtlenség, irracionális, félrevezettség, lelkiismeretlenség, mint valami megfogható immanens vagy értelmezhető transzcendens logika. S ennek következménye nem csak egy tragikomikus térképrajzolásban nyilvánult meg, hanem az azóta eltelt száz esztendő mindennapos társadalmi igazságtalanságaiban, tényszerű diszkriminációiban is, nem beszélve a 2. világháború európai ős-okáról, amelyet szintén Trianonban kell keresnünk.

Bóna Zoltán

## Mit üzen az idő?

A spekulatív teológia a kinyilatkoztatásra támaszkodva, az emberi ész segítségével igyekszik megérteni és feltárni az örök isteni igazságokat. Itt a földön a megismerésünk csak részleges, mégis hiba lenne a spekulatív teológia kérdéseit a misztérium területére száműzni. Részlegesen elérhető az igazság és megérthető Isten. Mindehhez a kinyilatkoztatás és tudásunk legjava szükséges, utóbbiba beletartoznak a természettudományok is. Hiánypótló szándékkal rövid írássomban az idő fizikában használt fogalmát felhasználom a spekulatív teológiai néhány kérdésének tisztázására.

### Amit az időről ma tudunk

A modern tudomány jelenlegi eredményei alapján az idő ugyanolyan fizikai valóság, mint az előttünk lévő asztal

vagy a földfelszínén uralkodó gravitációs erő. Az idő nem a természeti valóság felett álló megfoghatatlan metafizikai fogalom, hanem a fizikai világ része. A térhez hasonlóan az ősrobbanás pillanatában keletkezett, és nem kizárt, hogy egyszer vége szakad, bár utóbbit a jelenlegi kutatások kevésbé valószínűsítik. A modern fizika idővel kapcsolatos legmerészebb állításait az einsteini relativitáselmélet szolgáltatja. A részleteket mellőzve elegendő annyit elfogadnunk, hogy az idő múlása függ az adott rendszer sebességétől, sőt a körülötte lévő tömegtől is. Ha képesek lennénk egy, a sci-fi filmekből ismert nagy sebességű űrhajó építésére, annak a belsejében az idő lassabban telne, mint a mi Földünkön. Egy nagy tömegű csillag vagy fekete lyuk közelében hasonló megfigyelésre jutnánk. Az idő nem abszolút. Függ a megfigyelő sebességétől, a körülötte lévő tömegtől, nem létezik az egész univerzumra érvényes objektív idő. A hét-



köznapi életben persze nem érzékeljük mindezt, bár az idő akkor is másképpen telik, ha vonatra szállunk, repülővel utazunk, vagy egy nagy hegy tövében sátorozunk, esetleg egy irodaház földszintjén vagy a tizedik emeletén dolgozunk. Az érzékelés azért nem lehetséges, mert a változás oly csekély mértékű, hogy a legmodernebb eszközökkel is nehéz kimutatni, és az emberi érzékszervek számára észrevétlen marad. Nem beszélve arról, hogy számunkra a belső, szubjektív idő a fontos, és egy unalmas vonatút alatt az idő múlását lassabbnak érezzük és nem gyorsabbnak. Visszatérve a mérhető, fizikai időre, fel kell számolnunk azt a tévképzetet, hogy az idő objektív környezettől független, mindenre kiterjedő valóság. Kénytelenek vagyunk elfogadni, hogy a környezet ugyanúgy hatással van az időre, mint ahogy egy mágnes is hatással van a körülötte lévő vasra, még akkor is, ha mi ezt nem vesszük észre.

Összegezve, az idő fizikai valóság, nem objektív független mérce, függ a megfigyelő sebességétől és a körülötte lévő gravitációs mezőtől. Az egyidejűség relatív fogalom, ezért számunkra a múltban, a jelenben és részlegesen a jövőben megélt események valós létezéssel bírhatnak.

## Isten és az idő viszonya

Mindaz, amit az időről az imént mondtunk, azt eredményezi, hogy az idő a teremtett fizikai világ része, Isten alkotása. Isten független a teremtményeitől, következésképpen Istennek az időn kívül kell „állnia”, ahogy nincsen térhez kötve, úgy az idő sem köti. Isten számára nem létezik múlt, jelen és jövő, egyszerre tartózkodik mindhárom állapotban és egyikben sem. Első hallásra furcsának tűnik, hogy Isten egy pillanatban teremti a világot, gondviselésével fenntartja, kormányozza és a végítélet napján áll. Isten számára nem létezik idő. Ha meg szeretnénk határozni Isten és az idő viszonyát, valami olyasmit mondhatnánk, hogy Isten az idő felett, azon kívül vagy azon túl „helyezkedik el”, bár e fogalmakat csak allegorikus értelemben használhatjuk.

Nehéz pontosan megmondani, hogy Isten miként viszonyul az időhöz, hiszen mi, részben fizikai, vagyis időhöz kötött lények képtelenek vagyunk az időn kívül gondolkodni. Néhány hasonlat segítségével talán mégis megtehetjük, de ne feledkezzünk meg arról, hogy a hasonlatok részlegesen képesek megragadni a valóságot. Első lépésként az időt, mint egy egyenest képzeljük el. Minden, ami az időben van, ezen az egyenesen helyezkedik el. Mi teremtett, fizikai lényként az egyenesből nem tudunk kilépni, részlegesen ismerjük a mögöttünk lévő vonalat, de az előttünk lévőről csak sejtéseink lehetnek. Isten az egyenesen kívül „áll”, rálát a teljes vonalra, és tud minden történésről. Isteni voltának köszönhetően szabad akarata szerint nyúlhat bele a szál bármely pontjába úgy, hogy közben a teremtés mozzanatát végzi, és ítélkezik az idő végén. Egy másik hasonlat, mely az idő és Isten viszonyát szemléltetheti, a film jeleneteit vágó rendezőhöz hasonlít. A rendező alkotta a filmet, amint Isten teremtette a világot. A film vágásának munkálatai közben a rendező a filmbéli idő felett áll, saját belátása szerint szabadon szemléltetheti bármelyik jelenetet, és mindezt úgy teszi, hogy közben ismeri az egész filmet.

A modern dogmatika Istent általában az időn kívüli létezőként írja le, mint láttuk, mindez jól illeszkedik a fizika által elénk tárt időfogalomhoz, sőt következik belőle. Ha az

idő és Isten kapcsolatát elmélyülten körbejárjuk, felbukkan a teológia néhány nehéz kérdése, melyeket érdemes az fentiek szerint is megvizsgálni.

## Eleve elrendelés és a szabad akarat

A keresztény kultúrkör egyik emblematikus kérdésköre az eleve elrendelés gondolata, és a párhuzamosan felmerülő isteni mindenhatóság és az emberi szabad akarat problémája. Szent Ágostontól, Luther Márton és Rotterdami Erasmus vitáján keresztül, a kortárs Richard Swinburne-ig könyvtárakat megtöltő kötetek születtek e témában. Ha elfogadjuk, hogy Isten az idő felett áll, akkor a teremtésünk pillanatában ismert számára, hogy halálunk után milyen sors vár ránk. Mielőtt mi megtennénk, már tudja, hogy miként fogunk cselekedni, a jó vagy éppen a rossz mellett döntünk. Ha Isten számára minden ismert, hol a mi szabad akaratunk? Isten már a teremtésünk pillanatában úgy alkotott meg, hogy mi biztosan elkárhozunk vagy biztosan az örök életre jutunk? A fizikai idő és Isten kapcsolatából látszólag ez következik. A szép, magyar szólást idézve „*a látszat azonban csal*”.

A kortárs diskurzusban Nozick nevéhez köthető gondolat-kísérlet foglalkozik a mindent tudó lény és a szabad akarat problémakörével.<sup>1</sup> Az erdőben sétáló turista találkozik egy manóval, aki két ládát tár elé, majd elmeséli, hogy előző nap este egy mindent tudó lény a ládába aranyat tett. Ha úgy látta, hogy a turista mindkét ládát elviszi, az egyik ládát üresen hagyta, míg a másikba ezer aranyat tett. Ha a jövőbe tekintve úgy vélte csak az egyiket választja, akkor az egyik ládába tíz, a másikba száz aranyat helyezett el. A manó megnézte a ládákat, és azok tartalma alapján tudja, hogy a turista miként dönt. A döntés még nem született meg, a manó, mégis tudja, hogy a turista miként dönt majd. Ha a döntése ismert, dönthet-e szabadon? Sokan félreértik a gondolatot, és úgy vélik, hogy a gondolat-kísérlet kizárja a szabad akarat lehetőségét. Különösen, akkor, ha létezik egy olyan lény, aki ismeri a jövőt, mint láttuk, Isten pontosan ilyen. A jövő ismeretéből logikailag mégsem következik a szabad akarat hiánya. Isten tudja, hogy mi miként fogunk cselekedni, ennek ellenére mégis szabadon döntünk. A jövőbeli döntésünk ismerete logikailag még nem vonja maga után a szabad akarat felfüggesztését. Kisgyerekes apukaként biztosan tudom, ha gyerekeimet ebéd előtt csokival kínálják, elfogadják és örömmel megeszik, még akkor is, ha tudják, hogy ebéd előtt nem eszünk édességet. Lehetnek különleges esetek, például hasfájás, ami befolyásolja a döntésüket, és én e körülményeket nem ismerem. Isten számára nincsenek rejtett körülmények, és tételezzük fel, hogy a fenti példában én is mindenről tudok. A gyerekek elfogyasztják a felkínált csokit, de ezt nem azért teszik, mert én tudtam, hogy így lesz. Az én előzetes tudásom semmiféle befolyással nincsen az ő döntésükre. Isten tudja, hogy miként döntünk a jövőben, de nem szól bele a döntésünkbe, nem rohan hozzánk, hogy a „csokit eltegye az ebéd végéig”. Az isteni mindenhatóságba belefér az, hogy mi úgy cselekedjünk szabadon, hogy ő tudja, hogy mit teszünk a jövőben, mégsem szól bele a döntéseinkbe.

Isten igyekszik segíteni bennünket, hogy életünk során jó döntéseket hozzunk, de csak addig, amíg nem ütközik a szabad akaratunkba, és nem veszi el annak a lehetőségét, hogy saját erőnkől erényessé váljunk. A kérdés pereszé

fennáll, hogy miért nem teremt bennünket olyan erényesnek, hogy mindig minden körülmények között helyesen döntsünk szabad akaratunk révén? Ha minden erényünk mindig meg lenne ahhoz, hogy helyesen cselekedjünk, nem lenne hova fejlődni, nem válhatnánk jobbá. Gondoljunk bele, egy ténélküli meccsnek melyet biztosan megnyerünk, mennyi értelme van? Emberi mivoltunk lényege, hogy képesek vagyunk elbukni, és ezzel párhuzamosan Isten segítségével, de mégis a magunk erejéből fejlődhetünk. Hiába látja Isten a jövőnket, „jó szülőként” hagyja, hogy szabadon döntsünk, válasszunk jó és rossz között, és viseljük tetteink következményét. Isten időn kívülsége és a szabad akarat egyáltalán nem összeegyeztethetetlen.

## Megváltás Krisztus előtt

Egy másik fontos teológiai probléma, amely az időt is érinti, Jézus Krisztus megváltásának időbelisége. Ha a megváltás egy körbehatárolható időponthoz kötődik, Jézus kereszthalálához és feltámadásához, akkor miként részesedhetek benne azok, akik Jézus kereszthalála és feltámadása előtt haltak meg? A probléma gyors és elegáns megoldásához jutunk, ha az idő fizikai fogalmát figyelembe vesszük. Mint azt már korábban kifejtettem, az idő a fizikai világ része. Isten a fizikai világon kívüli létező, ezért az időn kívül „áll”, nem része az időnek, számára múlt, jelen, jövő egy pillanatba sűrűsödik, egyszerre látja a múltat és a jövőt. A megváltás ténye a teremtés pillanatában valóság volt számára, ezért a belőle származó kegyelemből mindenki részesedhet. Mindez összecseng a Niceai Hitvallás szavaival:

„Hiszek az egy Úrban, Jézus Krisztusban,  
Isten egyszülött Fiában, aki az Atyától született  
az idő kezdete előtt.”

valamint a János Evangéliumban olvasható Jézusi szavakkal:

Jézus így válaszolt: „Bizony, bizony, mondom nektek:  
Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok.” (Jn 8,58)

Ha az időt a fizikai világ részének tekintjük, akkor a megváltás időbeliségének kérdése nem hordoz semmiféle problémát. Isten számára a megváltás már Ádám és Éva allegorikus bűnbeesése előtt valóságos tény volt. Jézus Krisztus kegyelmében részesedve üdvözülhet mindenki, függetlenül attól, hogy mikor halt meg. Ne feledjük, Istent nem köti az idő, ezért Jézus Krisztus megváltása időben, térben minden emberre kiterjed.

## Bűnbánat az utolsó pillanatban

Közvetlenül Jézustól származó tanítás, hiszen a keresztfán bűnbocsánatban részesülő jobb lator (Lk 23,40–43), valamint a szülők munkások példázata (Mt 20,1–16) és a tékozló fiú története (Lk 15,11–32) mind-mind egyértelmű bizonyosságul szolgálnak, hogy a késői bűnbánat ugyanolyan értékes Istennek, mint az egész életen át tartó hűség. Sokan nem értik, hogy miként üdvözülhet az, aki csak a halála előtti órákban bánja meg gonosz tetteit. Hol az igazság? Jézus óva int, hogy ítélkezzünk mások felett (Mt 7,1), az ítéletet bizzuk Istenre. Mi csak reménykedhetünk, hogy halálunk óráján, mint tékozló fiút, Isten bennünket is magához ölel. Az őszinte bűnbánat után miért nem számít a múlt-

beli cselekedet, miként változhatunk meg, és ölthetjük magunkra az Újszövetség szép kifejezésével élve az új embert?

Az idő fizikai fogalmának ismertetésénél láttuk, hogy nincs az egész világra érvényes objektív idő. Léteznek olyan koordináta-rendszerek, melyekből nézve egy esemény, például egy konkrét bűnbeesés, a jövőben fog bekövetkezni, míg más rendszerekben a bűnbánat cselekménye már a múlté. A fizika által elének tárt képben korábbi önmagunk, aki jót vagy rosszat tett, valóságos létezéssel bír, de nem azonos az itt és most létezővel. Az időben haladva mindannyian változunk, reméljük, fejlődünk és közelebb kerülünk ahhoz az emberhez, akit Isten e világba „álmodott”. Nem kell sokat érvelnünk, hogy belássuk, nem vagyunk azonosak azzal a picci babával, akinek születünk, ugyanígy nem vagyunk azonosak azzal sem, aki a múltban elkövetett néhány hibát, és azokat őszintén megbánja, változtat önmagán, hogy újból ne vétkezzen, a valódi bűnbánat lényege a változás. Az idő előre haladtával fizikai értelemben is változunk, nem vagyunk azonosak korábbi önmagunkkal. Isten bölcsességében kiválasztja azt a pillanatot, és ezzel az időben létező egyén adott állapotát, amikor magához szólítja. A fizika megerősít bennünket abban a reményben, hogy változhatunk, bármit is követtünk el a múltban Isten szőlőjébe az utolsó órában sem késő elmenni.

## Teremtés és az idő

A teremtés kapcsán több idővel kapcsolatos kérdés merül fel: *Mi volt a teremtés előtt? Mit csinált Isten a teremtés előtt? Ki teremtette a Teremtőt?* Az ilyen és ezekhez hasonló kérdések könnyedén megválaszolhatók, sőt fel sem merülnek, ha az idő fizikai fogalmát vesszük alapul. Az időt Isten teremtette, úgy amint a teret, az anyagot vagy akár az embert. Értelmetlen arról beszélni, hogy mi volt a teremtés előtt, mert nem volt idő. Időbeliségről csak a teremtett világban beszélhetünk. Isten az időn kívül „áll”, a teremtés „előtt” ugyanazt tette, mint most, és ugyanezt teszi a jövőben is. Istenben nincs változás. Értelmetlen minden olyan kérdés, ami az időt a teremtés előtti tartományra és Istenre igyekszik kiterjeszteni.

Az imént leírt eredmények nem hoznak forradalmian újat a vallásfilozófia és a teológia témakörében. Hitünk azonban megerősödik, ha a természettudományok eredményeit használva spekulatív módon ugyanazon igazságokra jutunk az idővel kapcsolatos teológiai kérdésekben, mint az egyháziatyák vagy a tanítóhivatali megnyilvánulások.

Bognár Gergely

## IRODALOM

Nozick, Robert 1980/2002. Szkeptizmus. Ford. Farkas Katalin. In Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?* Budapest. Osiris Kiadó. 47–60.

## JEGYZETEK

1 Nozick, Robert 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge/MA, Belknap Press.

Nozick, Robert 1980/2002. Szkeptizmus. Ford. Farkas Katalin. In Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?* Budapest. Osiris Kiadó. 47–60.

## A hit magánügy?

*A szerző fenti írása, utánközlés. A Theologiai Szemlében újra közöljük az eredeti cikket, mely a Lelkipásztor 2020/8–9. számában jelent meg. (a főszerkesztő)*

Ha váratlanul nagy baj ér minket, vagy rémisztő látványban van részünk, önkéntelenül szakad föl belőlünk egy kiáltás: Jaj, Istenem, Jesszusom, Atyaég stb. Nem tudom, más kultúrában hogy van ez, de itt Európában, vagy tán az euroatlanti világban is ez olyan mértékig belénk ivódott, hogy nyugodtan reflexszerűnek is mondhatjuk.

Az európai kultúra gyökereit tekintve még az ateisták is elismerik, hogy hármass gyökere van, úgy mint zsidó-keresztény, görög és római. A republikánus állam- és jogelmélet jellegzetesen római örökség, a görög szellemiség, az elméleti kíváncsiság még a Bibliában is megjelenik: „Vajjon megérthetjük-e mi az az új tudomány, melyet te hirdetsz?”<sup>1</sup> – kérdezik Pál apostoltól a görögök.

De mit jelent a zsidó-keresztény gyökér? Létezik-e egyáltalán olyan, hogy zsidó-keresztény szellemiség? És leginkább, mit jelent ez azokra nézve, akik a lassan posztmodernnek mondható társadalmunkban kereszténynek vallják magukat?

Szokták mondani, hogy a történelemkönyveket a győztesek írják. Erről most csak annyit, hogy meg is látszik rajta. Keresztényként viszont tisztában kell lennünk egyfelől azzal, hogy „nem állítható, hogy létezik a világtörténelem, és „mellette” vagy „fölötte” bontakozik ki az üdvösségtörténelem; ellenkezőleg: az üdvösségtörténelem, amelyről a keresztény teológia beszél, azonos a világtörténelemmel”<sup>2</sup>, (vagyis Isten a történelem Istene is!), másfelől az egyetemes történelemnek létezik egy ismeretlen, elhallgatott, elnémított, elnémult mélystruktúrája is. Más szavakkal az emberiség történelmét csakis nagyelbeszélésként szabad felfognunk.

Mit jelent ez?

A görög szellemiség emlegetése okán tekintsünk rá az ókori zsidók és a környező népek világfelfogása közötti különbségre, természetesen csak vázlatosan.

A nem zsidó népek számára az idő csak úgy van, telik, vagyis nincs se eleje, se vége, és legföljebb holdhónapokra szabdalták, hol ekkor, hol akkor tartott ünnepekkel. Izrael számára az idő teremtett, és végpontja van (lesz), és heti bontásban mérték. Az előbbieket antropomorf istennel, ciklikussággal, sorhittel, kikerülhetetlen végzettel, elernyesztő fatalizmussal, távolabb reinkarnációval oldották az emberlét feszültségét. Bálványok imádása, mítoszok, ideák, hadd nem soroljam tovább.

Ezzel szemben mit tesz Izrael népe? (ha szabad így fogalmaznom...) Messze nem csak arról van szó, hogy a képtelenség miatt ábrázolhatatlan és egyetlen Urat kell félniük, szeretniük, hanem a többi néptől merőben eltérő parancsolatok kell követniük. A mítoszok elbeszélhetetlenné teszik a mélyeséges szenvedés- és katasztrófatörténeteket, ezzel szemben Izrael népet folyvást figyelmeztetik: emlékezz! És meséld el fiadnak: „A fáraó rabszolgái voltunk...”<sup>3</sup> Gyakorlatilag az összes ünnepük a korábbi szenvedésekre való (narratív, szinte liturgikus szintű) emlékezésről szól. Ilyenformán Izrael népének történelme nem végérvényesen elmúlt történelem, mint ahogy ma felfogjuk a történelmet; nem „rekonstruált történelem”, hanem [...] emlékező-elbeszélte hagyomány”<sup>4</sup>. Az ilyen (átélt) ünnep pedig még a feltartóztathatatlan idő folyását is megtöri, mintegy visszaporgeti épp az emléke-

zés révén. De ezzel nincs vége: szenvedélyesen faggatózó kérdésekkel, kérésekkel, könyörgésekkel, ellenkezéssel és panaszokkal, kiáltásokkal „merészelték” megszólítani élő Istent, akitől vigasztalást, sőt szabadulást is reméltek. De parancsolatuk volt arra is, hogy ha jól megy soruk, akkor se feledkezzenek el Istenükről.

Más szavakkal: „az Ószövetség teremtő Istene iránti hűségből” az a teodiceai kérdés bontakozik ki, hogy „hogyan egyeztethető össze a világban látható szenvedés”, a legyőzöttek, a kárvallottak és kítaszítottak, az igazságtalanságot eltűrni kénytelen „ártatlanok szenvedése a mindenható és jóságos Isten eszméjével.”<sup>5</sup>

A főntebb említett üdvösségtörténet egyik lépéseként „Isten válasza” az, hogy az Ő neve pozitív távlatú igazságosságot rejt magában, amely nem csak az élőkre, de „ama napon” a holtakra is kiterjed, azaz „Isten mindenhatósága olyan hatalom, amely a múltat sem hagyja békében nyugodni, s igazságosságra irányuló törekvését a múltbeli szenvedésekre is kiterjeszti”<sup>6</sup> („én te rólad el nem feledkezem”<sup>7</sup>). Isten tehát „szembeszegül a megtapasztalt szenvedéstörténetek értelmetlenségével, s így mutatja meg »emberszerető« arcát”<sup>8</sup>. Vagyis „az istenkérdés és a szenvedés kérdése eleve nem választható el egymástól”<sup>9</sup>!

Isten akaratának emberi vetülete pl. az, hogy mivel a véges emberlét miatt a jövőbeli szabadság, a szabadulás képzelete, a teremtőnyi szabadság csakis a szenvedés emlékezetéből táplálkozhat – más szavakkal: „a szenvedők tekintélyének elismerése a kikezdetlen »emberi méltóság« elismerésének negatív formája”<sup>10</sup> –, ezért rendeli Isten az emlékezést a régiek szenvedésére. És a már említett összes rendelkezés és parancsolat is a „jól legyen dolgod” cél érdekében adatott. Az persze más kérdés, hogy az eltévedt népet néhanap prófétai dörgedelmek igyekeztek jobb belátásra bírni.

Ugyancsak az emberi oldalhoz tartozik a szenvedés és a bűn kapcsolata. Egyiptom fáraójáról még gondolhatjuk, hogy a keményszívűsége miatt kapott isteni csapásokat, vagyis ezen könyv szerint a nyomorúság és a szenvedés az Istennel szembeszegülő bűnös magatartásért járó büntetés. Sajnos, a mai napig vannak, akik így vélekednek, holott Jób könyve egyértelműen rámutat, hogy „Jób igaz ember, aki ártatlanul szenved. A könyv teodiceája megtöri a szenvedés és a bűn oksági összefüggését.”<sup>11</sup> Következésképp aki „úgy mondja el azt, amit a Biblia Ábrahám, Izsák és Jákob Isteneről mond, hogy közben elnémítja Jób sóhaját, panaszos kiáltását (»meddig még?«), az nem teológiát művel, hanem mitológiát dolgoz ki”<sup>12</sup>, és hozzájárul ahhoz, hogy a bibliai hagyományok mitológiává süllyedjenek, lévén, hogy a mítoszok lehetetlenné teszik, kizárják a panaszt, csakis az istenek szándékának kifürkészése létezhet.

A történelemre nézve pedig azt mondhatjuk, hogy a végponttal bíró idő gondolatából alakul ki a világot történelemként értelmező felfogás, amely nem egyszerűen a győztesek történelme, ahogy sokszor előtűnik áll, hanem – mint a történelem nagyelbeszélése –, egyben szenvedéstörténet is, amely csakis a szenvedőkre való emlékezésben őrződhet meg. Maga a megőrzés sohasem fogalmilag, pl. filozófiai okfejtéssel,



vagy pusztán érvekkel adható tovább, hanem a szenvedőkről szóló elbeszélések révén, azaz csakis narratív úton.

Emlékeztetvére, elbeszélői kultúra rajzolódik ki előttünk. Izrael népének szellemi üzenete tehát az, „hogy a világ érzékelésének a bibliai hagyományokban kirajzolódó formája anamnetikus alapon nyugszik”<sup>13</sup>.

S mi volna a keresztyénség üzenete a világ számára?

Azt hiszem, egyértelmű, hogy Jézussal szintet lépett az üdvtörténet. A költő megfogalmazása szerint: „az ős törvénynek – »taposd el a gyöngét« – / fejéhez vágta a Szeretet Könyvét” (Weöres Sándor)

Mivel Ábrahám, Izsák és Jákob Istene Jézus Istene is, ezért „Jézus – amúgy teljességgel zsidó örökségének irányultságához híven – az Isten és a felebarát iránti szeretet elszakíthatatlan egységéről szólva beszélt”<sup>14</sup> és cselekedett. Talán nem blaszfémia, ha azt mondom, hogy Jézus rájött, már nem a törvények, és parancsolatok betartása az elsődleges, nem Jób bűne és szenvedése közötti összefüggés a kérdés, hanem Isten akaratának leginkább akkor tehetünk eleget, ha az irgalmas samaritánus példáját követve a felebarátunk nyomorát próbáljuk enyhíteni. Mégpedig azért, mert „a szenvedők szenvedése ugyanis [...] ijesztő tünete annak, hogy valaki már nem tud szeretni”<sup>15</sup>. Vagy még nem tud szeretni, teszem én hozzá. Az egyes ember tragédiájához a merőben egoisztikus, önző, szeretethiányos magatartásokból indulva a szokásos (csoport)érdekérvényesítések és érdek-összefonódások láncolatán át vezet az út. Jób szenvedését nem a saját bűne, hanem mások bűne okozza. Jézusra még inkább érvényes ez!

Ezért Jézus tekintete elsődlegesen nem mások bűnére, hanem mások szenvedésére irányult. Némi túlzással úton-útfélen gyógyított, a samáriai asszonynak is csak annyit felel, hogy „Jól monád, hogy: Nincs férjem”<sup>16</sup>, a házasságtörő asszonynak pedig azt mondja: „Én sem kárthatlak: eredj el és többé ne vétezzél!”<sup>17</sup>, elfogásakor a tanítványinak védelmében szól, („a ha engem kerestek, ezeket bocsássátok el”<sup>18</sup>), a rátamadó főpapi szolga fülét meggyógyítja, Péter háromszoros tagadása után a kakas megszólalásakor csak szótlanul ránéz Péterre, és a kereszten szenvedve is kínzóiert könyörög. Végül földi élete is Istenhez intézett kiáltással ér véget, amelyet Jób kiáltásának még erőteljesebb kifejeződéseként is értelmezhetünk. Vagy inkább kell értelmeznünk!

A keresztyén hitvallás középpontjában is a szenvedésre való narratív emlékezés áll: „szenedett Pontius Pilátus alatt”, „azon az éjszakán, amelyen elárultatott”... Elmondható hát, hogy „így indult útjára a keresztyénség, mint az elsődlegesen mindig mások szenvedésére tekintő Jézust követő emlékezési és elbeszélési közösség.”<sup>19</sup> Néhány példa: a szenvedésre tekintettek a damaszkuszi tanítványok is, amikor az öldöklés-vágytól lihegő, de megvakult Saul befogadták. Sőt, néhány nap múlva már a kőfalon át kosárban mentik az életét; később Saul már Pál apostolként azért kiált rá a tömlöctartóra („Semmi kárt ne tégy magadban”<sup>20</sup>), nehogy annak oktan halála miatt a háza népe is földönfutóvá legyen.

És az őskeresztyének még tudtak kiáltani Istenhez: „miért nem jön már az Úr?”

Mind ezek után meg kell kérdeznem, hogy hová tűnt a keresztyénségből „a teremtésben létező ellentmondások keltette fájdalom”<sup>21</sup>?

Pál apostol még küzdött azért, hogy a keresztyének ne tagadják meg Izrael szellemiségét: „Avagy elvetette-é Isten az ő népét? Távol legyen”<sup>22</sup>. Vagy: „Ne kevélykedjél az ágak ellenében: ha pedig kevélykedel, nem te hordozod a gyökeret,

hanem a gyökér téged.”<sup>23</sup> – írja a Római levélben. Ennek ellenére a keresztyénség „új Izraelnek” „új Jeruzsálemnek”, Isten igazi és valódi népének kezdte tekinteni magát, vagyis „Izrael a keresztyénség meghaladott üdvtörténeti előfeltételévé degradálódott”<sup>24</sup>, krisztológiája pedig „sok esetben »az antijudaizmus lándzsahegyé«”<sup>25</sup>-vé vált, amellyel elvetette az antiszemitizmus csíráit; a gnózisra és a görög szellemre, filozófiára adott válasza is minimum felemás – hadd ne térjek ki rá; az államvallássá tétel pedig hosszú-hosszú évszázadokra hatalomtechnikai eszközzé süllyesztette.

A teodiceai kérdésben megfogalmazott ellentmondás föloldására Augustinus az „áteredő bűn”-ről szóló tanával csakis a bűnnel terhelt embert tette felelőssé a szenvedéstörténetért. Úgy is mondhatnánk, hogy a bűn abszolút rangot nyert a teológiában; a keresztyénség pedig mintegy túlterhelte az embert a bűnnel. „A teodiceai kérdésnek, az »egyetlen« eszkatológikus kérdésnek már csak hült helye.”<sup>26</sup> Miközben nyilvánvaló kéne legyen, hogy „mennyre nárcisztikus az a hit, amely boldogtalanságot és mélységes szenvedést látva a teremtésben, Isten teremtésében csakis örvendezni akar, és nem tör ki belőle kiáltás Isten sötétségbe burkolózó arca előtt!”<sup>27</sup>

A következmények több mint tragikusak. Ti. aki „az ártatlanul szenvedők névtelen kínjának háta mögött békül ki és köt egyezséget Istennel”<sup>28</sup>; akinek eleve kész megoldása van az emberi szenvedésre, az egyfelől ártalmatlanná szelídíti a szenvedők szenvedését, másfelől végső soron mítosszá fokozza le a megváltást (egy külső szemlélő számára bizonyosan). „Elsődlegesen a szenvedésre érzékeny vallásból a keresztyénség elsődlegesen a bűnre érzékeny vallás lett”,<sup>29</sup> ami óhatatlanul az argumentatív ateizmus számára készítette elő a talajt. Az ember – éppen erkölcsi alapon? – föllázadt a teológusok Istene ellen, az egyház Istene ellen, mert folyvást csak a megtérésről és a bűnről beszélnek. „Pontosan ezzel magyarázható, hogy a modern ateizmus a teodiceai problematikából nőtt ki.”<sup>30</sup> Hányszor halljuk? Ha volna Isten, nem engedné meg ezt a sok szörnyűséget...

A felvilágosodás mindenki számára szabadságot és igazságosságot akart, ha pedig a teológusok és az egyház Istene az ember saját önazonosságáért és szabadságáért folytatott történelmi küzdelmét nem segíti (miközben ez a közdelem éppen a szabadság, az igazság és a szeretet Istenétől ered!), akkor az ember megpróbál a maga ura lenni. Isten az ember szabadságának kiteljesedése előtt akadályvá vált, és „Jézus nem egy szándékát [...] más társadalmi mozgalmak éltezik tovább”<sup>31</sup>. A szekularizációs folyamatok betetőzéseként csak hatalmi mítoszok alakultak ki, „amelyek megpróbálták kikényszeríteni az emberiség végjátékát”<sup>32</sup>, amely után természetesen már szenvedésmentes lenne az élet... Az „eredményt” hulláhegyek formájában megtapasztaltuk. – S nagyon is nem melleleg: ezt is az emlékezés révén tudjuk!!

A 21. században az ember Isten nélkül értelmezett szabadsága sem mutat sokkal szebb jövőt. Aki elfelejti és háttérbe szorítja a múltbeli szenvedéseket, az nem csak minden tiltakozás nélkül elfogadja a szenvedés értelmetlenségét, hanem szemet huny afölött is, hogy apáink és anyáink elfelejtett szenvedése és nyomora árán élünk pl. ilyen színvonalon, és boldogulunk úgy-ahogy a mában. A szenvedés emlékezetétől elszakadt ember „fokozatosan morális vakságba süllyed”<sup>33</sup>, szubjektumként élt élete fokozatosan eltorzul. Életét egyre inkább a saját maga teremtette tudományos-technikai-gazdasági rendszer alattvalójaként éli, a hatalmas gépezet aprócska csavarja lesz. Egyszer inkább minden szubjektumtól függetlenül

működő társadalmi rendszerek veszik körül. A gyakorlati és vezérelte tárgyilagosságra törekvés egyre inkább kiiktatja a személy jelenlétét, tehát jogos a kérdés: „nem növekszik-e folyamatosan a struktúrák és folyamatok anonim diktatúrája?”<sup>34</sup>. Egyre kisebb az ellenállás azzal „az ember nem lakta evolúciós logikával szemben, amelyben a történelem helyére végezetül gazdasági természettörvények, a remény helyére a számítgatás és az emlékezet helyére absztrakt kommunikációs technológia kerül”<sup>35</sup>. Ez utóbbi közérthetőbben: a személy *beszélget* egy másik személlyel, közöttük „felvirágozik a Szó”<sup>36</sup> (lásd még: beszélgetünk-e néha, vagy mindig csak megbeszélünk valamit), az apparátusok és algoritmusok csak *kommunikálni* „akarnak” és tudnak, csakis az információcsere céljából.

Nietzsche azt jövendölte, hogy Isten halálának következtében egész európai morálunk össze fog omlani, végül maga az ember is meghal. Úgy tűnik, nem tévedett. Az ember eltűnése, a szubjektum kioltódása megállíthatatlannak tűnik. „Már kiírták azt a nyilvános pályázatot, amely az ember utódját keresi, olyan lényt, akit már nem gyötörnek a múltbeli szenvedések és a különböző katasztrófák emlékei.”<sup>37</sup> Úgy hívják, hogy humanoid robot; az „olajozottan működő gépezet, emlékek nélküli intelligencia, akiben nincs sem szenvedés, sem erkölcs.”<sup>38</sup>

Az „érem” másik oldala, hogy transzcendens kapcsolat hiányában a tömeg embere ugyan vallástalan, de ateizmusa tökéletlen. „A modern humanizált-szociális-ökonómikus-ateista-cinikus-tudományos ember tulajdonképpen – alvilági embertípus.”<sup>39</sup> Isten helyett a „haladás”, a „fejlődés”, a tudományos, technológiai és gazdasági törvények, pl. a versenyképesség „babonájában való hit dicsőségteljes eredménye”<sup>40</sup>-ként lényegében „a visszapogányosodott embertípus”<sup>41</sup> imperializmusa alatt nyög a világ. Ember és természet egyaránt. (Vö: környezetszennyezés, éghajlatváltozás, fajok tömeges kihalása stb.)

Erre a helyzetre kétféle válasz érkezik. Az egyik az apátia, „a történelmi és politikai felelősség veszélyes zónáiból kihátráló mozgás, azok okos alkalmazkodása, akik mernek kicsik lenni”<sup>42</sup> („ne ugrálj, úgy sem tudsz változást elérni”); vö: ókori sorhit, elernyesztő fatalizmus), a másik véglet a lázadás, a gyűlölet szította erőszak minden ellen, ami kapcsolatba hozható a felejtésvezérelt, ezért technikai és gazdasági törvényekkel determinált társadalommal, amely az arcatlan, anonim, irányatlan evolúció mélyleges mélye felé tart. (Vö: az iszlám Nyugat-gyűlölete)

Mindezeket azért is írtam le, mert meggyőződéselem, hogy „ha mi, keresztények jobban és pontosabban, könyörtelenebbül és józanabban meg tudnánk mondani, hogy »mi a helyzet«, a saját ügyünket is biztatóbban tudnánk képviselni”<sup>43</sup>.

A keresztyénség kezdetben az emberi szabadság érdekében támadást intézett a mítoszok, a babonák és az ókori hatalmi mechanizmusok ellen, mégpedig a felszabadító, felforgató és ezért veszélyes emlékezet segítségével, éppen Izrael népének szellemi üzenete alapján. Mivel ez a szellemiség túlságosan meggyengült a keresztyénségen belül, a mai ember számára nem csak érthetatlenné, hanem értelmetlenné is vált a keresztyén üzenet. A keresztyén Istenben való hit hiteltelen lett. Az egyház pedig mintha belenyugodna, hogy a keresztyénség végül posztmodern szubkultúrává süllyed, amelyet leginkább „a polgári élet jeles alkalmainak díszítőelemeként”<sup>44</sup> és „a modern társadalom kényszermechanizmusainak hatása alól felszabadító terápiás eszközként”<sup>45</sup> vesznek igénybe.

„A bibliai hagyományokban kifejeződő monoteista alapelv valóban univerzalista. Isten vagy az egész emberiséget érintő téma, vagy szóra sem érdemes. Az istenek pluralizál-

hatók és regionalizálhatók, Isten viszont, a bibliai Isten nem az. A bibliai Isten mindig az »én« Istenem, bár a »te« Istened is lehet, mindig a »mi« Istenünk”.<sup>46</sup> Azaz a mi Istenünk közösségképző, de közösséget csak szubjektumok alkothatnak, ezért a keresztyénségnek elsősorban a személyt, szubjektumot kereső vallásnak kell lennie, amelyben sokkal több a kérdés, mint a válasz. A szörnyűségek láttán nem csak azt a kérdést kell föltennünk – ahogy az ateisták szeretik emlegetni –, hogy hol van Isten, hanem hogy hol van az ember.

És az emberrel kapcsolatban sem az az első kérdés, hogy ki üdvözülni. Mert ha csakis az egyén üdvössége számít, akkor az veszélyes dualizmushoz vezet (vö: gnózis): „a világ idejét a maga sorsára hagyja, és csak arra törekszik, hogy az egyéni élet idejét hozza kapcsolatba Istennel.”<sup>47</sup>

A keresztyénség szerint még csak nem is az az első kérdés – a személy gyengülésére és eltűnésére utalva –, hogy ki beszél, hanem az, hogy ki szenved. A szubjektumokat kereső vallás ezt a kérdést teszi fel.

Mivel az élet a tapasztalatok szerint sehol a világon nem úszható meg szenvedés nélkül, ezért ennél egyetemesebb mindenkit érintő kérdés nem létezik. Az említett apátia és lázadás mint válaszok mellett a keresztyéneknek ezzel harmadik „válasszal” kellene előrukkolniuk.

Ahhoz, hogy a keresztyén üzenet ismét valóban egyetemes legyen, az kell, hogy „az éppoly megválaszolhatatlan, mint elfeledhetetlen teodiceai kérdés”<sup>48</sup> vissza kell emelnünk az őt megillető első helyre. Mert enélkül „senki sem lehet szubjektum Isten színe előtt”<sup>49</sup>, ti. „Isten minden embert arra hív, hogy szubjektumként létezzék színe előtt”<sup>50</sup>, mégpedig meg nem ismételtető személyként, aki önmagáért és másokért is felelősséget vállalva él. Madách zseniális szavaival: „Az egyén szabad / Érvényre hozni mind, mi benne van. / Csak egy parancs kötvén le: szeretet.” Az önmagáért való felelősségnek része, hogy szabadságában vétkezni is tud, ezért hogy úgy mondjam, rászorul a megtérésre és a megváltásra. Másként fogalmazva: „ahogyan az isteneszme azt kívánja, hogy az ember felelősen vállalja vétkét, hogy szubjektum *maradhasson*, úgy azt is megköveteli, hogy ellenszegüljön az elnyomásnak és a megaláztatásnak, hogy szubjektummá *válhasson*.”<sup>51</sup> Az ókorban épp ez történt, amikor is „az egyház történetileg tekintve is nagy szabadságmozgalmaként indult útjára”<sup>52</sup>, mert „emberek kiszóllíthatnak az archaikus társadalmak kényszerei és félelmei közül; arra kapnak meghívást, hogy egy új történelem szubjektumai legyenek.”<sup>53</sup>

A múltbeli szenvedésekre nézve ugyan Istennel ellentétben mi tehetetlenek vagyunk, de az Emberfia ama napon az ijesztően „«profán» szenvedéstörténetből lép elénk és vizsgálja meg”<sup>54</sup>, hogy mások szenvedésének csökkentése érdekében mit cselekedtünk, mennyiben voltunk Istennek az igazságosságra irányuló törekvésében, sőt akaratában a munkatársai. Más szavakkal: mennyiben szegültünk szembe „azzal a világgal, amelyben az embereket úgy kezelik és gyötrik, »etsi Deus non daretur« [mintha Isten nem létezne]”.<sup>55</sup>

„Jézus így követhető – vagy sehogyan sem követhető”.<sup>56</sup>

\* \* \*

Ezékiel a babiloni fogságban élők és az óhazában maradtak lelki hanyatlását, bálványozását látva így beszélt: „intsd meg őket az én nevemben, [...] hogy visszatérítsd a hitetlent az ő gonosz útjáról.”

Mai nyelven ez talán így hangzana: „a keresztyénség történelmi válsága voltaképpen nem üzenetének és hittartal-

mainak, hanem a hittartalmak szükséges gyakorlati értelmét túlságosan is kevésbé vállaló keresztény szubjektumoknak és intézményeknek a válsága”.<sup>57</sup>

Előre mutatóan úgy is fogalmazhatók, hogy az erkölcs-telen lábakon álló („taposd el a gyöngét”), elembertelenítő gazdasági rendszerünkbe belesimuló polgári vallás helyett az eszkatologikus üzenet horizontjára tekintő keresztényen hit *társadalomkritikai szabadságra is hivatott*<sup>58</sup>, vagyis legkevesebb önbecsapás a liberális mantra, miszerint a hit *magánügy*; az egyháznak pedig a hitelesség visszaszerzése érdekében ki kell törnie a liberális karanténból, hogy „a társadalomkritikai szabadság közegévé és intézményévé”<sup>59</sup> válhasson.

Ezékiel a hívők figyelmeztetéséről is beszél: „Intsd meg őket az én nevemben, [...] hogy az igaz ne vétkezzék”.

Szót fogadtam Ezékielnek.

*Laborczi Pál*

## IRODALOM

HAMVAS Béla: A világválság, [az előszót és a jegyzeteket írta Szigethy Gábor], Magvető, Budapest, 1983

KÜHLEWIND, Georg: A normálistól az egészségesig, Kláris Kiadó, Budapest, 2003

JOHANN BAPTIST Metz: Az új politikai teológia alapkérdései, L'Harmattan, Budapest, 2004

JOHANN BAPTIST Metz: Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban, Vigilia, Budapest, 2008

JOHANN BAPTIST Metz: Szenvedéstörténet és megváltástörténet, L'Harmattan, Budapest, 2005

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> ApCsel 17,19. – <sup>2</sup> Metz 2004:106. – <sup>3</sup> 5Móz 6,21. – <sup>4</sup> Metz 2004:79. – <sup>5</sup> Mindhárom idézet Metz 2008:27. – <sup>6</sup> Metz 2008:51. – <sup>7</sup> Ézs 49,15. – <sup>8</sup> Metz 2008:47. – <sup>9</sup> Metz 2008:51. – <sup>10</sup> Metz 2008:212. – <sup>11</sup> Metz 2008:47. – <sup>12</sup> Metz 2008:22. – <sup>13</sup> Metz 2008:25. – <sup>14</sup> Metz 2008:201. – <sup>15</sup> Metz 2008:38. – <sup>16</sup> Jn 4,17. – <sup>17</sup> Jn 8,11. – <sup>18</sup> Jn 18,8. – <sup>19</sup> Metz 2008:200. – <sup>20</sup> ApCsel 16,28. – <sup>21</sup> Metz 2008:45. – <sup>22</sup> Róm 11,1. – <sup>23</sup> Róm 11,18. – <sup>24</sup> Metz 2008:72. – <sup>25</sup> Metz 2008:70 – a belső idézet: T. R. Peters. – <sup>26</sup> Metz 2008:32. – <sup>27</sup> Metz 2008:22. – <sup>28</sup> Metz 2008:32. – <sup>29</sup> Metz 2008:201. – <sup>30</sup> Metz 2008:32. – <sup>31</sup> Metz 2005:154. – <sup>32</sup> Metz 2008:174. – <sup>33</sup> Metz 2008:172, 209. – <sup>34</sup> Metz 2005:98. – <sup>35</sup> Metz 2008:118. – <sup>36</sup> Kühlewind 2003:78. – <sup>37</sup> Metz 2004:109. – <sup>38</sup> Uo.. – <sup>39</sup> Hamvas 1983:29 – Hamvas itt Nyikolaj Alekszandrovics Bergyajev: The bourgeois mind c. művére hivatkozik. – <sup>40</sup> Hamvas 1983:16 – Hamvas itt Giulio Evola: Imperialismo pagano (Pogány imperializmus) c. művére hivatkozik. – <sup>41</sup> Hamvas 1983:25. – <sup>42</sup> Metz 2008:165. – <sup>43</sup> Metz 2008:112. – <sup>44</sup> Metz 2005:42. – <sup>45</sup> Metz 2004:67. – <sup>46</sup> Metz 2008:197. – <sup>47</sup> Metz 2008:189. – <sup>48</sup> Metz 2008:34. – <sup>49</sup> Metz 2008:116. – <sup>50</sup> Metz 2005:80, 211, 212. – <sup>51</sup> Metz 2005:69. – <sup>52</sup> Metz 2005:131. – <sup>53</sup> Metz 2005:68. – <sup>54</sup> Metz 2008:202. – <sup>55</sup> Metz 2004:94. – <sup>56</sup> Metz 2008:135. – <sup>57</sup> Metz 2005:156. – <sup>58</sup> Metz 2004:30. – <sup>59</sup> Metz 2004:30.

## Mi Sámsonnal emlékezünk

*Pákozdy László Márton professzorra, aki 110 éve született. A századikon méltóképpen – konferenciák, kötet megjelentetése, emléklakett elhelyezése – emlékeztünk rá. Itt most, egy rövid biblika-teológiai tanulmányával idézzük fel alakját. A kézirat nem utal a dátumra, eredeti helyesírását megtartottuk. Tartalma azt valószínűsíti, hogy tudománynépszerűsítő céllal készült. ז'צ"ל : Az igaznak emlékezete áldott! (Péld 10,7). (a főszerkesztő)*

### Sámson

A Sámson-elbeszélés a bibliai Bírak könyvében található. Az alábbiakban közölt számok a kettőspont előtt a fejezetet, a kettőspont után az idézett „verset” (mondatot) jelzik, pl. 13:1 = a 13. fejezet 1. verse.

A Sámson név a Vulgata alapján honosodott meg nyelvünkben az óhéber šimšon helyett. Ez minden bizonnyal a héber šāmās (vö. arab šamsun) „nap” szóval függ össze: „napocska” vagy „sugárzó”. E jelentés adott arra módot, hogy a Sámson mondakörrel kapcsolatban kapcsolatokat keressenek különböző környező és távolabbi mitológiai alapokhoz és vonásokhoz, már az ókorban, Josephustól kezdve a modern pánbabilonistáig, Gilgamestől Herkulesig.

### Irodalomkritikai szemlélet

A modern bibliai irodalomtudomány a Sámson-elbeszéléseket a monda-koszorú műfajába sorolja; ennek értelmében történelmi személyről fönmaradt, különböző helyekkel összefüggő emlékezéseket építői céllal – nem lenne a Biblia Biblia, ha nem ezt cselekedné történet mon-

dákkal és anekdotákkal –, megfelelő értelmezés kíséretében összefüggő füzérbe fonták: Bírak könyve 13–16. részét. Az eredeti egységek azonban világosan láthatók, mint vakolatlan falban a kövek. Egyébként az elbeszélés mai formájában simán halad előre születésének előzményeitől kezdve Timnában tartott lakodalmán át, Delila szerelméig és tragikus pusztulásáig. Dublettek hiányában föltételezhető, hogy az ősi anyagot egyetlen szerző építette egy elbeszéléssé. Viszont maga az anyag nagyon is sokféle jellegű. Vannak benne részletek, amelyek költő jellegűek, és egy már eltűnt hősmondából eredhetnek. A Sámson alak sem könnyű, egy-séges jellem. A monda történeti személyek körül szokott kialakulni és nem történeti elemeiben a személyiség értéke-lése kristályosodik ki a hagyományozók hagyományformáló tudatában. (Pl. Kossuth Lajos imája a kápolnai csatatéren gyermekkoromban nagyon sok hódmezővásárhelyi '48-as parasztház tisztaszobájában ott függött a falon és hitték, hogy úgy is történt, ahogyan a kép és szöveg ábrázolta a nemzeti hőst. De tudjuk azt, hogy az imádságot egy újságíró költötte és a kép kiadója igen jó üzletet csinált vele. Viszont: Kossuth Lajos ennek ellenére történeti személy maradt, a mondában pedig volt valami igazság: egy nemzet értékelő tudatát leste el az egyes tollnok).



A legfiatalabb, keretező elbeszélésnek az tűnik, amellyel a fűzér kezdők (13:1–24): Sámson születésének megjelenítése egy mennyei küldött által. Ezzel függ össze áldozat bemutatása a Corea mellett található áldozókövön. A Dán törzsből származó Manóach, Sámson apja mintegy izraeli használatra birtokba veszi az áldozóhelyet. Sámson fölött az a parancs hangzik el, hogy názír legyen, istennek szentelt ember, aki nem iszik szeszes italt, nem eszik tisztátalan ételt és nem nyírja le haját. Mi lesz a nagyra hivatott emberből? Tragikus hős, aki ugyan csődbe jut, de utolsó tetteivel is ártani tud az ősi ellenségnek, a filiszteusoknak. A filiszteusok az i. e. XXI. században vetették meg lábukat a Gázai övezetben, onnan kiindulva hosszú időn át szorongatták Izraelt. Ebből tudhatjuk a terminus a quo-t.

Sámson alakja azonban nagyon azt mutatja, hogy az erővel lehet játszani, lehet visszaélni, birtokában lehet csődöt is mondani: ez adott módot a gyűjtőnek arra, hogy a heterogén elemekből építő vallásos elbeszélést alkosson, mondafűzért.

Sámson házassága (14:1 köv.) a Timnathból való filiszteus lánnyal szülőházi konfliktusokkal párosul (14:1 köv.), de Sámson ez sem tartja vissza, hogy érte menjen az ellenséges népből való lánynak. Útközben zajlik le az oroszlán epizód. Odaérkezve megkéri a lány kezét, majd eltitkolja szülei előtt, hogy mit tett. Hazafelé mentében a széttépett oroszlánban méhrajt és mézet talál. A lakodalm napján visszatérve, nem nagy bizodalomra talál a filiszteusok között: 30 markos legény mindig vigyáz rá. Ezeket nem izmaival, hanem rejtvényével szégyeníti meg. „Étel jön az erősből, édes jön az erősből” (14:14). Úgy látszik, tétre megy a rejtvényadás, mert a menyasszonyt megfenyegetik: ha nem szedi ki Sámsonból a rejtvény megoldását, házastól együtt elégetik. Kölcsönös szemrehányások után megadja a megfejtést: „Mi édesebb a méznél / mi erősebb az oroszlánnál?”. Persze, a megfejtő a legényeket ismét megszégyeníti: „Ha nem az én borjammal szántottatok volna / a rejtvényem ki nem találtatok volna” (14:18). Megdühödve („az Úr lelkétől elragadtatva”) Askalonig ereszkedik le a filiszteusok földjén és 30 embert agyonver közülük. Ezek ruhájával fizette ki a nyertes rejtvényfejtőket, és – hazament szüleihez, feleségét pedig továbbadta egy hozzá csatlakozott embernek.

### Sámson bosszúja és nagy tettei

A római Cereáliákon (Ovidius, Fasti, IV, 681 ff) szokás volt rókákat farkukra kötött égő csóvával a Circus maximusban elereszteni. Ebben szoktak Sámsonnál napmitológiai vonásokat fölfedezni. De ez általános emberi imposztorság is: kár okozni az ellenségnek gyűjtogatással (elterjedt harci szokás is rómaiaknál, perzsáknál, mongoloknál, mame-lukoknál stb. „Strategie der verbrannten Erde...”) Sámson nem lakik feleségével, egyszer meglátogatja (15:1 köv.). Az após a feleség helyett a szebb húgocskát ajánlja Sámsonnak. Sámson haragjában rókákat fog és nagy kárt okoz a lábón álló vetésben is, a keresztekben is. A feldühödött filiszteusok viszont az apóson és családján állnak bosszút. Sámson vérbosszú szerűleg csap szét a filiszteusok között (15:7), majd Etam szurdokai között búvik el.

A támadásba lendült filiszteusok büntető expedíciója Júda ellen vonul. Azok, hogy megmeneküljenek, 3000 emberrel Sámson elfogására indulnak, hogy kiadják őt és elkerüljék a

háborút. Sámson megadja magát, azzal a föltétellel, hogy ők nem ölik meg, hanem életben szolgáltatják ki. Egy Lechi nevű hely közelében (Lechi = állcsont, valószínűleg egy geológiai formációról vett név) diadalittasan fogadják a filiszteusok. Az Úr lelkétől megszállott Sámson izmai szétpattantják a kötelékeit és fölragadva egy számárállcsontot ezer embert vert agyon a filiszteusok közül: „Egy számárállcsonttal / ezer embert öltem meg”, őrizi az ősi mondás valami nagy hőstett emlékét (15:16). Azóta nevezik a helyet Ramat Lechi-nek (Állcsont-magaslat). Az elbeszélés mondai részét egy legenda kerekíti épületesre: a majdnem szomszéd haló Sámson a meghasadó állcsontból fakadó víz táplálja életre (nyilván az exodusi csoda motívumának késői alkalmazása)

Ebben az összefüggésben történik arról említés, hogy Sámson a filiszteus-hódoltság idején 20 évig volt Izrael bírójá. (15:20).

### Sámson Gázában, Sámson és Delila, Sámson halála

Gáza a többi események színhelyétől több mint egy járóföldre van, szintúgy Hebrón. Volt ott egy könnyűvérű nő, ahhoz járt. Megtudták a filiszteusok, hogy odamerészkedett és lesbe álltak a város kapuinál. Sámson azonban éjszakára is ottmaradt... Az örököt elnyomta az álom. Sámson irtózatoss erejével kiszakította a kapuzárnyat, ezután ez a bibliai Boton vagy 60 kilométernyire egy hebroni hegyig vitte el.

A Sórekes völgyének is volt egy szépe, Delila. Ez a mai Wa[...] Sarar, amelyben egy Sufin nevű helység is van. Filiszteus falu volt ez is. Megtudták a filiszteusok ezt a viszonyt is. Delilát rábírták nagy pénzzel, hogy jutassa kezükbe Sámson, vagyis tudja meg rendkívüli ereje titkát. Sámson félrevezeti Delilát, de az szívós szerelmét arra használta föl, hogy megtudja: Sámson születésétől fogva „istennek szentelt”, názír, ezért nyíratlan a feje. Sámsonnak alvás közben lenyíratja a haját és az ébredő Sámsonnal el tudnak banni ellenségei. Azonban az Úr életfolytatása miatt – elhagyta és elhagyta az ereje is. A fogoly Sámson szemét kiszúrták, bilincsbe verve Gázába vitték, ott rabszolgaként forgatta a malmot.

Időnek múltával Sámson haja azonban újból kinőtt. A filiszteus vezetők Gázába jöttek össze nagy áldozati ünnepre, énekelték diadalénekeiket: „Istenünk megtöltötte kezünket, nekünk adta Sámson, ellenségünket, aki pusztította országunkat és agyonverte sok barátunkat” (16:23 köv.). Jó kedvükben előhozatták Sámson is. A vakot egy ember vezette. A fáradtnak látszó Sámson oda engedte támaszkodni az épületet tartó gerendához. Amikor érezte, hogy jó hely van, bosszúért imádkozott, a két középső tartóoszlopot kitepte helyéből. Többen maradtak holtan, mint életben. Holttestéért érte jött családja és eltemette Corea és Estaol között, atyja mellé.

\* \* \*

Az egyes mondákat fűzérbe gyűjtő, Izrael egyik bíróját (vezérét) megörökítő monda elbeszélések szerzőjét az a morál vezette, hogy az isteni kiválasztás és ajándékok (erő) odaszentelt embere nem csatagolhat mindenfelé, nem hősködhetik, mert a kiválasztás nem menti meg a következményektől. A koszorú utolsó virága az erejét visszakapó, Istenéhez kiáltó és ellenségeit a pusztulásba magával ragadni tudó hős.

Ennek a moralizáló elbeszélőnek köszönhetjük, hogy az ókori Izrael sok epikus gyűjteményéből – amelynek csak címeit őrizte meg a Biblia és amelyeket forrásul is használtak a bibliai szerzők, Izrael egyik bírójának alakjáról is megmaradt néhány monda, amelyet helyel-közzel legendái vonások is színezték (számok megnövelése stb.). Izrael Toldi Miklósa Izrael Ilosvai Selymes Pétere. Ahogyan ez utóbbit nem Toldi nyilván történeti alakja érdekelte elsősorban – jóllehet évszámokat említ, történeti személyekkel támasztja alá ??? nagy ereje, hősiessége, no meg a történetek „morálja”. Sámson megérdemelt halála árán diadalmaskodhatik a filiszteusokon.

A költemény-betétek nagyon ősi csengésűek és az elbeszélés magvának az igaza mellett szólnak (A rass-samra = ugariti költészettel való rokonságuk kimutatott). Az elbeszélésben említett Dagon istenséget is tisztelték Ugaritban, onnan vehették át a filiszteusok. Az elbeszélés fordulópontja 16:19–20-ban van: Sámson Delila (= éjszaka) ölébe teszi fejét, elalszik, Delila egy filiszteust hív segítségül és levágja Sámson haját. Mikor fölébred „... nem tudja, hogy Jahwe eltávozott tőle”.

Van benne libretto egy opera vagy dráma számára.

Pákozdy László Márton

---

## ÖKUMENIKUS SZEMLE

---

### Az eucharisztikus egyháztan és az ökumené

*A katolikus Eucharisztikus Világkongresszus ráirányítja figyelmünket az eucharisziára és így az interkommunióra is. A különböző egyházakban különböző megoldások jelentkeznek: vannak zárt és nyílt közösségek is. A katolikus és az ortodox egyház elzárkózik az elől, hogy hívei protestáns egyházak istentiszteletein úrvacsorához járuljanak. Ennek legfőbb akadálya a hierarchikus struktúra: a szentségek kiszolgáltatásának feltétele a két egyházban, hogy a pap érvényesen legyen felszentelve. Az orosz ortodoxiában egészen új megoldás jelent meg erre a problémára, és ez az eucharisztikus egyháztan. Ezt Nicolas Afanasiev dolgozta ki, *The Church of the Holy Spirit (A Szentlélek egyháza)* című könyvében. Szerinte legbensőségesebb kapcsolat áll fenn az eucharisztia, mint Krisztus szentségi teste és az egyház, mint a feltámadt Krisztus Teste között. Épp ezért nem egyszerűen a klérus, hanem a hívők gyülekezete hozza létre az eucharisziát. Ez a merőben új teológiai alap talán segíthet abban, hogy túllépjük a távolságtartást az interkommunió kérdésében.*

Ebben az évben – bár a katolikus egyház hazánkban rendezte volna meg a 92. *Eucharisztikus Világkongresszust*, az a Covid-19 világvárvány miatt elmaradt – égető kérdésként vetődik fel az eucharisztia értelmezése, és így az együtt-áldozás/együtt-úrvacsorázás ügye. Meggyőződésem, hogy ebben új kiindulópontig juthatunk el teológiai, elméleti síkon is, ha figyelembe vesszük a keleti egyház *eucharisztikus ekléziológiáját*.

#### Eucharisztikus egyháztan

A Theologiai Szemle egyik korábbi számában, a görög-katolikus egyház eucharisztia-tanítása kapcsán már szóltam az eucharisztikus egyháztan lehetőségéről.<sup>1</sup> Ez az ekléziológia teljes súlyával az orosz ortodox egyházban bontakozott ki. Fő képviselője *Nikolas Afanasiev*, vagy oroszosan: *Nikolaj Afanasieff* (1893–1966) volt, aki a múlt században az eucharisztikus egyháztan apostola lett. Nyugaton is elterjedt műve ez volt: *The Church of the Holy Spirit (A Szentlélek Egyháza)*, amely összekapcsolta az eucharisztia és az egyház misztériumát. Jelentőségét mutatja, hogy ő volt az egyetlen ortodox szerző, akit a II. vatikáni zsinat név szerint is említett. Elméletének előzménye *Alexander Schmemmann* Eucharisztia című műve volt, amely nem a jogi szempontokra, hanem az Istennel megélt egységre helyezte a hangsúlyt az eucharisztia titkában.<sup>2</sup>

Afanasiev művét sokan éles kritikával támadták, ortodox oldalról is, mégpedig azért, mert félreértették Afanasiev szándékát. Úgy vélték, a lokalizmust vagy kongregacionalizmust képviselte, vagyis azt, hogy a helyi egyházi közösség (paróikia, gyülekezet) fontosabb az egyetemes egyháznál. Ebben szerepet játszott az is, hogy elméletét a '40-es éveken kezdte kidolgozni, de fő műve csak halála után jelent meg, 1971-ben, mégpedig először csak oroszul, és aztán franciául, 1975-ben, angolul csak 2007-ben.<sup>3</sup>

#### Kiindulópont: Isten népe

Valójában Afanasiev kiindulópontja nem az egyetemes és helyi egyház dilemmája, hanem az *ősegyház*, amely önazonosságát az eucharisztia bemutatásában, a *liturgiában* találta meg. A liturgia alanya pedig nem más, mint az egyház, mint egész, amely együtt alkotja Krisztus testét és amelyet átjár a Szentlélek energiája. Tehát nem egyesek (a klérus) tevékenysége, hanem az egész liturgikus közösség végzi a liturgiát. Nem a papok (a püspök vagy a presbiter) mutatják be az áldozatot, hanem a megkeresztelt hívek közössége. Ugyanakkor az eucharisztikus közösség (legalább is virtuálisan) hozzá kapcsolódik a püspök oltárához.

Végző soron a liturgia is arról beszél, hogy Krisztus áldozata „sokakért”, sőt „mindenkiért” kerül bemutatásra, ahogy

erről maga Krisztus is szólt az Utolsó vacsorán: „Ez az én vérem, az Újszövetségé, mely érettetek és sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára” (Mt 26,28). Afanasiev ebben látja annak gyökerét, hogy az adott cselekmény az egész egyház, sőt az emberiség szellemi egységébe kapcsol be bennünket.

Külön figyelmet érdemel, hogy Afanasiev *bevonja a hívők körét a szent cselekménybe*. Szent Péter útmutatása nyomán jut erre a gondolatra. Pünkösdi beszéde szerint „Szétárasztom minden emberre Lelkemet, fiaitok és lányaitok prófétálni fognak” (ApCsel 2,17). Apostoli levelében pedig ezt írja: „Eleven kövek módjára ti is lelki templommá, szent papsággá épültök, hogy Jézus Krisztus által Istennek kedves lelki áldozatokat mutassatok be” (1Pt 2,5). A híveket nem tekinti egyszerűen „laikusoknak”, akik az egyház belső körén, a klérus tagjain „kívül” állnak. Persze, lehet pozitív értelme is a laikus szónak: minden megkeresztelt a *laosz*, vagyis Isten népe tagja, Krisztus „testének” részese. Ugyancsak a főpápa ír levelében a királyi papságról: „Választott nemzetiség, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul lefoglalt nép vagytok” (1Pt 2,9). Az *egyetemes papság* eszmei alapja ez, amelyet a reformáció kezdettől vallott, sőt a II. vatikáni zsinaton a katolikus egyház is újra felfedezett, Afanasiev pedig a megújított egyházkép szegletkövének tekinti ezt a királyi papságot.

## Kétféle egyházkép

Az apostolok és az ősegyház egyházképe azonban az idők folyamán átalakult. Afanasiev szerint a közösség szétesselt felhatalmazottak és fel nem hatalmazottak, felszenteltek és fel nem szenteltek körére. A liturgia cselekménye az áldozatbemutatóban összpontosult, a hívek lassan passzív résztvevőkké váltak. A „szent dolgok”, istentiszteleti tárgyak az oltár bűvkörébe kerültek, amelyeket a népek még csak érinteniük sem lett szabad. A keleti egyházban a szentély és a közösség közé fal, képállvány került, a szentélybe csak a felhatalmazottak léphettek be. A precízen túlszabályozott rendre és az előírások betartására került át a hangsúly (talán 1Kor 14,33,40 alapján?). A liturgia, a szentmise individualizálódott, Nyugaton szokásba jöttek a magánmisék, amelyet a pap akár egymagában is végezhet, akár a tempom egyik szögletében, mellékoltáron.

Hovatovább *kétfajta egyházkép* alakult ki: az univerzális és az eucharisztikus egyház eszménye. Voltak ennek gyökerei már Szent Pál tanításában is. Krisztus testének nevezi az eucharisztia kenyerét (1Kor 10,16) és a helyi egyházat is (vö. 1Kor 12,27), sőt látásmódja szerint a helyi egyházakból áll össze az egyház, mint egyetemes test (vö. 1Kor 12,17): „A test ugyan egy, de sok tagja van. A testnek ez a sok tagja, mégis egy test. Így Krisztus is. Mi ugyanis mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk a keresztség által” (1Kor 12,12–13). Ennek alapján *Kartágói Szent Ciprián* († 258) arról szól, hogy a helyi egyház Krisztus teste, de az egyetemes egyház a helyi egyházak (ma azt mondanók: az egyházközösségek, gyülekezetek) gyűjtő tégléje. Úgy vélte, hogy a helyiek a fölöttük álló egységtől (egyházmegye, püspök), a nagyobb egységek pedig a világegyháztól kapják felhatalmazásukat. Különösen éles formában valósult meg ez a Római Katolikus Egyházban, ahol a püspökök a pápától nyerik el kinevezésüket, az áldozópapok (presbíterek) a püspöktől, és csak az így érvényesen felszentelt papok végezhetnek érvényes szentmisét vagy szolgáltathatnak ki más szentségeket is. Hasonló szerkezetig jutott el az ortodoxia is.<sup>4</sup>

De Afanasiev szerint az *eucharisztikus egyház*tan alapjai is megjelentek már a legelső időkben is, épp a Krisztus-test szentpáli fogalmának kettőssége miatt. Antióchiai Szent Ignác (kb. 35–110) szerint „ahol Krisztus, ott az Egyház teljessége”, és fordítva: ahol megvalósul az eucharisztikus közösség, ott jelen van Krisztus.

Szerzőnk szerint a két megközelítés eredetileg nem állt ellentétben egymással. Az univerzális ekléziológia a helyi közösségekből összeálló egészre, az „egy egyházra” (*Ecclesia una*) helyezi a hangsúlyt, az eucharisztikus egyháztan pedig arra, hogy az egy Krisztus jelen van minden kisebb egységben, bármennyire is kis lélekszámú alakzatról van szó.<sup>5</sup> A világegyház nem lebeg a rész-egyházak fölött, önálló entitásként, hanem éppen azokban ölt testet, válik valósággá.

Ez a tiszta képlet azonban az idők folyamán elrajzolódott. Afanasiev szerint jelentős változás állt be az egyház életében. Ez pedig abban állt, hogy a püspök vezetői funkciójában sok mindent átvett a *világi hatalom képviselőitől*, tényleg „felügyelő” (episzkoposz) lett, erejét már nem annyira az eucharisztia megéléséből merítette, hanem hatalom-gyakorlásnak kezdte tekinteni. Igen messze került ez Krisztus elgondolásától, aki a világi hatalom struktúrája helyett a szolgálat rendjét állította szembe: „Akiket a világ urainak tartanak, zsarnokoskodnak a népeken, a hatalmasok pedig önkényüket éreztetik velük. Köztetek azonban ne így legyen, hanem aki nagyobb akar lenni, legyen szolgálat, és aki első akar lenni, legyen mindenkiné a cselédje” (Mk 10,42–43).<sup>6</sup> A már-már feudális alá-fölé-rendelést Afanasiev az evangélium eltorzításának látja, és ez hamissá tette az egyházképet is.

Ezzel párhuzamosan Afanasiev szerint a *helyi egyházak*, parókiák szinte teljesen önálló életet kezdtek élni, csak nagy ritkán kerültek a többi egységgel és a püspöki székkal kapcsolatba, többé már nem tükrözték az Istennel megélt egységet, Krisztus jelenlétét. A konstantini fordulat után az egyház univerzális képletté vált, ugyanakkor elszigetelt helyi közösségek laza halmazává lett. De, visszatérve a korábban említett félreértésre, szó sincs arról, hogy szerzőnk a helyi egyházközösségeket az egyetemes közösség fölé akarta volna emelni. Ezt a lokalizálódást, lokalizmust hamis fejlődési útnak tekintette, amelyről szerinte vissza kellene térni az eucharisziából kiinduló egyházképhez.<sup>7</sup>

## Ökumenikus indítások

Afanasiev nemcsak elméleti egyházant tett le az asztalra. Legfőbb tétele: „Az egyház hozza létre az eucharisziát, és az eucharisztia hozza létre az Egyházat”.<sup>8</sup> Más szavakkal: az utolsó vacsorára való emlékezésre összegyűlt közösség hozza létre az eucharisziát, és az eucharisztia hozza létre Krisztus egyetemes testét, az egyházat. Ez az összefüggés *ökumenikus téren* is hihetetlenül jelentős, és ennek tudatában is volt. Elsősorban az ortodox és a katolikus egyház viszonyára alkalmazta. Az eucharisztia mindkét közösségben központi jelentőségű, a liturgia, a szentmise az egyház életének családi tűzhelye. Épp ezért „az eucharisztia a híd katolikusok és ortodoxok között”.<sup>9</sup> A két nagy fél közeledését, akár unióját nem az univerzális egyház keretében képzelel el, hanem az eucharisztia egyé forrasztó kohójában. Ahogy a helyi közösségek az eucharisztia révén olvadnak egyé Krisztus testévé, a két nagy rész-egyház is. Ez nem jogi, jogászai, hanem testvéri érzés felkeltését követeli mindkettejüktől egy-



más iránt. Kiállását az ökumené mellett szimpátia fogadta mind katolikus, mind ortodox oldalról.<sup>10</sup>

Ez a nagy teológiai téma – vagyis az eucharisztikus ekléziológia – korunkban az ortodox (különösen az orosz) és a római katolikus, valamint az anglikán egyház részéről is élénk érdeklődést váltott ki. Közkinccse tételében részt vettek korunk kiemelkedő teológusai: Henri de Lubac, Yves Congar, Joseph Ratzinger, Jean Marie Tillard, Walter Kasper, Bruno Forte, ortodox oldalon: Afanasiev mellett Johann Meyendorff, napjainkban John Zizoulas, hogy csak néhány szerzőt említsük.

De ez az egyháztan *további távlatokat* is nyithat. Mint látjuk, Afanasiev ekléziológiájának további jelentős mozzanata, hogy az eucharisztia cselekvő alanya nem a papság, hanem a jelenlévő *összes megkeresztelték*. A liturgián jelenlévők bevonását Afanasiev egyenesen „szolizsenyie”-nek, koncebrációnak nevezi, amelyet tehát nem szűkít le a papság együtt-misézésére, sokkal inkább a pap vagy papság és az (összes) hívek együttes cselekvésére alkalmazza. Ne felejtjük el: a *liturgia* maga is leitou ergon, Isten népének együttes munkája, koncebrációja. Ennek jogalapja a keresztség, és katolikus-ortodox oldalon a bérmálás, amelyek Krisztus testének tagjaivá avatnak bennünket. Krisztus jelenléte nem korlátozódik az egyes individuumokra, hanem átöleli a közösség egészét.<sup>11</sup>

Mindez nyitást jelenthet a *reformáció egyházai felé* is. Ortodoxok főleg Amerikában élnek együtt nagyobb tömegben anglikánokkal, ezért ott vetődött fel komolyabban az együtt-áldozás lehetősége a két közösség között. Szergej Bulgakov már 1935-ben is szorgalmazta az ortodox-anglikán interkommuniót.<sup>12</sup> De a század végére és az új évezred elején szélesebb körben is felvetődik az interkommunió, mint az ökumené további lépése.

Ehhez kiváló kiindulópontnak tűnik Afanasiev álláspontja, hogy az egyház, mint Krisztus teste és az eucharisztia, mint Krisztus szentségi teste között *legbensőségesebb kapcsolat* áll fenn. Nemcsak arról van szó, hogy az egyház (tiszttségviselői révén) hozza létre a Szentlélek erejéből az eucharisztia, hanem az eucharisztikus közösségek hozzák létre az egyházat. Ez az összefüggés oda-vissza alapon is érvényes. Csodálatosan fejezte ezt ki Henri de Lubac: „Az egyház hozza létre az eucharisztia, és az eucharisztia hozza létre az egyházat”.<sup>13</sup> És Szent II. János Pál pápa is szólt erről, már eucharisztia-enciklikája első mondatában: „Az egyház az eucharisziából él”, abból jön létre.<sup>14</sup>

Krisztus egyháza első perctől tudatában volt ennek a belső, eleven összefüggésnek. Mert vajon nem erről írt-e a nemzetek apostola? „Az áldás kelyhe, melyet megáldunk, ugye, Krisztus vérében való részesedés? S a kenyér, melyet megtörünk, ugye, Krisztus testében való részesedés? Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérben részesedünk.” (1Kor 10,16–17) Hogy csak a legnagyobb teológusokat említsük, „Az eucharisztia – az egyházi élet forrása és csúcsa” – mondja Aquinói Szent Tamás.<sup>15</sup> Luther Márton pedig legfőbb elvvé teszi: ott van egyház, ahol az íge hangzik, és a szentségekkel élnek.

## Konklúzió

Mindehhez hozzá tehetjük: mai látásmódunk szerint az eucharisztia a *szerelem szentsége*.<sup>16</sup> Ezzel pedig nemigen fér össze, hogy a kirekesztés eszköze legyen. Persze, ismerjük a szokásos ellenvetéseket: számtalan közösségben nincs meg

az apostolotódok jogfolytonossága, nincs meg – úgymond – a spirituális vezetők felszenteltsége.

Viszont – éppen Afanasiev alapszemponjtja értelmében – a *megkeresztelt hívek* hoznak létre közösséget, az úrvacsorai cselekményben részt vesz az egész helyi közösség. Ennek élén ugyan nem Róma vagy épp a pátriarcha kinevezése alapján, püspök által felszentelt áldozópap áll, de a helyi közösség választott vezetője, egy, a katolikus vagy ortodox modellől eltérő hivatali rend hordozója. Ez a közösség éppúgy *úrvacsorának*, sőt eucharisziának tekinti a szent cselekményt, sákramentumnak tartja, melynek révén a katolikus vagy épp ortodox hagyománytól eltérő formákban, de átéli az Úr Jézus jelenlétét. Nos, miért nem tekinthetnénk gyülekezetüket *eucharisztikus közösségnek*? Vajon nem jön-e létre közöttük, bennük is Krisztus teste? – kérdezhetnénk. És vajon az ökumenikus mozgalom nem juthatna-e el olyan interkommunióhoz, amelynek keretében a különböző hagyományú csoportok nemcsak kivételesen, egyedi alkalmakon, hanem átfogó módon *egymás eucharisziájában is részesednek*?

Természetesen, Afanasiev hipotézise még sok fontolgatni valót kíván az egyes egyházak teológusaitól, de reményt gyűjthet az *ökumené ügyének elkötelezettjei* szívében.

Cselényi István Gábor

## IRODALOM

### Elsődleges források:

Tserkvo Duhka Sviatogo, Paris: YMCA Press, 1971 (*The Church of the Holy Spirit*), ford. Vitaly Permiakov, University of Notre Dame Press, 2007.

“The Church Which Presides in Love”, *The Primacy of Peter*, Crestwood New York, St. Vladimir’s Seminary Press, 1992, 91–144.

“Una sancta”, *Irenikon*, 36, 1963, 436–475.

“The Eucharist: The Principal Link between the Catholics and the Orthodox,” *Irenikon* 3, 1965, 337–339.

“The Church’s Canons: Changeable or Unchangeable”, Zhivoe predanie, Paris:YMCA Press, 1937, 82–96, 31–44.

*Tradition Alive: On the Church and the Christian Life in Our Time-Readings from the Eastern Church*, Lanham, 2003), pp. 3–30, 47–49.

PLEKON, M., „Nicolas Afanasiev,” *Key Theological Thinkers: From Modern to Postmodern*, Surrey UK: Ashgate, 2013, 371–378.

[http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/canon\\_law/afanasiev\\_canonical\\_consciousness.htm](http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/canon_law/afanasiev_canonical_consciousness.htm)

<http://www.golubinski.ru/academia/afanasieffnew.htm>

### Másodlagos források:

NICHOLS, A., *Theology in the Russian Diaspora: Church, Eucharist, Fathers in Nikolai Afanasiev 1893–1966*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PLEKON, M., *Living Icons: Persons of Faith in the Eastern Church*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002. (8. fejezet: Nicolas Afanasiev)

KOLUMZINE, Nicolas, “L’ecclésiologie eucharistique du Père Nicolas Afanasieff,” *La liturgie, son sens, son esprit, sa méthode* (Conférences Saint-Serge XXVIIIe Semaine d’études liturgiques) Roma: Edizioni liturgiche, 1982, 113–127.

“Le rôles liturgiques dans l’assemblée de l’Eglise primitive selon le Père Nicolas Afanasieff,” *L’assemblée liturgique et les différents rôles dans l’assemblée*, (Conférences Saint-Serge, XXIIIème semaine d’études liturgiques), Rome: Edizioni liturgiche, 1977, 209–224.

BARBU, S., “Charism, Law and Spirit in Eucharistic Theology: New Perspectives on Nikolai Afanasiev’s Sources,” *Sobornost*, 31:2, 2009, 19–43.

ALEXANDROV, V., “Nicholas Afanasiev’s Ecclesiology and Some of its Orthodox Critics,” *Sobornost* 31:2, 2009, 45–69.

PLEKON, M., „Nicolas Afanasiev,” *Key Theological Thinkers: From Modern to Postmodern*, Surrey UK: Ashgate, 2013, 371–378.

<sup>1</sup>CSELÉNYI, G., „Azeucharisztia a keleti szertartásban”, *Theologiai Szemle*, 2019. 3. sz. 141–146. – <sup>2</sup>SCHMEMANN, A., *The Eucharist*, Crestwood, St. Vladimir’s Seminary Press, 1987, 17–19. – <sup>3</sup>AFANASIEV, N., *Church of the Holy Spirit*, University of Notre Dame Press, 2007. – <sup>4</sup>Uo., p. 4. – <sup>5</sup>Uo., p. 5. – <sup>6</sup>Uo., p. 268. – <sup>7</sup>Uo., p. 5. – <sup>8</sup>AFANASIEV, N., *The Lord’s Supper*, chap. 1) – <sup>9</sup>ATANASIEV, N., *Lord’s Supper*, pp. 120. Idézi: [http://www.glubinski.ru/ecclesia\\_poln.htm](http://www.glubinski.ru/ecclesia_poln.htm) – <sup>10</sup>WOODE, A., *Eucharistic Ecclesiology*

*of Nicolas Afanasiev and its Ecumenical Significance*; DEUTSCH KORNBLATT, J., – GUSTAFSON, R., *Russian Religious Thought*, London, University of Wisconsin Press, 1996. p. 6. – <sup>11</sup>Uo., pp. 278. – <sup>12</sup>ZERNOV, N. – LAMPERT, E., „The Fellowship and the Anglican-Orthodox Intercommunion”, *Sobornost’* 21 (1940), pp. 9–15. – <sup>13</sup>McPARTLAN, P., *The Eucharist Makes the Church*, Amazon, 2006, 78. – <sup>14</sup>*Ecclesia de Eucharistia*, 1. §, Vatican, 2003. – <sup>15</sup>*Summa Theologiae* III, 75, 1 – <sup>16</sup>HILLS, G., „The Eucharist as the Sacrament of Love”, *The Record*, 2010, 7.

## KÖNYVSZEMLE

### Tallóztatás teológus szemmel

*Szigeti Jenő sokunk Krisztusban szeretett testvére, szerteágazó és mélyenszántó tudományos munkáinak példás gyakorlója, a Theologiai Szemlének évtizedek óta rendszeres szerzője, 84 esztendő korában megtért megváltó Urához. Élete legyen példa, emléke legyen áldott. (a főszerkesztő)*

Tallóztatásaimban igyekszem olyan eseményekre és könyvekre felhívni olvasóink figyelmét, amelyek segítenek szolgálatunkban és tudományos fázisainkban és hasznos ismeretekkel gyarapítják tudásunkat, amelyek szükségesek ahhoz, hogy eligazodjunk szolgálatunkban. Most néhány újonnan kiadott hebraisztikai tárgyú könyvvel szeretném megismertetni olvasóinkat. Ezek közül több olyan van, ami alig-alig jut el a könyvesbolti forgalomban mégis jelentős ismeretekkel gazdagítja az olvasót. Ezek a magyarországi zsidóság nem könnyen áttekinthető történetéhez adnak kalauzt, de ugyanakkor az Ószövetség jobb megértéséhez is sok hasznos ismeretet, kulcsot találunk bennük. Érdemesek az olvasásra.

#### Lőw Immánuel válogatott művei

Míg élt, a földkerekség legnagyobb zsidó tudósának tartották Lőw Immánuel (1854–1944), akit kilencen esztendővel áldott meg a teremtő, mégis rútul, a deportálás gyötrelmeinek közepette adta vissza életét Teremtőjének. A legjelesebb külföldi egyetemek hívták, de ő édesapja örökén maradt szegedi főrabbi. Nemzetközi hírnevéről, amit az Ószövetség növényvilágról írt, könyvével alapozott meg, Móra Ferenc egy kedves, szívmengető írásában is beszámolt (Beszélgetés a ferdetoronnyal. Bp). Nem voltak tanítványai, de mégis minden hebraista tanítómestere maradt. Most újra ismerkedhetünk mi is vele. Hídvégi Máté és Ungvári Tamás szerkesztői fázisában nyomán a Lőw Heritage s a Scholar kiadó gondozásában már második kötet is napvilágot látott. Mindkettőnek nagy hasznát veszik az Ószövetség kutatói. Pótolhatatlan gyűjtemény mind a kettő.

Az első kötet Hídvégi Márton száz oldalas rendkívül alapos, képekkel illusztrált, pontos Lőw Immánuel életrajzával indul, ami az életrajz forrásait 287 ötven oldalnyi jegyzet segítségével pontosan megismerteti az olvasóval. Önmagában is remekmű, a további Lőw kutatáshoz nélkülözhetetlen. A kötet címe: „Virág és vallás” mely Lőw életéhez kötődő írásokat gyűjti csokorba. Az első ezek közül Lőw első zsinagógái prédikációja, melyet 1874-ben a sátoros ünnepen mondott el, ami a 19. század neológ zsidóságának hitvallását fogalmazza meg, mely egyszerre hitvallomás a magyarság és

a zsidóság, a haladás és a hagyományörzés mellett.

A könyv első fejezetében Lőw családi, személyes vonatkozású, emlékeivel kapcsolatos beszédeiből találunk néhányat. Az első emlékbeszéd édesapjának, Lőw Lipótnak századik születésnapján hangzott el a szegedi zsinagógában, aki a Gólem készítő legendás prágai főrabbinak, Juda Lőw ben Becalel-nek a tízedik leszármazottja volt. Lőw Lipót volt az, aki 1844-ben először prédikált magyarul a nagykanizsai zsinagógában és akinek professzori státust ajánlottak fel a pápai református teológián. A hálás fiú tíz ószövetségi „Isten-emberének” életével állítja párhuzamban tudós atyja életét. A másik emlékbeszéd édesapja halálának hatvanadik évfordulóján hangzott el 1935-ben a szegedi zsinagógában, mely a bibliai fűzfáról szóló, sok remek kortörténeti adatot tartalmazó eszmefuttatással kezdődik és Lőw Lipót méltatásával zárul, aki „egyetemes érdeklődésű elme volt, melegsívű lelkipásztor, a hazai zsidóság vártáján álló, vértezett őre. Tömött lombú életfájának dűshajtású, árnyéknyújtó ágazata volt”.

Helytörténeti szempontból is kiemelkedő jelentőségű a szegedi 1879-es árvíz ötvenedik évfordulóján bátyja emlékére elmondott beszéde. Lőw a szegedi nagy árvíz átélője volt. Személyes emlékeinek felidézésével átszőtt visszaemlékezése a szegedi zsidóság története és a város históriája szempontjából egyformán fontos dokumentum. Ugyancsak megtaláljuk a kötetben, a szorgos munkálkodása nyomán elkészült nagy zsinagóga felavatásán elmondott beszédét is. A világhíres műemlék zsinagóga Baumhorn Lipót (1861–1932) tervei alapján, Lőw Immánuel eszmei inspirációja nyomán lett világhíres építmény. Ennek felszerelését, berendezését, a festést és a díszítést teljes egészében Lőw tervezte. Még arra is volt gondja, hogy a tóra-szekrény anyagnak a Szentföldről hozasson sittim-fát, azaz nílusi akácot.

Lőw önálló kötetekben foglalt, 2140 oldalt kitevő zsinagógái beszédeinek csak egy kis töredéke fért ebbe a kötetbe. Ezek nagyrészt emlékbeszédek a reformkor nagyjairól, a reformkor jeles alakjairól Kossuthról, Szécsényiről, Deák Ferencről, de olvashatunk emlékbeszédet Goldziher Ignácól és Steinhal művészetéről is.

Lőw Immánuel a nemzetközi tudós világ, mint a bibliai flóra legkitűnőbb ismerőjét tisztelte. A „Die Flora der Juden”

öt kötetben 1924-1934 között jelent meg és világsikert aratott. Nagyrészt elkészítette a zsidó fauna tudós leírását, sőt a zsidó ásványokról kész, kiadásra való kézírata volt, melyek a tudomány nagy kárára a holokauszt idején elpusztultak. Az első kötetben ezekből is kapunk ízelítőt, a többi között a drágakövekről szóló gyönyörű kis tanulmányt. Lőw filológiai jártasságát bizonyítja az Ágai szöszedet, melyhez Ungvári Tamás írt a kötetben "Lőw Immánuel és a második magyar nyelvújítás" címen egy remek tanulmányt. Eredetileg a Magyar Nyelvőr 1924. évfolyamában jelent meg.

A gyönyörű kiállítású könyvet 2019-ban a Lőw Heritage Alapítvány megbízásából a Scholar kiadó adta ki. Címlapján és a fejezetek elején egy vadvirág, hivatalos nevén „Centaures immanuelis-loewii Degen” látható, ami a tudós rabbról kapta a nevét.

Még ugyanebben az évben 2019 őszén a Lőw Immánuel válogatott műveinek második kötetével is megörvendeztette a kiadó az olvasókat. Ez a „Fényszóró drágakövek”. Ezt is Hídvégi Máté és Ungvári Tamás szerkesztette óriási kutatómunkával. Lőw Immánuel a bibliai kor növényeinek, állatainak és ásványainak művelődéstörténeti szempontból a legnagyobb szakértője volt. Az ásványokról szóló munkája a holokauszt idején megsemmisült.

A jelen kötet két részből áll. Az első a zsidó ásványokról szóló, máshol megjelent tanulmányainak gyűjteménye, amiben a zsidó forrásokon túl az iszlám és a korai keresztény források adatait is megtalálhatjuk. A Bibliát kutató emberek számára ez a magyarul először megjelent gyűjtemény kikerülhetetlen segítség. Ebben az antimonról, a drágakövekről, a fürdőszivacsról, a gyémántról, a gyöngyről, a mágnésről, a márványról, ólomról, az ónról, a rézről, a sóról, a tükörről, a vasról és a vízről olvashatunk tengernyi adatot tartalmazó remek tanulmányt. Ezeket a különböző kiadványokban megjelent írásokat Scheiber Sándor gyűjtötte össze. Először németül jelent meg ez a „maradék”. Kedvesen idézném hadd említsem meg a könyvnek azt a szakaszát, ahol a Jézusnak nyújtott, spongya művelődéstörténetéhez ad sok fontos adatot, történetéhez fűződő gazdag hagyományanyagot, vagy a pusztai vándorlás során felállított rézkégyő történetének keresztény és rabbinista értelmezésének gazdag tárházát tárja a kutató olvasó elé.

A kötet második része négy különböző, a szerkesztők által sem egységesített könyvészeti jegyzék, Lőw Immánuel hatalmas életművéről, ami így együtt a hatalmas filológiai, irodalomtörténeti, nyelvészeti, botanikai, vallástörténeti életművének teljesnek mondható jegyzéke, ez is a további kutatás számára elengedhetetlennek tűnő segítség.

A két gyönyörű kivitelű könyvért köszönet a szerkesztőknek, a kiadónak és a Lőw Alapítványnak. Hiszen ez a rangos munka a következő évek kutatása számára minden bizonnyal hasznos, sok-sok eredményt rejtegető segítség.

(Lőw Immánuel válogatott művei. Szerk. Hídvégi Máté és Ungvári Tamás. I. kötet: Virág és Vallás, Lőw Heritage – Scholar. Bp. 2019. 303 old – II. kötet. Fényszóró drágakövek. u.o. 271. old)

### **Angyalok, démonok, amulettek, adalékok, homíliák**

Ez a címe Oláh János remek kötetének, mely feltétlen elolvasandó, ha a zsidó istentiszteletről, hiedelmekről és szokásokról, átfogó képet szeretnénk kapni. Amikor elolvastam Oláh János vaskos, tanulmánykötetét, egy kicsit megijedtem. Szkeptikusan így ír már a borítón: „Hátha még vannak olyan

olvasók, kik kézbe vesznek egy vaskos kötet s bele is olvasnak, sőt hátha vannak még oly olvasók, kik el is olvassák az írások nagy részét, mert netán érdekesnek találják azokat”.

A magam rossz tapasztalataiból is tudom, hogy a „hátha” korában élünk. Ezért amikor egy kicsit hitetlenkedve elkezdtem olvasni, a könyv varázsa megfogott. Csupa érdekes szellemi kaland, amiben régi emberek hitét és hiedelmét ismerhetjük meg. Nemcsak az angyalokkal és a démonokkal kapcsolatos régi hiedelemvilág ezer tarka zsidó emléket gyűjtötte csokorba Oláh János professzor úr, hanem például a kéz ujjaihoz, a körmökhöz kapcsolódó hiedelmeket is. A zsidó hiedelemvilág más, ma már alig-alig ismert emlékeit is pontos filológiai, néprajzi ismeretek birtokában megismerhetjük a színesen és mégis tudós aprólékosággal megírt írásokból. A Biblia világa is közelebb kerül hozzánk, ha a „Lélek – halál – seol” című tanulmányt elolvassuk, melyben azt vizsgálja a szerző, hogy az ószövetségi kor embere mit hitt a lélek halál utáni helyéről, a lelkek megidézéséről.

A több ezer éves rabbinikus hagyomány ismerete is szükséges az Ószövetség, sőt mai népi vallásosságunk ismeretéhez. Ezért kiváló tanítónk ebben Oláh János, aki jelenleg a zsidó néprajz egyik legkiválóbb ismerője, aki ez évben töltötte be 60 életévét. Bennünket ajándékozott meg azzal, hogy csokorba kötötte az utóbbi tíz esztendőben írt már valahol másutt megjelent írásait. Az 580 oldalas gazdag tartalmú kötetet a Misna hat rendjéhez hasonlóan hat tematikus fejezetbe rendezte, és mint szorgos munkás számot vet fáradozásaival az olvasók előtt is. Ezt, egy hetedik fejezettel, a zsinagógai beszédek az úgynevezett drósék gyűjteményével, melyekben a legfontosabb zsidó ünnepek és emléknapok prédikációiból ad ízelítőt. Ez azért is fontos, mert a zsidó prédikációról, mi keresztények, bizony nagyon keveset tudunk, holott kiváló, megőrkítésre méltó remekek születtek a zsinagógákban.

Oláh János könyve, mint ahogyan a fejezetek címei is jelzik ezt, adalékokat adnak a zsidó néprajz, az élet és a halál, a rabbinikus irodalom, a zsidó történelem végül a zsidó liturgia történetéhez. Bevezet bennünket a számunkra már különösnek tűnő szokások világába. Haszonnal forgathatjuk ezeket a nagyszerű írásokat. Oláh János a jelentős zsidó néprajzi kutatások kiváló értője. Különösen az ezekhez kapcsolódó írásai segítenek bennünket a Biblia világnak megértésében. Nagyon sok régi, évszázadokon, évezredekken átívelő szokás titkával ismerkedhetünk meg a könyv lapjain. Olvashatunk a sófár, vagy a bor szerepéről, a hagyományos ételek világába is bepillanthatunk a könyv segítségével. Az ünnepi szokások világának néhány eleme is remek szellemi kalandozásra ad alkalmat a figyelmes olvasónak.

A zsidó irodalom és történelem bejárhatatlanul hatalmas világából is kapunk ízelítőt a könyvből. A Bacher család, vagy a pécsi Engel család története sok jeles személyiség életének kötődéseit tárja fel előttünk, akik a magyar s az európai művelődés történetben jelentős szerepet játszottak. A magyar nyelvű, több mintegy évszázados múltra visszatekintő zsidó sajtó rengeteg kincsére, érdekes tudnivalójára hívják fel a figyelmünket, ami nélkül, a magyar művelődéstörténet sok-sok értéke ismeretlen maradna előttünk. Ezért szeretettel ajánlom minden olvasómnak ezt a könyvet. (Gabbiano Print Kft. Bp. 2020. 580 oldal)

### **George Szirtes új regénye: „Előhívás”**

A lelkipásztori szolgálat a megértés művészete. Az irodalom ennek a lelki, vagy inkább lelkipásztori feladatnak a



segédtudománya. Egy-egy jól megírt, művészileg és emberileg hiteles alkotás ablak az emberi sorsok kiismerhetetlen világára. Látni, tenni tanít, hogy keresztényként, a lelkekért felelős pásztorokként értsük olyan helyzeteket, amikben nem volt részünk, de körülöttünk mások csapdába esnek hasonló helyzetben. Ez jutott az eszembe, amikor George Szirtes magyar származású, jeles angol író új „anyamemoárját” – édesanyjáról írt regényét olvastam.

Szirtes 1948-ban Budapesten szekularizált zsidó családba született. Szülei megjárták a holokauszt poklát. Apja munkaszolgálatos volt, anyja pedig a Ravensbrück közelében lévő munkatáborban csodával határos módon élte meg a felszabadulást. A család 1956-ban Angliába menekült. George Szirtes itt érte el első sikereit. Első verseskötetét még 1979-ben a rangos Fáber díjjal tüntették ki, a Reel című könyve megkapta 2004-ben a legrangosabb angol költészeti elismerést, a T. S. Eliot-díjat. Ő a magyar irodalom legkiválóbb angol tolmácsolója.

Ez az anyaregénye, csaknem egyszerre jelent meg tavaly angolul majd magyarul „visszafelé pergeti le édesanyja életének filmjét” a gyógyíthatatlan betegségétől, öngyilkosságától az angliai nehéz beilleszkedési évek eseményeiről, az ötvenhatos emigráció, az ötvenes budapesti évek értelmetlenségétől vissza a holokauszt régén át az erdélyi gyerekkorig. Egy emberélet, akin áthajtott a véres huszadik század. Még felsorolni is nehéz azokat a lélekgyötrő, emberpróbáló eseményeket, amik a 20. században ránk zúdultak, aminek emléke, lenyomata ott él még az utódokban is. Ezt rakja össze az író képekből, emléktöredékekből, önreflexiókból. Ki ez az aszszony, akiről a könyv szól? Egy fotográfus, egy öntudatos polgár leány, egy mindenkítől tart gyanakvó ember és egy szerető szívű édesanya, akinek a szívében, idegrendszerében nyomot hagyott a nehéz század. Mindez együtt. Patrick McGuinness írja könyv kapcsán ezt az elgondolkodtató mondatot: „néha azok maradnak számunkra a legnehezebben megismerhetők, akik a legközelebb állnak hozzánk.”

A tudományos könyvek mellett azért ajánlom ezt az életrajzi ihletésű könyvet, mert ezeknek a sokszor kibeszéltetlenül maradt pszichés traumáknak a feltárása, megismerése nélkül nem lehet úgy Igét hirdetni, hogy a mai ember mai kérdéseinek, mai problémáira választ adjunk. A jó ígéretésnek két alapigéje van és a prédikáció során egyikőtől sem lehet eltérni. Az első Isten Igéjében van megírva, aminek mai mondanivalója. A másik az Ige hallgatójában van elrejtve, az a pont ahol az Ige nekem szóló személyes üzenetté lesz. A jó irodalom és a művészet, ennek a belső azonosulási pontnak a feltárásában, megértésében segít. Ezért ajánlom ezt a remek, lélektani elemzésekben, fordultatos cselekményekben gazdag életrajzi regényt olvasóinknak olvasásra, továbbgondolásra.

(George Szirtes, Előhívás. Anyám regénye [The Photographer at Sixteen] Corvina Bp. 2019. Ford: Kúnos László – Rakovszky Zsuzsa. 234 old.)

## Zsidó vallásnéprajz a Kárpát-medencében

Ez az alcíme Czingel Szilvia „Ünnepek és hétköznapok” című könyvének, ami nagyszerű bevezetés a zsidó vallás népies hagyományainak világába. Míg Oláh János könyve a zsidó hagyomány több évezredes kincsesbányája felől vizsgálta meg a zsidó vallás néhány szokását, néprajzi, vallástörténeti elemét addig Czingel Szilvia az empirikus néprajzi gyűjtő eszköztárával tárja fel az egyre bomló, régi zsidó vallásgyakorlat elemeit. Závada Pál ajánló szöveg szerint „Czingel

Szilviának rá kellett döbennie, hogy a magyar néprajzkutatási gyakorlat lényegében mindig is kirekesztette a maga érdeklődési köréből a Kárpát-medence magyar ajkú zsidóságának az életmódját, a hagyományait”. Ezt a hiányt próbálja pótolni ez a gondos kutatómunkával elkészített könyv.

Ez a könyv 1910 és 1935 között született interjúalanyok vallásgyakorlatát tette interjúk és fényképek segítségével vizsgálat tárgyává. Nem az elméleti, törvények szerinti vallás pontos leírása a célja, hanem az a gyakorlat, ami ebből a mindennapi életben, a vallásgyakorlás különböző szintjén álló emberek életében megvalósult az adott időkereten belül. A kutatás hátterét a Budapesten

2001-ben Centropia néven megalakult nemzetközi kutatócsoport gyűjtése biztosította. A 20. század első felének zsidó szokásvilágát, vallásgyakorlását tárja fel. Célja az, hogy a 220 magyarországi és határon túli magyar ajkú zsidóval készített, fényképekkel dokumentált életinterjú zsidók és nem zsidók számára megismerhetővé tegye a közép- és kelet-európai zsidóság életformáinak sokféleségét.

A könyv hat nagy fejezetben foglalja össze a zsidó vallásgyakorlás legjellegzetesebb formáit. Először a rituális fürdőről, a mikvéről tudhatunk meg sok fontos, érdekes adatot arról, hogy ez a liturgikus szokás hogyan élt, milyen gondolatokat hordozott a vizsgált időperiódusban. A következő fejezet a kóser és a tréfli bonyolult, kívülállóknak nehezen értelmezhető fogalmát, gyakorlatát járja körül, majd a zombat jelentőségével, ünneplésének formáival foglalkozik. Külön fejezetben gyűjtötte a szerző a születéssel, halállal és a házasságkötéssel kapcsolatos úgynevezett „átmeneti rítusoknak” hagyományait. Nem maradhatott ki a zsidó ünnepek szokásvilágának a vizsgálata sem. A könyv utolsó nagyobb szakasza a zsidó nők szerepéről, társadalmi helyéről, az emancipálódás folyamatáról gyűjt hasznos információkat.

A könyv legérdekesebb része a „Képek és emlékezések” című dokumentumgyűjtemény, 44 kép és a hozzá tartozó visszaemlékezés illusztrálja a rendkívül érdekes kötetet, amit gazdag jegyzetanyag és irodalomjegyzék tesz használhatóvá. A könyv sokrétű képet ad a Soával teljesen eltűnt zsidó lét sokszínűségéről, a férfiak és a nők, a vidéki kisemberek és a nagypolgárok, a tradicionálisan vallásosak és a neológok világáról. Aki a magyarországi zsidóság gyökereit, sokrétű kultúráját meg akarja ismerni, elengedhetetlen ennek a könyvnek a tanulmányozása.

(Czingel Szilvia, Ünnepek és hétköznapok. Zsidó vallásnéprajz a Kárpát-medencében. Corvina, Bp. 2018. 302 old.)

## Keleti tanulmányok, és vallásközi párbeszéd – írások Szécsi József tiszteletére

Sokszor úgy tűnik, hogy a kéziratoknak is van temetője. Ennek szoktuk tekinteni azokat a tanulmánygyűjteményeket, amelyeket egy-egy jelentős tudós embernek tiszteletére készítenek 80-100 példányban. Ezt szétosztják tisztelők, barátok, ismerősök között és ez sokszor olyan a rossz nyelvek szerint, mint a papírhajó a feledés tengerén. Ez a Szécsi József tiszteletére készített többnyelvű, reprezentatív kiállítású kötet, melyben ötven tanulmány olvasható 714 oldalon más, mint a szokványos emlékkötetek sora. Reméljük, ez a nagyszerű kötet nem lesz elfeledett könyv, hiszen világhíres tudósok írásai köszöntik benne az ünnepelt Izraeltól az Egyest Államokig magyar, angol, német és héber nyelven, sőt még kínai forrásközlés is olvashatunk ebben a gazdag tartalmú kötetben, amit Hívégi Máé szerkesztett mesteri módon.

Bennünket, teológusokat különösen a biblikus tanulmányok érdekelnék, melyek közül számos fontos, nemzetközi színvonalú írás található a kötetben. A tanulmányoknak csaknem a fele biblikus ihletésű és közülük számos, fontos részletkérdésre nyit ablakot. A Szécsi József a bevezető interjújában egy fontos dologra figyelmeztet: a posztbiblikus és a rabbinista irodalom tanulmányozása elengedhetetlenül fontos az Újszövetség megértéséhez. Nélküle komolytalan dolog bibliai teológiáról beszélni. A kötetben számos nagyszerű elemzést látunk, ami ezt az állítást igazolja. Fontosak azok az írások, amelyek a Septuaginta, Alexandriai Philón és Josephus Flavius hatást vizsgálja bibliaértelmezésünkre és mai teológiai gondolkodásunkra. A Qumran kutatás néhány fontos eredményéről is találunk írásokat a gazdag tartalmú kötetben.

Külön ki kell emelnünk a világhíres római katolikus Kálmán kutató Gánóczy Sándor remek tanulmányát a történetkritikai exegézis struktúraalkotó szerepéről a rendszeres teológiában, ami az Újszövetség kutatástörténetének egy újszerű áttekintése, de érdekes olvasmány Jakubinyi György gyulafehérvári érseknek a szentírásfordítás nehézségeiről szóló, érdekes példákkal gazdagított írása is.

A Szécsi Józsefet köszöntő kötet természetesen több olyan írást tartalmaz, ami a vallásközi párbeszéd kérdéseiről szól, hiszen az ünneplélt életműve ehhez a nehéz és sok hasznos tanulsággal szolgáló munkához kapcsolódik. Remek tanulmányt olvashatunk a keresztény, zsidó és muszlim források alapján a 9. századi kazár hitvitáról, vagy a muszlimok elmúlt száz esztendejének magyarországi történetéről. Több gondos forrásismeretre épülő írás foglalkozik a Vatikán vallásközi párbeszédével, az erre vonatkozó dokumentumok ismertetésével is. Előkerül a tanulmányokban a hatalom és a tekintély kérdése, a vallásszabadság gyakorlásának mai problémái, Izrael államának megalakulásával kapcsolatos viták egyes elemei is. De kedvcsinálólul úgy gondolom ez is elegendő, hogy ezt a gazdag tartalmú tanulmánykötetet az olvasók figyelmébe ajánljam. A mindig tette kész ünneplének meg kívánunk alkotásoktól gazdag, boldog és eredményes további éveket,

(Oriental Studies and Interfaith Dialogue – Keleti tanulmányok és vallásközi párbeszéd. Írások Szécsi József tiszteletére. L'Harmattan. Bp. 2018. 713.old)

Szigeti Jenő

## ÖTVÖS LÁSZLÓ:

### A békési egyházmegye története

*Az egyházi élet bibliás hétköznapjai.*

*Karcag, 2017. Békési Református Egyházmegye. 264 lap*

Dr. Ötvös László tollából megjelent a Békési Református Egyházmegye története. A jeles szerzőt nem kell bemutatnunk az olvasónak, hiszen hosszú évtizedekre nyúló sikeres tudományos kutató, gyűjtő, feldolgozó, tudományszervező és ismeretterjesztő tevékenység, mind ezen kívül odaadó gyülekezeti lelkipásztori szolgálat van mögötte. Számos szakirodalmi, szépirodalmi műve mellett arany betűkkel írta be nevét a magyar tudományosság könyvébe a református bibliafordítások gazdag sorozatának hasonló kiadásával. Bibliagyűjteménye jó néhány százra rúg és igen értékes darabokat tartalmaz. Ezeket gyülekezeti és világi rendezésű biblia-kiállítások százain mutatta be hazánk határain belül és kívül egészen Brüsszelig menően. A Doktorok Kollégiumában az egyháztörténeti szekció megbecsült tagja, az irodalmi szekciónak pedig alapítója és számos évig vezetője volt. A békési egyházmegye történetének megírására méltán kérték fel az egyházmegye vezetői Ötvös Lászlót, hiszen e műfajban megjelentették már tőle a nagykun-sági, debreceni, hajdúvidéki és bihari egyházmegye történetét.

A békési egyházmegye története a reformáció korában kezdődött. A történelem során országhatárok változtak, az egyházmegye határai is részben ezek miatt változtak, míg nem egy 1952-ben végrehajtott egyházmegyei határrendezés során alakultak ki mostani határai. Ezért e mostani kötet bizonyos rövid visszatekintés után az 1945-52-e évekkel kezdődően tárgyalja témáját. Ez megtehető, mert a korábbi időszakról jelentek meg elérhető feldolgozások.

A könyv írásának idején 39 egyházközségből áll az egyházmegye, ami, mint történelme során mindig, jelenleg is a Tiszántúli Református Egyházkerület kebelébe tartozik. Jelenleg 49 lelkészi képesítésű személy végzi a lelki és irányító

szolgálatot, ezek részint gyülekezetet vezető lelkipásztor-ként, mások beosztott- és segédlelkészként, az intézeti lelkészek pedig az intézményekben tevékenykednek.

Az ifjú nemzedék nevelése érdekében óvodát működtetnek a következő egyházközségek: Békés, Gyula, Mezőberény, Orosháza.

Általános iskolát tart fenn: Békés, Gyula, Orosháza, Vésztő, Zsadány.

Középiskolával és diákotthonnal egyedül Békés rendelkezik.

A következő tíz egyházközségnek van szociális alapellátása: Doboz, Gyoma, Gyula, Körösladány, Mezőberény, Mezőgyán, Sarkad-Belváros, Sarkadkeresztúr, Vésztő, Zsadány.

Bentlakásos idősek otthona Gyoma, Körösladány, Mezőberény, Vésztő és Zsadány egyházközségének van.

Nyugdíjasház az egyházmegyében egyedül a Sarkad-Belvárosi egyházközség fenntartásában működik.

Szívderítő olvasni, hogy miközben Németországban és Hollandiában keresztyén templomokat zárnak be, adnak el, akár bevándorolt muzulmánoknak is, Németországban templomokat bontanak le, a Békési Református Egyházmegyében a rendszerváltozás óta 2 új templom épült, éspedig a Békéshez tartozó Bélmegyeren és a Sarkad-Belvárosi Egyházközség kebelében élő Újszalontán.

Rövid, de tartalmas áttekintést kapunk az egyházmegye 1552 és 1952 közti múltjáról, az egyházmegye történetének feldolgozásairól, amelyek Kis Bálint, Zoványi Jenő és Nagy László, korábbi esperes tollából jelentek meg, majd a nevezetes reformátorokról emlékezik meg a szerző. Ozorai Imre, Gálszécsi István és Szegedi Kis István reformátorok közül

utóbbival foglalkozik bővebben a kötet, hiszen ő az akkori időkben rendkívül hosszú életet élt és meghatározó szerepet töltött be az ország reformációja, a református irányzat elterjesztése és a teológiai irodalom művelése terén. Könyvei külföldön jelentek meg és nagy sikert értek el, általában több kiadást értek meg és évtizedekig használták őket külföldön is, mivel a tudomány akkori nyelvén, latinul íródtak.

Megtalálható az egyházmegye espereseinek- és a Tiszántúl püspökeinek névsora, az 1945-től szolgált esperesek külön fejezetben, részletes életrajzzal szerepelnek, ugyanígy az egyházmegyei gondnokok is. Az egyházközségek története felöleli a történelmi adatokat, dicséretes módon kiemelve a hitbuzgalmi mozzanatokot. Ugyanott az egyházközségek lelkipásztorainak életrajza is olvasható. Sokszor látható, hogy

nehézséget okozott az, hogy az egyházközségek, az egyházmegye, de még az egyházkerület forrásaiban is bizony egyes lelkészek adatai sajnálatosan szegényesek. A gyülekezetek hálája nem mindig terjed ki a lelkipásztorok emlékének megőrzésére. Ezeknek nem kellene így lenniük. Nem vigasztal bennünket az sem, ha a latin közmondást idézzük: Sic transit gloria mundi (= Így múlik el a világ dicsősége).

Étékes előszót írt sok fontos adattal Katona Gyula esperes, békési lelkipásztor, akinek oroszlán része volt a kötet megszületésében, amiért őt és elnöktársát, Markó István egyházmegyei gondnokot, a kötet Lectori salutem fejezete íróját, illesse köszönet., mind ők, mind Ötvös László e munkájukkal nem csupán a jelennek, hanem a jövőnek dolgoztak

Csohány János

## KARASSZON ISTVÁN:

### Az ószövetségi teológia történetéhez

Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2020

A Károli Könyvek a Károli Gáspár Református Egyetem és a L'Harmattan Kiadó közös sorozata (2011 óta), mely három alsorozatra tagolódik. A Tanulmánykötet alsorozat keretében jelent meg Karasszon István tanulmánykötete, mely közel 200 oldalon, összesen 16 tanulmányt tartalmaz. A tanulmányok egy része korábban már megjelent. Ezek a tanulmányok kisebb átalakításokkal, de eredeti mondanivalójukon nem változtatva, eddig meg nem jelent tanulmányokkal együtt, tematikus csokorba rendezve, egy kiváló kötetet alkotnak. A tanulmányok kiválasztásának szempontjáról a következőt írja a szerző a könyv előszavában:

*A tanulmányok az izraeli vallástörténettel kezdődnek el, nyomtatékosan a többi ókori keleti vallás összefüggésében. Ezt követően térünk rá a sajátos izraeli hagyományozás egyes példáira, hogy az Ószövetség kialakulásának egyediségét bemutassuk. Ezután olyan tanulmányok következnek, amelyek a klasszikus ószövetségi teológia témáit tárják az Olvasó elé. Végül pedig annak bemutatására törekszünk, hogy az ószövetségi teológia témái mai társadalmi kérdésekben is relevánsnak mutatkoznak.<sup>1</sup>*

A kötetben szereplő tanulmányokat olvasva, a tematikus rendezésnek köszönhetően az olvasó új nézőpontból vizsgálhatja az izraeli hagyományozást és az Ószövetség kialakulását. A tanulmányok „[...] az ószövetségi teológiatörténet előmunkálataiként érthetők”.<sup>2</sup>

A *Vallásreformok az ókori Keleten* a kötet nyitó tanulmányaként az ókori Kelet felől közelíti meg az izraeli vallást, oly módon, hogy több vallásreformot is bemutat, melyeket végül összehasonlít nem csak egymással, hanem Jósias reformjával is. Az első bemutatott reform a híres Ehnaton reformja (ezt a nevet a reform során vette fel, a korábban IV. Amenhotep néven uralkodó fáraó), amit Muwatalli (a Hettita Birodalom uralkodója), majd Szanhérib (újasszír uralkodó), Nabunaid (az utolsó babiloni király) és végezetül Jósias király reformja követ. Mindegyik vallásreformot röviden és jól áttekinthetően, a reform lényegét mutatja be a szerző, rávilágítva azok főbb jellegzetességeire. Úgy, mint például arra, hogy mi állhatott a reform háttérében, hogyan hajtotta

azt végre az uralkodó, mi lett a reform sorsa az uralkodó halála után. Mindezeket összehasonlítja egymással, bemutatva a közös jellemzőket és a különbségeket is.

Az első tanulmány az ókori Kelet nagyhatalmai felől indulva közeledett az Ószövetséghez és jutott el Jósias reformjáig. A második tanulmány, a *Tekintély vagy erőszak? – Az ároni áldás és Ketef Hinnóm* pedig régészeti leletek (ketef-hinnómi amulett, kuntillet-adzsdru di felirat) és Biblián kívüli szövegek (egy qumráni irat és Sírák könyve) segítségével vázolja fel az ároni áldás tekintélyének történetét. Ez a tanulmány is kiválóan mutatja, hogy a régészeti leletek, a Biblián kívüli szövegek és a környező világ vizsgálata az Ószövetség megértéséhez nyújthatnak segítséget.

A Zsoltárok könyve iránt érdeklődők számára a *Dávid, Sion, Szövetség – A 132. zsoltár és a deuteronomiumi teológia*; a *Teremtés és a bor – A 104. zsoltár*; az *Erős vár a mi Istenünk – A 46. zsoltár*; és az *Egy gyakorlati teológiai probléma: A 137. zsoltár* című tanulmányokra hívom fel a figyelmet.

A 104. zsoltár kapcsán azt tudhatja meg az olvasó, hogy az Aton-himnusszal tartalmi hasonlóságokat mutat a zsoltár. Ilyen hasonlóság például az, hogy az ember reggel indul a munkába, minden élőlény élete Istentől függ, és Isten ad számukra eledelt. Különbségként azt érdemes megemlíteni, hogy a zsoltárban a nap nem cselekvő személy, hanem teremtmény és a pályáját Isten jelölte ki. A zsoltár műfaja himnusz, a szerzőjéről pedig a következőket lehet megtudni: *„Egy tudós költő, egy elkötelezett hívő és egy felelősségteljes zsidó lakott abban a költői zseniben, aki kb. a Kr. e. 3. század során ezt a művet megalkotta – s ezzel a későbbi zsidó imaköltészet őse lehetett.”<sup>3</sup>*

A 137. zsoltárral nehéz mit kezdeni a keresztyén embernek, különösen az utolsó két versével: „Babilon pusztulásra méltó népe! Boldog lesz, aki megfizet neked azért, amit velünk elkövettél. Boldog lesz, aki megragadja, és a sziklához csapja csecsemőidet!” (Zsolt 137,8–9.). Ebben a zsoltárban átkozódás és bosszúállás van. Vajon mit tud ezzel kezdeni a gyakorlati teológia? Erre a kérdésre válaszol a szerző a



zsoltár vizsgálata után, segítséget nyújtva a zsoltár értelmezésében és annak gyakorlati teológiai megközelítésében.

A kötet utolsó tanulmánya a *Vallás és politika az Ószövetség korában*. Izrael történelmén keresztül, Dávid királytól kezdve mutatja be a vallás és politika viszonyát, egészen a zsidó háborúig. A kötet első tanulmányában szintén írt Jósiasz kultuszreformjáról, ahol nagy vonalakban szólt róla, az ókori Kelet nagyhatalmainak a vallásreformjaival összehasonlítva. Ebben a tanulmányban pedig részletesebben is megismerkedhetünk Jósiasz reformjával. Nem csak azt tudhatjuk meg, hogy ez egy tudatosan előkészített reform volt, hanem annak hatásáról is ír.

[...] a nyolc éves Jósiaszt az 'am há'árec tette királlyá (szemben a bizomnyal asszír hű udvari emberekkel). Egy nyolc éves gyermek aligha tud dönteni súlyos politikai kérdésekben; márpedig Jósiasz alig várta az asszír nagykirály hatalmát, s rögtön megkezdte programja végrehajtását. Ez a reform aligha lehetett új; a program alapirata, a deuteronomiumi törvény (legalábbis az 5Móz magja) szintén nem volt új, hiszen jó része a Szövetség könyvének átdolgozása, kiegészítve egy sor elemmel, amit északi léviták hoztak az elbukott Izraelből Júdába – és persze a kultuszcentralizáció gondolatával. Az asszírrelenség, a nemzeti függetlenség gondolata központi jelentőségű a deuteronomiumi reformban.<sup>4</sup>

A reform azonban (szemben az első tanulmányban is bemutatott ókori nagyhatalmak reformjaival) nem bukott el a

király halálával. Nem, a reform nem állt meg, hanem még a babiloni fogságban is tartott. A szerző rávilágít arra, hogy a Deuteronomiumi Történeti Mű politikai történetírásként is elképzelhető.

A kötetben még számos tanulmány olvasható, csupán néhányat megemlítve: *Cádókiták és főpapok*, *Ámósz és a Könyv*, *A kiválasztás-teológia a 20. századi protestáns teológiában*, *A felülírt Manassé*.

Az *Ószövetségi teológia történetéhez* tanulmányai olvasmányosak és számos szempontból mutatják be az ószövetségi teológia történetét. A témák izgalmasak, alaposan kifejtettek és a különböző szempontú megközelítések segítenek egy átfogó képet adni az Ószövetség teológiai történetéről. Az előszóban megfogalmazott cél, hogy bemutassa az ószövetségi teológia témái mai társadalmi kérdésekben való releváns voltát, megvalósult a kötetben. A Károli Könyvek ismét egy kiváló tanulmánykötetet adott ki, amit ajánlok minden Ószövetséggel tudományos szemszöggel foglalkozónak, és azoknak is, akik csupán érdeklődnek az Ószövetség iránt.

Tóth Márta Dóra

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> 10. – <sup>2</sup> 10. – <sup>3</sup> 151. – <sup>4</sup> 198.

## TARTALOM

### A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:  
A Covid-19 ..... 130

### SZÓLJ, URAM!

PAPP JÁNOS:  
Érték a normalitás ..... 131

### TANÍTS MINKET, URUNK!

CSABAI ÁGNES:  
Kulturális transzfer Szíria, Palesztina  
és Egyiptom között ..... 132

BAKOS ISTVÁN:  
A démonhit pasztorálpszichológiai szemlélete  
a jósiási kultuszcentralizációs törekvések előtt 138

BLÁZY ÁRPÁD:  
Az eucharisztia gyökereiről ..... 146

TIKÁSZ ÁBEL:  
Református igehirdetés a 20. századi  
magyar lelkészregényekben ..... 155

BACSÓ BENJÁMIN – JÓFÖLDI SZILÁRD AMADÉ:  
A magyar baptista ifjúság néhány jellemzője  
és missziológiai kérdései ..... 161

BERÉNYI GYÖRGY:  
A neoprotestánsok és a nemzetközi egyházi  
szervezetek kapcsolata ..... 167

### KITEKINTÉS

BÓNA ZOLTÁN:  
A Trianondiktátum háttérlelkiségéről ..... 173

BOGNÁR GERGELY:  
Mit üzen az idő? ..... 175

LABORCZI PÁL:  
A hit magánügy? ..... 178

PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON:  
Mi Sámsonnal emlékezünk ..... 181

### ÖKUMENIKUS SZEMLE

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR:  
Az eucharisztikus egyháztan  
és az ökumené ..... 183

### KÖNYVSZEMLE

SZIGETI JENŐ:  
Tallóztatás teológus szemmel ..... 186

CSOHÁNY JÁNOS:  
Ötvös László:  
A békési egyházmegye története ..... 189

TÓTH MÁRTA DÓRA:  
Karasszon István:  
Az ószövetségi teológia  
történetéhez ..... 190

## **Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa**

### **Október a reformáció hónapja 2020**

*„...hogy mindnyájan egyek legyenek...” (Jn 17,21)*

**Központi rendezvények programtervezete:**

#### **Megnyitó Ünnepség**

**Október 1-jén**, csütörtökön 18:00 órakor Budapesten, a Kálvin téri református templomban  
Zenés istentisztelet, a templom előtt szolgál az Egressy Béni Református Művészeti Középiskola

#### **Igét hirdet és köszöntőt mond**

Kondor Péter evangélikus püspök, MEÖT alelnök.

A liturgiában részt vesz a református, az evangélikus,

a baptista, a metodista és a pünkösdi egyház egy-egy főpásztora.

A zenés istentiszteleten ezen egyházak gyülekezeti kórusai szolgálnak.

#### **Területi Női Találkozó**

**Október 3.**, szombat 10:00–15:00 óra Szeged, Kálvin téri református gyülekezet

(Cím: 6721 Szeged, Kálvin tér 2.)

Fő téma: „...hogy mindnyájan egyek legyenek...” (Jn 17,21).

Nyitó igehirdetés: Mándi Kitti helyi református lelkipásztor.

Előadás témája: A közösség krisztusi olvasata – az úrvacsora asztala.

Előadó: Gerőfiné Dr. Brebovszky Éva evangélikus lelkész.

Köszöntő: Dr. Fischl Vilmos, az Ökumenikus Tanács főtitkára.

Záró úrvacsorai istentisztelet: vendégfogadó egyházközösségek lelkészeinek szolgálatával.

#### **Kecskeméti Ökumenikus Missziói Nap**

**Október 11-én**, vasárnap 17:00 órakor a Kecskeméti református templomban

(Cím: 6000 Kecskemét, Szabadság tér 7.)

A Reformáció Hónap részeként ökumenikus istentiszteletet tartunk, melyen igét hirdet

Pataky Albert pünkösdi egyházelnök, MEÖT alelnök.

A MEÖT tagegyházak missziói bizottságának lelkészei is szolgálnak az istentiszteleten.

#### **Reformáció Gálaest**

**Október 18-án**, vasárnap Budapesten 17:00 órakor az **Uránia Nemzeti Filmszínházban**

(Cím:1088 Budapest, Rákóczi út 21.)

A Gálaest házigazdája: Bényi Ildikó.

A gazdag zenei programot a Lutheránia Énekkar,

Czabán Angelika szólóénekes, a Vox Nova Baptista Férfikar és a gimnáziumi kórus biztosítja.

A bemutatkozó iskola a Mezőtúri Református Gimnázium lesz.

Köszöntőt mond Steinbach József református püspök, az Ökumenikus Tanács elnöke.

Ünnepi előadó: Magyar Levente külügyminiszter-helyettes.

Előadásának címe: „A reformáció nemzetközi hatása”

Rát Mátyás-díj átadása – Protestáns Újságírók Szövetsége.

#### **Reformációi Istentisztelet**

**Október 25-én**, vasárnap 9:30 órakor az Agapé Pünkösdi Gyülekezetben

(Cím: 1146 Budapest, Thököly út 46.)

Igét hirdet: Papp János baptista egyházelnök, MEÖT elnökségi tag.

Az úrvacsorás istentisztelet liturgiájában az Ökumenikus Tanács tagegyházainak főpásztorai szolgálnak.

A zenei szolgálatot a helyi gyülekezet énekkara biztosítja.

#### **Reformációi Megemlékezés**

**Október 31-én**, szombaton 17:00 órakor lesz Budapesten, a **Reformáció Parkban**.

Ünnepi beszéd elmondására Kecser István, a Magyar Pünkösdi Egyház főtitkára kapott felkérést.

Imádságot mond: Steinbach József az Ökumenikus Tanács elnöke.

Közreműködik a Fóti Baptista Fúvósakar.

A megjelent egyházi vezetők áldást mondanak.

# THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

## A TARTALOMBÓL

Narratív írásmagyarázat  
és történetírás

\* \* \*

Ateista érvelés és reflexió arra

\* \* \*

Szkepticizmus  
versus istenfélelem?

\* \* \*

95 éve szolgálja a Theologiai Szemle  
a magyar nyelvű  
teológiai diszkurzust

ALAPÍTVÁ 1925



ÚJ FOLYAM (LXIII)

2020

4



# THEOLOGIAI SZEMLE

2020. 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: Cartoletti Norbert  
Dr. Csepregi András  
Dr. Fekete Károly  
Dr. Kodácsy Tamás  
Dr. Korányi András  
Háló Gyula  
Szentirmai Róbert  
Szuhánszky T. Gábor  
T. Németh László

## 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 forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

## A főszerkesztő jegyzete

### A most 95 éves Theologiai Szemlét

Csikesz Sándor, református teológiai tanár alapította Debrecenben. A motivációjában nyilván benne volt az ország szétszakítottsága. A teológiai párbeszéd, a teológusok könnyed fórumai megnehezedtek, ezért a lap megalapításában az egyik szempont az volt, hogy a magyar nyelven teologizáló reformátusok fórumot találjanak, párbeszédnek, dialógusoknak helyet kapjanak, másrészt pedig talán már – és ennek nyilvánvaló történeti bizonyítéka is van –, hogy ez a református kör szélesedjék, elsősorban az evangélikusokkal és így tovább. Ez annál is inkább kézenfekvő volt, hiszen a tőlünk nyugatra lévő teológiai munkálkodásban nagyon sokszor, személyek esetében is, nem olyan egyértelmű, hogy ki református, ki evangélikus. Merthogy a protestáns kifejezés a 16. századi reformációban gyökerező – tehát nem római – teológiai irányzatoknak a csoportját jelentette, minden további specifikáció nélkül. Persze sokféleképpen számon tartották, tartják a felekezeti háttérrel, de mindig feszegették a határokat. Erre van bőven magyarországi példa: szászék- és oltárcekeréről egyezmények, vagy például egy közös református-evangélikus lelkészképző létrehozásának terve.

A Szemléhez kötött az egyik ilyen jel az volt, hogy nagyon hamar a soproni teologia tanárait meghívta Csikesz Sándor ebbe az írásos diskurzusba, ami eredendően elég frekvencián jelent (volna) meg, de az először gyakorlati, anyagi, később elvi akadályokba ütközött. 1958-ban debreceni református teológiai tanárok kezdeményezésére indult újra a lap a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának gondozásában. Az ökumenicitás ekkortól teljesen nyilvánvaló. Nekem az a megtiszteltetés jutott, hogy az ökumenikus tanácsi szolgálatom összefüggésében és azon túlmenően is, immáron 25 esztendeje vagyok ennek a szakfolyóiratnak a főszerkesztője.

A megelőző évszázadban, de talán éppen akkor is, amikor a Szemle alapítást nyert, egyfajta teológiai liberalizmusnak még bőven volt helye, legitimitása, aztán anélkül, hogy belemennék a későbbi irányzatokba – például a barthi teológiának az ellensúlyozó hatásába – és különösen is elkülönül annak taglalását, hogy a Szemle soraiban és sorai között hogyan tapintható az éppen adott politikai klíma, az nyilvánvaló, hogy e 95 esztendő, beleértve a 10 év kényszerhallgatást, hitelesen tanúsítja azt a kort, amelyben megjelenhetett, de azt is, amikor nem jelenhetett meg.

Talán a szerkesztőbizottság kollektív döntését is ez a tény motiválta akkor, amikor az emlékkonferencia címét így fogalmazta meg: „Szabadság, mérték, közösség a protestáns teológiai gondolkodásban”. A bibliai mottó pedig így hangzik: „...megismeritek az igazságot, és az igazság megszabadít titeket.” (Jn 8,32)

Természetesen a református kezdeményezettű, protestáns bővülő szakfolyóirat, mára már a szélesebb ökumenét is szolgálja, a kisebb egyházak, az ortodoxia és a római katolicitás, sőt a szekuláris tudományosság tekintetében is. Az innapi megemlékezés előadói és előadásai, amelyre sajnos csak online kerülhetett sor, ezt is világosan tükrözik. A teljes konferencia anyag e szám Kitekintés rovatában olvasható és a <https://www.meot.hu/index.php/thszemle-m/> videók, valamint a <http://theolszemle.meot.hu/videok> online felületeken meghallgatható.

Isten éltesse a Theologiai Szemlét alapításának 95 éves évfordulóján és természetesen minden szerzőjét és olvasóját is!

Bóna Zoltán

**Helyreigazítás:** A szerkesztőség ezúton kéri szíves megértését Blázy Árpád szerzőnek és az olvasóknak amiatt, hogy a szerző *Az eucharisztia gyökereiről* című előadása a jegyzetek nélkül jelent meg az előző számunkban. Ezt korrigálandó a honlapunkon ([www.theolszemle.meot.hu](http://www.theolszemle.meot.hu)) a 3/2020-as szám absztraktjai között Blázy Árpád előadását teljes apparátussal és teljes szöveggel elérhetővé tettük. Az írást ebben a megjelenítésben minden olvasó figyelmébe ajánljuk! Megértésüket még egyszer bizalommal kérjük!

## Felszabadító tanítványság\*

*„Így szólt akkor Jézus azokhoz a zsidókhöz, akik hittek benne: Ha ti megtartjátok az én ígé-  
met, valóban tanítványaim vagytok; megismeritek az igazságot, és az igazság megszabadít titeket.  
Ők ezt kérdezték tőle: Ábrahám utódai vagyunk, és soha nem voltunk szolgái senkinek. Hogyan  
mondhatod hát: Szabadok lesztek? Jézus így válaszolt nekik: Bizony, bizony, mondom nektek, hogy  
aki bűnt cselekszik, az a bűn szolgája. A szolga pedig nem marad a házban örökre. Ha tehát a Fiú  
megszabadít titeket, valóban szabadok lesztek.” (Jn 8,31–36)*

Jézus az igazi tanítványságra akar felszabadítani. Igénk mértékadó kulcs szava a „valóban” kifejezés: „Ha ti megtartjátok az én ígémet, valóban tanítványaim vagytok.” – „Ha tehát a Fiú megszabadít titeket, valóban szabadok lesztek.” Ez a két mondat textusunk rövid párbeszédének a kerete.

Jézus a János evangéliuma szerint fordulópontot ért. Megsokasítja a kenyeret, ezért a római megszállás alatt roskadozó királyi akarják tenni. Felmegy az ünnepre, tanít az élet kenyeréről és az élő vízről, megbocsát a házasságtörő asszonynak és az élet világosságával józanítja hallgatóit, és közben közös gondolkodásra készíteti a hitre fogékonyakat, és összefüggéseket tár fel előttük a valódi tanítványságról.

Jézus szembesíti őket, hogy a valódi tanítványságra akkor juthatnak el, ha megismerik az igazságot, és az igazság megszabadítja őket.

Az első reagálásuk az, hogy nekik nincs szükségük szabadságra, mert ők Ábrahám leszármazottai, és egyébként is, soha nem voltak szolgái senkinek.

Szelektív emlékezetű, hamis és feledékeny szabadok és fellengzős öngigazolók ezek a válaszadók. Mintha Ábrahám fiai mögött nem lenne ott az egyiptomi és a babiloni fogság, a hellén és a római iga, a szellemi és nyelvi, a gazdasági és politikai rabság. A jelenük is a szolgaságról szól, mert kegyet-keresés, pozícióharc, hatalmi helyezkedés, és törvényeskedő öntudat, lelki bezárkózás jellemzi mindennapjaikat. Szolgaság láncolatban állnak, de maguknak sem vallják be, hogy századok vazallussága nyomorítja őket. Olyan helyzetben vannak, amikor sem politikai, sem lelki szabadságuk nincs.

A fel nem ismert és a ki nem mondott szolgaság a legnagyobb szabadságvesztés. Mit ér az ilyen önáltatás?

Elfelejtették a bibliai korok történelmi tanulságát, hogy Isten népe csak akkor volt valósággal szabad, amikor átadták a szívüket Teremtő és Szabadító Uruknek, az élet Istenének. Amikor elhagyták Isten akaratát, akkor mindig rabság következett.

A szabadságuk nem hadseregtől, szövetséges népektől, hatalmasok erejétől függött, hanem az Istenhez való viszonyuktól. Amikor az Ő szavára hallgattak és akaratát teljesítették, akkor helyreállt minden és megszületett a belső szabadság. A megtartott Ige megtartó Igévé vált számukra.

A Szentírás szerint a szabadság problémája mindig összefügg Isten szabadító cselekedetével. Szabadnak lenni annyi, mint Isten által megszabadított lenni. Vagyis a szabadság ajándéka a szabadságot ajándékozó Úrhoz kötődik.

Aki Istent elhagyja, az a szabadságát is elveszíti. Szinte sémászerű volt ez a próféták korában: a nép elpártolt Istentől, kitört a szövetségből, és bekövetkezett a szolgaság. Amikor aztán egy idő után magukba szálltak, megtértek, akkor erre Isten szabadítással válaszolt, és a szövetség helyreállításával.

A bibliai szabadság-ideál megtestesítője Jézus Krisztus, akinek a küldetéséhez tartozott, hogy „szabadulást hirdessen a foglyoknak, szabadon bocsátást a megkötözötteknek” (Ézs 61,1–2).

A Jézus által hirdetett Isten Országának elérése egy átfogó szabadság-esemény, amely szétöri az igazságtalanság bilincseit, megtöri a gonosz és a démonok erejét, a törvénykegyességet, a fanatikus dogmatizmust, a szűkkeblűséget, és az értelmes szeretet Lelkével szétfeszít minden bűnös emberi tettet.

A szabadságvágy elevenen él az egyes emberekben, a népekben, közösségekben. A gonosz tudja ezt, s ezért kísért a látszat-szabadság és látszat-igazság láncával. Hosszú pórásra enged mindkettőben. Enged felismerni rész-igazságokat, ad egy időre szabadságot, de a valódi igazsághoz és szabadsághoz nem enged közel.

Aki bűnt cselekszik, szolgája a bűnnek: minden elkövetett bűnünkkel összekapcsolódik megszégyenítő szolgaságunk egy-egy keserű emléke. Bűnös cselekedeteink mutatják, hogy hová tartozunk, hogy a bűn szolgái vagyunk.

Micsoda különbség van szabadság és szabadság között! Jézus a valódi szabadságot és igazságot abban látja, hogy annak is vannak konzekvenciái, következményei, és ezek meg is látszanak rajtuk. Mutassátok meg a szabadságokat, igazságokat a tetteitekből, az életfolytatásotokból! Mikben látszik ez meg?

Abban, hogy

- felszabadultok a kenyérharc és az életszomj ösztönlétéből, mert az élet kenyeré és az élő víz kiapadhatatlan a Krisztus közelében;
- felszabadultok a bosszúállás, a kipellengézés, a bűnt bűnnel tetéző indulat megszállottságából, mert Krisztussal a szívetekben azon igyekeztek, hogy mostantól fogva többé ne vétkeztek;
- felszabadultok a fojtogató, megbénító félelem alól, mert Krisztus világosságában jártok.

Vagyis: nem az válik fontossá, amit emberek, irányzatok, eszmé-áramlatok, tömegek mondanak, hanem, amit az Isten Fia mond, és nem estek kétségbe, ha Ő mást mond, mert Nála van az igazság, ezért mertek aszerint dönteni és szólni. Ha tehát a Fiú megszabadít titeket, valóban szabadok lesztek!

A valódi tanítvány igazán nagy felismerése az, hogy az ember alapvetően bűnös, és nem tudja magát felszabadítani. Eredeti szabadsága ugyanis nem a szabad önrendelkezésben áll, nem is a politikai szabadságban, hanem a Megváltó Krisztussal való életben van. Úgy, ahogyan a Heidelbergi Káté szavaival valljuk: „Nem az önmagamé, hanem az én hűségem Uramnak és Megváltómnak, Jézus Krisztusnak a tulajdona vagyok. Ő drága vérével minden bűnömért maradéktalanul megfizetett, és az ördög hatalmából megszabadított” (HK 1).

Maradjunk meg ebben a tanítványságban és a Krisztus igazsága szabadokká tesz bennünket! Ámen.

Fekete Károly

\* Ez a meditáció a 95 éves évfordulás előadás-sorozat bevezető áhítata is, amely az előadásokat megelőző kopfban hivatkozott weboldalon is meghallgatható.

---

# TANÍTS MINKET, URUNK!\*

---

## Narratív írásmagyarázat és történetírás *Antiokhosz Epiphanész Jeruzsálemben, Kr. e. 168*

---

A tanulmány négy szövegre alkalmazza a narratív elemzés módszereit: 1Macc 1, 2Macc 5–6, Dan 11,21ff és Josephus Ant. 12.246ff. Ezek a szövegek a júdeai vallási válság kérdésével foglalkoznak, melyet Kr. e. 168-ban a rómaiak által Egyiptomban megalázott Antiochus Epiphanesnek tulajdonítottak. E szövegek elbeszélési technikáinak vizsgálata különösen hasznos módszer a történelem megkülönböztető aspektusainak felfedésében, amelyet el akarnak mondani olvasóiknak. A tanulmány egy olyan tradíciófejlődés megállapításával zárul, amely az idegen király visszatérítő utálatosságával küzdött Jeruzsálemben. A hagyomány előbb megemlíti, hogy a hellenisztikus zsidók különböző tisztátalan felajánlásokat áldoztak fel a templom oltárán, amelyek írtózatosságok voltak a hithű zsidók szemében. A tradíciófejlődés végpontja Josephus, aki világosan kijelenti, hogy ez az utálatos felajánlás sertésáldozat volt. Josephusnak az eseményekről szóló beszámolóját azonban a legkésőbbre kell datálni, s ezért a történészeknek igazuk lehet, ha hitelességét megkérdőjelezzik.

The study applies the methods of narrative analysis to four texts: 1Macc 1, 2Macc 5–6, Dan 11,21ff and Josephus Ant. 12.246ff. All these texts tackle the issue of religious crisis in Judaea in BCE 168 resulting from the humiliation of Antiochus Epiphanes in Egypt by Romans. An inquiry into the narrative techniques of each of these texts is especially useful method in laying bare the distinctive aspects of the history they wish to tell their readers. The study concludes in establishing the history of a tradition which struggled with the abomination of the foreign king in Jerusalem. The beginning of the tradition mentions that Hellenistic Jews offered on the altar of the Temple different unclean offerings which were abominable in the eyes of the faithful Jews. At the end of the tradition we find Josephus who clearly states that this abominable offering was swine offering. However, Josephus' account of the events is to be dated the latest, so historians are right in questioning its credibility.

A modern történész hajlik arra, hogy megkérdezze: mi is történt ténylegesen a múltban. Joachim Georg Darjes (1714–1791) fogalmazta meg a modern európai történész kérdéseit: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?* Egy kérdéssor ez, ami azt ígéri, hogy a rá adott válaszok révén kideríthetjük a történelemben lezajlott pontos eseményeket: Ki, mit, hol, milyen eszközökkel, miért, hogyan és mikor? Nem vitatom, hogy valóban kiderítheti a múlt eseményeit, aki Darjes kérdéseire válaszol; a történelem azonban kicsit több, mint az események sorozata: tükröznie kell a *historia est magistra vitae* igazságát is, s jelentősége a történelem írójára és olvasójára is hatással van. Ezért lehetséges, hogy több történelmet is olvashatunk egyazon eseménysorról! Ha pedig régi korok történelmére alkalmazzuk a fenti kérdéseket, akkor további problémával is szembesülünk: forrásaink gyakran jóval kevesebb információval szolgálnak, mint kívánnánk, s az sem kivételes eset, hogy egyik vagy másik forrás elmentmondásban álljon egymással. Idézhetem itt szeretett professzorom, Makkai László mondását? Szerinte a jó történész nem az, aki tudja, mi történt meg, hanem az, aki tudja: mi történhetett meg. Ha jól értem, arra utalt, hogy a jó történészi munka nem szükségszerűen az adatok gyűjtését jelenti, bár kétségkívül feladat minden föllelhető adat összegyűjtése. Ám ezek alapján egy általános kép kidolgozása a fő feladat, ami adott esetben akkor is igaz, ha a későbbiekben további adatok kerülnének napvilágra.

Talán mondhatná valaki: ez egyfajta előre bocsátott önvédelem; lehet, hogy így van, hiszen nem tudom megmondani, pontosan mi történt Kr. e. 168-ban, ill. ezt követően Jeruzsálemben. Írásom végén majd próbálkozom valamilyen válasszal, de célom az, hogy megmutassam: különböző forrásaink vannak, ezekben különböző szempontokat láthatunk. Az általános kép

fölvázolása tehát lehetetlen, ha nem vesszük figyelembe a források eltérő jellegét.

Kezdjük is azzal, hogy két elbeszélésünk van a Kr. e. 2. század vallási krízisééről Júdeában, amelyek meglehetősen közel állnak egymáshoz. Modern történészhez talán leginkább Josephus Flavius elbeszélése áll közel az Ant. 12.246 sköv. szövegében – egy olyan szöveg ez, ami elismerten az 1Macc 1 elbeszélésén nyugszik.<sup>1</sup> A két történelem azonban mégsem azonos; Josephus más forrásokat is használhatott, jóllehet a két szöveg mégsem nevezhető független forrásnak. A történelmi tények közötti különbségek természetesen nagyon érdekesek, de mindenek előtt az elbeszélések fő jellegzetességeire kell figyelniük: Josephus történetében mindig Antiokhosz Epiphanész az, aki cselekszik.<sup>2</sup> A szeleukida király Egyiptomból tért vissza (Υποστρέψας), Jeruzsálem ellen vonult (ἐξεστράτευσεν), harc nélkül vette be a várost (ἀμαχητι λαμβάνει), ahol sok embert megölt (πολλοὺς ἀπέκτεινεν), majd jelentős összeggel Antiokhiába ment tovább (χρήματα πολλὰ συλήσας ὑπέστρεψεν). Két évvel később ugyanő ismét Jeruzsálem ellen vonult (ἀναβῆναι), békét ígérve csalárd módon vette be a várost (προσποισιγόμενον εἰρήνην ἀπάτη περιγενέσθαι τῆς πόλεως). Ezek után Josephus szól a király telhetetlenségéről, a templomi kincsek elrablásáról, az oltár megszenteltelenítéséről, az emberek megöléséről, a naponkénti áldozatok betiltásáról, a disznóáldozat elrendeléséről és a körülmétkedés megtiltásáról – mindezek ismertek számunkra! Az elbeszélés jellege feltűnő, hiszen mindig a király a cselekvő személy, a zsidó szereplők pedig csak elszenvedik a király zsar-

---

\* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.



nokságát: Egyetlen kivétel van e szabály alól: Az Ant. 12.246 arról informál bennünket, hogy voltak olyan emberek is Jeruzsálemben, akik egyetértettek Antiokhosz Epiphanésszal, s a kapukat kinyitották számára (ἀνοιξαντων αὐτῷ τὰς πύλας ὅσοι τῆς ἐκείνου προαιρέσεως ἦσαν)<sup>3</sup> – ezért tudott harc nélkül bejutni a városba! Persze, ez a kivétel igen érdekes a történezs számára: kik voltak ezek az emberek, akik a szeleukida király pártján álltak? Sajnos erre nincs válasz, s csak sejtethetjük, hogy voltak Palesztinában hellenista zsidók, akik sokat profitálhattak a szeleukida uralomból. – Az elbeszélés vizsgálata azt eredményezi, hogy Josephus története kifejezetten a római történetírásnak feleltethet meg: a királyra összpontosít, a fő eseményeket említi, még akkor is, ha ezek a szerző szemével nézve negatív értékkel bírnak. Ekkor is részletesen ábrázolva vannak ezek a tettek, egészen más-ként, mint a zsidó tettek és személyek: Josephus elbeszélésében nincs is zsidó név, s csupán a zsidó nép szenvedését hangsúlyozza az elbeszélés. Ebből a szempontból a városkapuk megnyitása Antiokhosz Epiphanész előtt jól illik a szerző szempontjaihoz: a zsidó nép végül is megadta magát a királynak, s nem érdemelt büntetést! Ez pedig azt jelenti, hogy Josephus nem adta fel zsidó öntudatát: az események elbeszélésével azt sugallja, hogy a zsidó nép reagálása a király helytelen magatartására jogos volt. Úgy tűnik tehát, hogy elbeszélés saját nézetét tükrözi, amelyben zsidó öntudata is jelen van; viszont mindezt úgy teszi, hogy az elbeszélést görög és római olvasó is megértse és magáévá tegye.<sup>4</sup>

Világos, hogy az IMakk 1 közel áll Josephus történetéhez; végső soron ez volt Josephus forrása, legalábbis a források közül a legfontosabb. Ugyanakkor feltűnő különbségek is vannak a kettő között! Josephus korábban beszámolt olvasóinak arról, hogy Róma hogyan alázta meg Antiokhosz Epiphanészt Egyiptomban. Az IMakk 1,19 ennek ellenkezőjét mondja: καὶ κατελάβοντο τὰς πόλεις τὰς ὀχυρὰς ἐν γῆ Αἰγύπτῳ καὶ ἔλαβεν τὰ σκῦλα γῆς Αἰγύπτου („elfoglalta az erődvárosokat Egyiptom földjén és nagy zsákmányt szerzett Egyiptom-szerzte”). Jeruzsálemben tehát a győztes, és nem a vesztes király jelenik meg! Úgy tűnik, a modern történészek véleménye itt inkább Josephusnak, s nem az IMakk 1 elbeszélésének tulajdonít értéket: „The year was 168 BC and to Antiochus Epiphanes, fresh from his humiliation at the hands of the Romans in Egypt, the cause of Jason, and even that of the Hasidim and other anti-Hellenistic groups, must have seemed designed to return to the area to the control of the Ptolemys, or to invite the intervention of Rome. The king’s fury was unbounded.”<sup>5</sup> Ez bizonyly helyes döntés is; vitánk nem ezzel van! Inkább arra kell gondoljunk, hogy Antiokhosz Epiphanész megalázása oly nyilvánvaló kellett legyen, hogy elképzelhetetlen azt gondolnunk: Az IMakk 1 szerzője ne tudott volna róla. Csak azt gondolhatjuk, hogy a megalázás elhagyása szándékos volt, s éppen a szerző szándékát fejezi ki. Számára fontos, hogy a Makkabeusok jövőbeli ellensége nem egy legyőzött és megalázott király, hanem az egész világ hatalmas ura. Ezáltal ugyanis a szerző még inkább kiemelheti a makkabeus hősök nagyságát.

A következő feltűnő különbség Josephus és az IMakk elbeszélései között, hogy az utóbbi elbeszélését kétszer is megszakítja egy-egy panasz: IMakk 1,23–28 a gyászt tükrözi Antiokhosz Epiphanész első látogatása után az erőszakos cselekedetek miatt, az IMakk 1,36–40 pedig a második látogatás utáni panaszt tartalmazza. A következő fejezetek is tartalmaznak lírikus betéteket, amelyek kellőképpen mutatják a kegyesség reakcióit is Antiokhosz Epiphanész gonosz tetteire. Hangsúly tehát nem csupán magukra az eseményekre kerül, hanem azokra az érzésekre is, amiket azok kiváltottak a zsidó emberekből, s amelyek nyilván mutatják, hogy Mattatiás lázadása és a Makkabeusok szabadságharca nem csupán politikai tett volt, hanem Isten népének jogos reakciója az istentagadó király szörnyűségeire.

Mindezek révén Josephusnál is, az IMakk-ben is az általános kép meg van határozva immár: Josephus számára ez a kép a világtörténelem, persze különös hangsúllyal a zsidó népre<sup>6</sup> (ugyanakkor a fő szereplő mégis a szeleukida király). Az IMakk számára mindez a Makkabeusok nagy tetteinek az előkészítése, akik azért álltak ellen a zsarnokságnak, mert hűségesek voltak Izrael hitéhez. A következő idők történetének leírásában Josephus általában követi az IMakk könyvét, de azért vannak apróbb eltérések is. Általában feltűnik az IMakk 5,61–63 megváltoztatása az Ant 12.350–352-ben, ahol Josephus József és Azarjá veresége kapcsán elhagyja az IMakk magyarázatát. Egyszerűen annyit mond, hogy József és Azarjá engedetlen volt (παρακούσασιν), s nem követte Júdás utasítását, ami abban állt, hogy megérkezése előtt ne bocsátkozzanak ütközetbe. Ez tehát egyszerűen egy taktikai hiba volt Josephus szerint. Az IMakk szövege jóval hosszabb: megállapítja, hogy József és Azarjá „nem hallgattak Júdásra és testvéreire, hanem a vágyuk hírnév szerzésére vitte őket” (61.v.: οὐκ ἠκούσαν Ἰουδοῦ καὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ οἰόμενοι ἀνδραγαθῆσαι). Ahogy látjuk tehát, nem csak a taktika mestere, Júdás a fontos, hanem az egész család: övék a győzelem dicsősége, nem Józsefé és Azarjáé. A 62. v. meg is erősíti magyarázatunkat: „Nem azoknak az embereknek a nemzedékéből valók voltak, akiknek a keze által szabadulás adatott Izraelnek” (αὐτοὶ δὲ οὐκ ἦσαν ἐκ τοῦ σπέρματος τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων οἷς ἐδόθη σωτηρία Ἰσραὴλ διὰ χειρὸς αὐτῶν). Ez tehát a Makkabeusok legitímációja is egyben, ami természetesen hiányzik Josephus elbeszéléséből. E. S. Gruen ujjhegyre veszi azokat a véleményeket, hogy milyen okoknál fogva utasította vissza Josephus a Makkabeusok azon igényét, hogy ők voltak Izrael egyedüli megmentői.<sup>7</sup> Nem lehet elutasítani azt a gondolatot sem, hogy Josephus csalódott a Makkabeus-házban, ám Júdás képességeit mégis elismerte. További magyarázat az lehet, hogy Josephus szerette volna a személyes vezetést hangsúlyozni zsidó részről is, hiszen Antiokhosz Epiphanész esetében is így tett. Én úgy gondolom, hogy Josephus római olvasói talán nem értették volna meg a zsidók messianisztikus reményeit, amivel a Makkabeusokat fogadták. Amit minden bizonyly mondhatunk: Josephus nem egy család történetét akarta megírni, hanem országának és népének történetét, ami ezáltal egyben a Római Birodalom egy részének a története is volt.

Számomra, és a jelen célunk számára is, a fentiek egy kicsit mást is jelentenek. Mindannyiunk számára ismert egy elbeszélés vagy novella esetében, hogy a szerző mindig mindentudó, mindenütt jelen lévő: egy novella például sok mindent elárulhat szereplői titkos terveiről, érzéseikről, gondolataikról. Az IMakk is így tesz: a szerző biztosan tudja, hogy József és Azarjá a hübrisz (felülvallkodottság) hatása alatt cselekedett, s önmagát akarta dicsőíteni. Sőt azt is tudja, hogy Isten csak a Makkabeus-házat választotta ki arra, hogy a háborút megnyerje: ez a család lesz Izrael megmentője. Az persze arrogancia lenne, ha valaki magáról azt állítaná, hogy ismeri Isten titkos tanácsvégzését; ezáltal azonban egy jól ismert irodalmi fogást láthatunk az IMakk elbeszélésében, ami egyáltalán nem szorítkozik a zsidó irodalomra, hanem az európai irodalomban is jelen van. A történész ezzel szemben nem tud mindent, bármennyire is szeretne! Josephus történelmet írt, amikor elhagyta azokat a részleteket, amelyek nem lehetnek történetírás részei, hiszen Isten akaratát mi nem tudhatjuk. Csak azt tudjuk (vagy szeretnénk tudni), ami valóban megtörtént. Ismeretlen számunkra, hogy az emberek milyen ambíciókat tápláltak önmagukban; mi csak azt tudjuk, hogy hibát követtek el.

A szerző omniprézens is: mindenütt jelen van az irodalomban; Josephus nem volt az. Ő mindig madártávlatból szemlélte e fél évtized eseményeit leírásában, még ha ez a madár talán éppen sas volt, melynek szeme nagyon jó, és a történetek apró részleteit

is észreveszi. Az 1Makk szerzője néha úgy ír, mintha Júdással együtt lenne, máskor József és Azarjá mellett áll, néha talán a fejükben benne is van... A szerző képzeletben néha Egyiptomba utazik, s ott is mindent tud (valójában persze egyáltalán nem, hiszen igen fontos részleteket is elhagy), más alkalommal Palesztinában látjuk, az ország legkülönbözőbb pontjain. Mindegyik alkalommal azonban a Makkabeusok oldalán foglal állást.

Ezzel együtt nem állítom, hogy az 1Makk ne lenne jó forrásunk a történetírásról, vagy, hogy ne lett volna maga is történetírás. Viszont nem az európai történetíráshoz hasonlít, hanem inkább a múlt nemzeti emlékezetére. A mi népies emlékeztünkben történelmünk nagy emberei majdnem mindig hősök: Csodálatos, már-már emberfölötti tetteket hajtanak végre, s még tévedéseiket vagy hibáikat is megszépítjük. Az ellenség ezzel szemben mindig erős és hatalmas (lásd 1Makk 1,16 – elhagyja Antiokhosz Epiphanész megalázását), jellemtelen (lásd 1Makk 1,2c), csalárd módon viselkedik (1Makk 1,11; később 1Makk 2,38), visszaél hatalmával (1Makk 1,20kk). A mi hősrünk ugyanakkor erkölcsileg makulátlan (lásd 1Makk 2,15kk), s még negatív tulajdonságai is pozitívvá változnak (lásd Mattatías haragját, 1Makk 2,24). Ha hősrünk nyer, akkor az egész ország boldog, s mindenki ujjong (lásd 1Makk 4,23k), ha pedig az ellenség nyer, akkor mindenki gyászol (1Makk 1,36k; 1Makk 2,6kk).

Josephus történetírói személetéről széles körű szakirodalom áll rendelkezésre; s tényleg elég összetett a kérdés!<sup>8</sup> Jelen esetünkben mégis viszonylag egyszerű munkáját értékelünk: Josephus történetíró volt, aki jó forrásra lelt az 1Makk elbeszélésében, hiszen *grosso modo* megbízhatónak tartotta; ugyanakkor azonban látta a forrás elfogultságát is. Attól függetlenül, hogy egyetértett, vagy sem az 1Makk nemzeti és vallásos elfogultságával, lehántotta azt, s oly módon formálta át, hogy a pogány olvasóközönség ne lásson abban akadályt, ha a történetet olvassa.

Forduljunk most a 2Makk elbeszélése felé! Világos, hogy teljesen más szövegről van szó, melynek forrásai is eltérnek az 1Makk és Josephus műveitől. Az elbeszélés úgy tudja, hogy Antiokhosz Epiphanész kétszer járt Egyiptomban, s bár nem említi, hogy a rómaiak megalázták őt Egyiptomban, mégis valami hasonló történhetett, mert a szeleukida király halálának híre elterjedt Palesztinában (2Makk 5,5: „Amikor elterjedt az a hamis hír, hogy Antiokhosz meghalt...” – γενομένης δὲ λαλιᾶς ψευδοῦς ὡς μετῆλλαχότος Ἀντιόχου). A hamis hír arra indította Jázónt, az előzőtt főpapot, hogy megtámadja Menelaoszt Jeruzsálemben; a szöveg kifejezetten mondja, hogy Jeruzsálemben öldöklés volt (2Makk 5,6). Amit mi nem tudunk meg az 1Makk elbeszéléséből, itt kiderül: Antiokhosz Epiphanész nem úgy jött Jeruzsálembé, hogy ott előzetesen ne lett volna zavargás! Persze, az általa elkövetett atrocitásokról is beszámol a 2Makk is,<sup>9</sup> s az is említést nyer, hogy Antiokhosz Epiphanész megszentelténítette a templomot (a szent edényekre vetette kezét, ill. szétszórta a fogadalmi ajándékokat, 2Makk 5,16), valamint elvett 1800 talentumot a templom kincseiből. Mégsem őt, hanem embereit teszi felelőssé a 2Makk a nép folyamatos elnyomásáért: a fríg Fülöpöt, Andronikoszt – és persze Menelaoszt. Nincs szó arról, hogy Antiokhosz Epiphanész másodjára is eljött volna Jeruzsálembé; ehelyett a király egy öreg athéni embert küldött az izraeli fővárosba (2Makk 6,1: ἐξπαύσειλεν ὁ βασιλεὺς γέροντα Ἀθηναῖον; a magyar fordításban „az athéni Gerónt” – mindenképpen egy olyan embert, aki jártas volt a görög vallás kérdéseiben), s így megkezdődött a vallási reform Júdeában. A szerző részletesen leírja a nép szenvedését és a mártíriumot is: Eleázár példamutató halálát (2Makk 6,18kk), valamint egy anya és hét fia mártírhalálát (2Makk 7). Eközben az elbeszélés belső ellentmondásoktól se riad vissza: a 2Makk 6,24kk Antiokhosz Epiphanész és a legkisebb fiú párbeszédéről számol be, jóllehet a király (a 2Makk 5 és 6 szerint) már nincs is Palesztinában.

Nyilvánvaló a 2Makk 7 legendájának független volta, s bizonyosan később illesztették ezt a szakaszt az elbeszélés menetébe! A 2Makk 8 már Júdás Makkabeus harcának kezdetét írja le, ami válaszol az üldözésekre; Mattatíasról szó sem esik.

Még az iskolában tanultuk mindnyájan, hogy az 1 és 2Makk nem ugyanattól a szerzőtől származik. Az 1Makk nem más, mint „attestation of the God who has worked the divine purposes through the Hasmonean family and its early heroes.”<sup>10</sup> Ezzel szemben a 2Makk esetében Nickelsburg inkább a deuteronomiumi schémát látja megvalósulni: Isten megjutalmazza a kegyességet – jóllehet Júdás Makkabeus (sőt testvérei) személyes hősiessége is hangsúlyos az elbeszélésekben.<sup>11</sup> Legfontosabb érték a szerző számára a törvény megtartása, bármi történjék is, és akár a mártírúrián is. Mindezek korrekt észrevételek, s mindmáig igaznak bizonyulnak, de hozzáfűzhetünk még egyebeket is. A narratív exegézis szempontjából nagyon fontos, hogy hol kezdődik, ill. hol végződik egy elbeszélés. Az 1Makk a vallási krízissel, ill. az atrocitásokkal kezdődik, amiket Antiokhosz Epiphanész Jeruzsálemben tett látogatása váltott ki. A Makkabeusok fölkelése csupán válasz volt az idegen elnyomásra. Az elbeszélés be is fejeződik Simon tragikus halálával, ami árulás és gyilkosság révén történt meg az 1Makk 16 szerint (amint láttuk: ez a heroikus ábrázolás része!); a hasmoneus királyság azonban ekkorra már megszületett, s ez lehet az elbeszélés végpontja. A 2Makk kicsit korábbi indít: beszámol a hellenisták és a házidok korábbi ellenségeskedéseiről is. S a befejezés is más, hiszen a 2Makk vége az, hogy Júdás legyőzi Nikánórt, az egész nép pedig áldja Istent. „Mindnyájan egy közös határozatot hoztak, hogy soha nem mehet ez a nap feledésbe” (2Makk 15,36), tehát egy új vallási ünnep keletkezett, a „Mordokaj-ünnep (púrím) előtti nap”. A szerző kifejezetten mondja is: „Ezzel elérkeztem a végére” (2Makk 15,39: καὶ αὐτὸς αὐτόθι τὸν λόγον καταπαύσω). Az általános téma tehát az izraeli vallásos intézmények krízise, s a szerző megáll, amikor az intézmények megerősítést nyernek egy új ünnep által.

Talán az sem haszontalan, ha megjegyezzük: van olyan stiláris jellegzetessége is a 2Makk könyvnek, ami teljesen hiányzik az 1Makk-ból, s amit talán joggal nevezünk exhortációs, vagy kerygmátikus beszédnek: az olvasót arra szólítja fel a könyv, hogy kövesse a mártírok példáját. A 2Makk 6-ban Eleázár inkább választja tisztességes halálát, mint a hűtlen életet: „Így kell tennie mindenkinek, akinek van bátorsága” (2Makk 6,20). A 2Makk 7 szörnű képekkel ábrázolja az első fiú kivégzését, „de a testvérek és édesanyjuk nemes halálra bátorították egymást” (2Makk 7,5). Világos: a Makkabeusok hősi tetteit csodálhatjuk, s Istent dicsérhetjük értük, de az átlagember nem tudja követni egy hős vagy egy király útját. A mártírok példája azonban, a hűség mindhalálig, megkívánható az átlagembertől is.

Negyedik elbeszélésünk a Dán 11,21kk – egy olyan szöveg, amit általában apokaliptikusnak szoktak nevezni. Az apokaliptika stílusa félreérthetetlen: a *vaticinium ex eventu* formája, a múlt jövődőlésként való bemutatása olyan narratív eszköz, ami biztosítja az olvasót afelől, hogy a történelem változatos folyását Isten rendelte el és Ő irányítja, valamint hogy a történelem célja az, hogy Isten országát megvalósítsa, még akkor is, ha ez első pillantásra nem látszik. Ebben az elbeszélésben az tűnik fel, hogy minél bonyolultabb és áttekinthetlenebb az események sora, annál határozottabb a szereplők jellemzése, ill. az események minősítése. Antiokhosz Epiphanész egyszerűen *nibe* („gyalázatos, Dán 11,21); „azt tesz, amit akar. Fölmagasztalja és nagyobb-nak tartja magát minden istennél, és szörnűségeket mond meg az istenek Istene ellen is” (Dán 11,36). Isten azonban már elhatározta, hogy mi történjen vele – mondja ugyanez a vers.<sup>12</sup> Tetteit nem a józan ész diktálja, hanem korábbi megaláztatása miatti dühe (Dán 11,30). Terve nem az, hogy megoldja a Jeruzsálem-

ben felmerült problémákat, hanem az, hogy megszenteltetés se a templomot (Dán 11,31). Gonosz tetteinek csúcsa az, hogy felállítja az „iszonyatos bálványt” (*siqqūc sōmēm*) – nyilvánvaló utalás ez a templom megszenteltetésére (s talán ez lehetett a disznóáldozat, bár nincs néven nevezve). Minden üldöztetés abból a szörnyűségből származik, ami megosztotta a szövetség népet, hiszen a zsidóknak választaniuk kellett: vagy hagyják, hogy erőszak essen a szövetségen, vagy pedig hűségesek maradnak Istenhez (Dán 11,32) Ez utóbbi esetben sokan szenvedtek, sőt meg is haltak (Dán 11,33–35). Feltűnő, hogy a szerző nem említi a zsidóság korábbi megosztottságát, s úgy tesz, mint ha semmit sem tudna, hogy már előzőleg ellenségeskedés volt a hellenista zsidók és a hászidók között. Az viszont bizonyos, hogy ez nem véletlen, hanem szándékos döntés: a szerző egy apokaliptikus eseményt ír le, ill. az ezt követő harc is apokaliptikus lesz! A harcban sokan halnak meg, de aki a hitéért halt meg, tehát mártír lett, annak része lesz a végső feltámadásban is (Dán 12,2–3). Nyilvánvaló, hogy a mártírságot másként érti a 2Makk és másként a Dán 12!

A 2Makk és a Dán 11 elbeszélései egyrészt közel állnak egymáshoz, hiszen mind a kettő vallásos motivációval rendelkező történetírás. Ugyanakkor azonban ami vallásos elfogultságukat illeti, ellentmondás is van kettejük között! Mindketten beszámolnak ugyan arról például, hogy először sok ember elmenekült az Antiokhosz Epiphanész által okozott atrocitások elől, viszont a Dán 11 hangsúlyozza az ellenállók bátor tetteit és veszteségeit is. A 2Makk 5,27k ezzel szemben megemlíti, hogy amikor Júdás és társai menekülésre kényszerülnek, akkor is megtartják az étkezési törvényeket. A menekülés szükséges, a törvény megtartása szép, de nyilvánvalóan egyik sem heroikus cselekedet; ezért hiányzik ez a motívum az 1Makk, de Josephus elbeszéléseiből is. Ez utóbbiakban a nép szenvedése és a Makkabeusok hősi tettei a zsidóságot a világtörténelem magaslatára emelik: Josephus esetében a zsidóság így összehasonlíthatóvá válik a római történelemhez, az 1Makk esetében a hasmóneus királyság azonos szintre kerül a szíriai hatalommal. A 2Makk és a Dán 11 számra fontos téma a szenvedés; az előbbiben azonban arról van szó, hogy a mártírok számíthatnak Isten jutalmára, a Dán 11-ben pedig szinte transzcendens szintre emelkednek, Isten mellé, s a feltámadás lesz jutalmuk. Szerzőink célja is meglehetősen különböző: Josephus egy olyan történelmet akar megírni, ahol a zsidó nép érthetővé válik a rómaiak számára; az 1Makk legitimációt keres a hasmóneus dinasztia számára; a 2Makk a vallásos intézkedések megerősítését kívánja; a Dán 11 Isten országát akarja megmutatni ebben a világban. Mindegyik dokumentum értékes történeti forrás, de mindegyiket modern történeti eszközökkel kell mérni és értékelni!

Mindezek alapján úgy tűnik, lehetünk reménykedők a jeruzsálemi vallási krízis eseményeinek rekonstruálásában: több dokumentumunk is van, s ezek mind a maguk szempontja szerint mondják el a történetet. Mégis, fentebb úgy nyilatkoztam, hogy nem tudom, „mi történt pontosan.” Ennek oka egyszerűen az, hogy nem tudjuk a bevezetőben megválaszolni említett kérdések közül az egyik fontos szempont kérdését: *quibus auxiliis?* Milyen eszközök, ill. milyen emberek segítségével történtek a dolgok?

Egyik dokumentumunk sem említi ténylegesen Antiokhosz Epiphanész tervét és céljait; a királyt támogató erőket is csak feltelettük. Megfogalmaztam fentebb azt a gyanúmat, hogy akik kinyitották a király előtt Jeruzsálem kapuit, bizonyosan hellenista zsidók voltak, de sejtésünk sincs arról, hogy hogyan képzeltek el fővárosuk jövőjét.<sup>13</sup> Így a latin közmondás követelményének nem tudunk megfelelni: *audiat et altera pars*; az ő hangjuk, véleményük nincs dokumentálva! Csupán sejtéseink lehetnek afelől, hogy miként tekintettek a hellenista zsidók ugyanezekre

az eseményekre, ill. mit reméltek a szeleukida királytól, ill. milyen tanácsokat adtak neki. O. Keel javaslata szerint Antiokhosz Epiphanész tetteit nem a harag motiválta, hanem inkább egy valóságreformot javasolt.<sup>14</sup> Bárhogy legyen is, a reform nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, hanem éppenséggel az ellenkező reakciót váltotta ki. Engem meggyőzött ez az érvelés, mégis ez a nézet tudományos eredmény, nem pedig forrás!

A bevezetőben megírtam, hogy megpróbálom mégis rekonstruálni az eseményeket – ez is azonban csak saját nézetem lesz, s nyilván más történész ítélné egészen másként is. A magam részéről hitelt adok a 2Makk 5,6 megjegyzésének, nevezetesen hogy hamis híresztelés volt Jeruzsálemben a király haláláról.<sup>15</sup> Számomra természetes, hogy amikor ez a hamis hír elterjedt, mozgolódás támadt Jeruzsálemben, s akiket korábban elnyomott az uralkodó réteg (különösen Menelaosz), fellázadtak. Jázón, a korábbi főpap lehet az első ezek között. Az európai történelem analógiájára úgy gondolom, hogy azok, akiket ez a mozgolódás fenyegetett, beszámoltak erről Antiokhosz Epiphanésznek – persze, a maguk interpretációjában mindez úgy hangzott, hogy ez lázadás a király ellen. Antiokhosz Epiphanész nem akart Jeruzsálemben menni, de úgy érezte, a tények erre kényszerítik őt. Elképzelésem szerint sokan meglepődtek, amikor a király feltűnt Jeruzsálem falai előtt: mégis él a király! S azt is gondolom, hogy ekkor nem volt más választás, mint megadni magukat. A város csalással történt elfoglalása, szerintem, az 1Makk gondolata (a 2Makk is eltúlozza ezt). Feltételezem, hogy amikor Antiokhosz Epiphanész bevonult Jeruzsálemben, néhány embert biztos megölt a zavargások vezetői közül, de nem volt olyan nagy vérengzés, mint amelyet dokumentumaink sugallnak. Úgy sejttem azonban, hogy a legfontosabb dologról nem számolnak be ezek a dokumentumok: arról, hogy a hellenista zsidók bizonytalanságot éreztek a királlyal, hogy hogyan lehet stabilizálni a politikai helyzetet az országban. Ha pedig ez megtörtént, akkor nem lehet kétségünk ennek eredménye felől: bizonyosan úgy látták, hogy nem elegendő politikai módon biztosítani a békét az országban, hanem a zsidók nemzeti vallásán is változtatni kell valamit! Ha pedig a nemzeti vallást az egyetemes vallás rangjára emelem, az nem lehet sértő a zsidók számára – mégis, a helyzet sokkal jobban kontrollálható lesz. Sajnos semmilyen dokumentum nem szól egy ilyen konzultációról, mint ahogy senki nem beszél az Antiokhosz Epiphanész oldalán álló hellenisták véleményéről, vagy meggyőződéséről sem. Ha azonban mégis volt ilyen, akkor az összes többi részlet másodlagos fontosságú lesz – s valóban, bizonytalan is vagyok abban, hogy hihetünk-e nekik. Valóban belépett Antiokhosz Epiphanész a szentélybe, valóban rávetette kezét a szent edényekre? Valóban kirabolta a templom kincstárát? Talán igen, talán nem; és valószínűbb, hogy nem! Az első ui. azt jelentette volna, hogy elfoglalta a várost, elfoglalta az országát; így tett később például Pompeius, majd Titus is. Antiokhosz Epiphanésznek azonban semmi oka nem volt erre, hiszen ő volt az ország jogszertű uralkodója, már ha életben volt – és életben volt! Feltételezem tehát, hogy miután helyreállt a béke és a rend, a király visszatért Antiokhiába.

Úgy gondolom, hogy Antiokhosz Epiphanész csak egyszer járt Jeruzsálemben, még ha látogatását másként ábrázolja is a Dán 11, a 2Makk, valamint 1Makk és Josephus két látogatást említ. Forrásaink azonban annak a meggyőződésnek talaján állnak, hogy a felkelés okozója Antiokhosz Epiphanész volt. Végső soron ez igaz, s érdemileg jelen is volt Jeruzsálemben, de szerintem inkább csak küldöttei révén, akik a vallásreformot, azaz a zsidó nemzeti vallás univerzális vallássá átforgalmazását kezdték meg. Az 1Makk és 2Makk két különböző forrás, nyelveztük is eltér, de ezt mindkettő megerősíti. Az 1Makk nem tud az athéni öregemberről (vagy athéni Gerónról), de tud azokról a követekről, vagy tanítókról, akiket Jeruzsálemben és Júdea vá-



rosába küldött a király (1Makk 1,44: καὶ ἀπέστειλεν ὁ βασιλεὺς βιβλία ἐν χειρὶ ἀγγέλων). Igen érdekes lenne számunkra, hogy mi volt a tanítás tartalma, de ez már az ellenség véleménye, tehát azoké, akik egyetértettek a reformmal (lásd az 1Makk 1,43 megfogalmazását: καὶ πολλοὶ ἀπὸ Ἰσραὴλ εὐδόκησαν τῆ λατρεία αὐτοῦ). Az ő véleményük azonban nem maradt ránk; csak következtethetünk rá az elnyomottak panaszaiból: a körülmetélkedés, a támíid-áldozat, a szombat megtartása meg lett tiltva, az embereket arra kényszerítették, hogy disznóhúst egyenek – mindez azt jelenti, hogy a reform célja a zsidó nemzeti vallás jellegzetességeinek kiiktatása lehetett. A templom szentsége, vagy Izrael Istenének kizárólagossága sehol nincs említve, s Izrael szent tradícióiba sem ütközött a reform. Viszont ez a szörnyűség, a disznóáldozat a jeruzsálemi templomban – tényleg megtörtént?! Érdekes, hogy a 2Makk ezt nem említi, az 1Makk és Dán 11 utal rá; ténylegesen azonban csak Josephusnál találkozunk vele Antiokhosz Epiphanész második látogatása alkalmával (ἐπιουκοδομήσας δὲ καὶ τῶ θυσιαστηρίῳ βωμῶν ὁ βασιλεὺς σῶας ἐπ’ αὐτοῦ κατέσφαξε). Legkorábbi forrásaink azonban, hangsúlyozzuk, a 2Makk és a Dán 11. Az előbbi azt mondja, hogy a templom meg lett szentségtelenítve, s a reform képviselői „az oltárt elborították olyan förtelmekkel, amiknek áldozati felajánlását tiltja a törvény” (2Makk 6,5). Az „iszonyatos bálvány”, amivel a Dán 11 utal az eseményekre, jelentheti ezeket a tisztátalan ajándékokat is, nem szükségszerűen disznóáldozatot; az 1Makk 1,54 pedig ugyanezen szavakkal illeti az oltáron történeteket (a βδέλυγμα ἐρημώσεως megfelel a *siqqūc sōmēm* kifejezésnek). A disznóáldozat csak Josephus elbeszélésében jelentkezik kifejezett szavakkal. Úgy tűnik, hogy itt egy bizonyos tradíciófejlődéssel van dolgunk: először csak a templom oltárának megszenteltetésére szerepel (a tisztátlan áldozati ajándékok által). Következő lépésben ezt a bűnt már Antiokhosz Epiphanésznek tulajdonítják, aki felelős a vallásreformért. Végül pedig a bűnös király disznóáldozattal provokálja a hitű zsidókat.

Josephus kijelentése kétségkívül e tradíciófejlődés végpontja, nem pedig kiinduló pontja, s én úgy gondolom, hogy történeti hitelességet inkább a kezdetnek, nem pedig a végnek kell tulajdonítanunk. Ezért gondolom, hogy Antiokhosz Epiphanész disznóáldozata Jeruzsálemben nem történt meg. E gondolatot megerősítendő csak említsük: a lázadás nem is Jeruzsálemben, hanem vidéken tört ki!

Természetesen hangsúlyoznunk kell mindennek szerény feltételezés mivoltát. Fontos az, hogy a forrásokat korrekt módon értékeljük, s minden történész megpróbálja ebből levonni a következtetéseket. Most a narratív exegézis módszereivel próbálkoztunk; más talán hasonló, esetleg eltérő eredményre jut. Történeisz számára néha a folyamat fontosabb is, mint maga az eredmény!<sup>16</sup>

Karasszon István

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> "...from the middle of *Antiquities* 12 until the middle of *Antiquities* 13 (12.240–13.214) Josephus follows the First Book of Maccabees at even greater length, but doesn't tell us – we know it is so because the book survived, in the Apocrypha..." D. R. Schwartz, *Reading the First Century* (WUNT 300), Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 8. lap.
- <sup>2</sup> A következőkben a narratív írásmagyarázat módszereit ismerheti fel az olvasó. Persze, sok tudós és sokféle módon alkalmazza ezt a módszert! Bevallom, hogy legtöbbet Sh. Bar-Efrat cikkéből tanultam: „Die Erzählung in der Bibel”, in: H. Utschneider/E. Blum (Hrsg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, 97–116.
- <sup>3</sup> J. A. Goldstein, *I Maccabees*, Garden City, NY: Doubleday, 1976, 208, úgy véli, hogy ez a passzus az 1Makk 1,20 része volt. Mi inkább úgy látjuk, hogy ez a rész is különbözik Josephus és az 1Makk elbeszélése között.

- <sup>4</sup> Tisztában vagyok azzal, hogy hasonló dolgokat olvasunk az 1Makk elbeszéléséről is a szakirodalomban: *Schürer's The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, III/1, Edinburgh: T. & T. Clark, 1986, 180: "The author's standpoint is that of a Jewish believer, faithful to the Torah. It is nevertheless noteworthy that the Maccabean successes are scarcely ever attributed to any direct, miraculous intervention on the part of God, but appear throughout as a result from the military ability and political sagacity of the Maccabean-Hasmonaean princes." – Ez ugyan igaz, de az 1Makk mégis megmarad nemzeti történetírásnak, jóllehet ilyen minőségében érthető görög és római olvasó számára is. Josephus műve ugyanez, de része a világtörténelemnek.
- <sup>5</sup> J. D. Newsome, *Greeks, Romans, Jews. Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, Philadelphia: Trinity Press, 1992, 40. lap.
- <sup>6</sup> Josephus történetírásának célja és módszerei kellőképpen és részletesen vannak tárgyalva egyebütt. Lásd pl. S. Mason, "Should Any Wish to Enquire Further" (Ant. 1.25). The Aim and Audience of Josephus's *Judean Antiquities/Life*", in: S. Mason (ed.), *Understanding Josephus. Seven Perspectives* (JSPS 32), Sheffield: Academic Press, 1998, 64–103. "We may conclude with some confidence, then, that Josephus's aim in *Antiquities/Life* is to provide a handbook of Judean law, history and culture for a Gentile audience in Rome that is keenly interested in Jewish matters. In spite of its ramblings and changes in style, the book has a coherent and powerful message. It is not primarily a defensive work; it is not directed at Diaspora Jews; it does not target either the Yavnean rabbis or the 'Roman government' on their behalf; it is not a vague 'apologetic for Gentiles'; it is not even simply a work of the theological history. Josephus has an immediate and serious purpose in mind, a need to meet, a question to answer. His audience desires a comprehensive but readable summary of the Judean constitution and philosophy: origins, history, laws and culture." (101. lap)
- <sup>7</sup> E. S. Gruen, "The Hasmonaean in Josephus", in: H. H. Chapman/Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, Chichester: Wiley Blackwell, 2016, 222–234, különösen is a 224. lap.
- <sup>8</sup> S. Mason, "What Is History? Using Josephus for the Judaean-Roman War", in: M. Popović, *The Jewish Revolt against Rome. Interdisciplinary Perspectives* (JSJS 154), Leiden/Boston: Brill, 2011, 155–240, ahol a szerző átfogó összehasonlítást ad Josephus Flavius történetírásáról, ill. a modern történetfilozófiáról. Ami az utóbbit illeti, S. Mason R. G. Collingwood, M. Bloch, M. T. Guilderhuis és E. H. Carr műveit tárgyalja. Nem vitás, hogy milyen értékes és érdekes a régi és modern historiográfia összehasonlítása, és mennyi tanulságot rejt magában! Az olvasónak mosolyra is van alkalmá, amikor a szerző arról fantáziál, hogy mit mondana Josephus maga, ha feltámadna a halálból. Mason szerint fáradt mosollyal ezt mondaná: "*Chevrei, zeh lo baaya sheli: This is not my problem... I wrote what I thought was most useful to make my impression, in the style of the time. Now you want to know all sorts of other things about our lives back then? Kol ha-kavod. Lehitraot.*" Josephus történetírói munkásságának összehasonlítását adja a kortársakkal: L. H. Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered* (JSJS 107), Leiden/Boston: Brill, 2006, especially 323ff. Josephus történetírói szakkifejezéseit magyarázza: V. I. Varneda, *The Historical Method of Flavius Josephus* (ALGJ 19), Leiden: E. J. Brill, 1986. A korábbi tudományos erőfeszítések listába foglalva található: L. H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937–1980)*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1984, 192ff.
- <sup>9</sup> A 2Macc 5,11 azt sugallja, hogy az öldöklés a zavargások félreértése miatt következett be. Lásd J. A. Goldstein, *II Maccabees*, New York et al.: Doubleday, 1983, p. 257: "The author here expects the reader to understand, first, that Antiochus was wrong to believe Judaea was in revolt..."
- <sup>10</sup> G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Minneapolis: Fortress Press, 2005, 2nd Edition, 106. lap.
- <sup>11</sup> Így Nickelsburg, i. m. 110. lap.
- <sup>12</sup> Természetesen hatalmas irodalma van a Dán 11. fejezetnek. Jelen célunk szempontjából nem fontos áttekinteni valamennyi tudományos művet, csak jegyezzük meg, hogy a szerző valószínűleg régi kánaáni

mítoszt használt fel, amikor a szíriai király képéhez felhasználta azt a gondolatot, hogy „minden isten felé” magasztalja magát. Ugyanennek a mítosznak a felhasználását láthatjuk még az Ézs 14, vagy az Ez 28. fejezeteiben is. Az a mód, ahogyan ez a Dán 11-ben megtörténik, mégis sajátos és egyedi! Lásd itt J. J. Collins, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature* (FOT XX), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984, 99–100.

- 13 V. Babota, *The Institution of the Hasmonean Priesthood* (JSJS 165), Leiden/Boston: Brill, 2014, 73. lapon arról beszél, hogy ezek az emberek “royalist forces and Jewish rebels” voltak. Ez lehet helyes, de a kifejezés kizárólag politikai természetű, s a történeti valóság ennél kicsit összetettebb.

A történeti megbízhatóság szintén elég komplex kérdés. Nem az utolsó szót akarom kimondani ebben a vitában, inkább csak arra utalok, hogy milyen természetű információkat kapunk a forrásokból, s ha a források hallgatnak, akkor vállalkozom sejtésekre. Az 1 és 2Makk történetiségéről alkotott tudományos vélekedések összefoglalását lásd Maria Brutti, *The Development of High Priesthood during the Pre-Hasmonean Period. History, Ideology, Theology* (JSJS 108), Leiden/Boston: Brill, 2006, 19–24.

- 14 O. Keel, “Die kultischen Massnahmen Antiochus’ IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch? Eine Skizze”, in: O. Keel/U. Staub, *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.* (OBO 178), Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 87–121. Hasonló nézetet képviselt már V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society of America/The Magnes Press, 5719

(1959), 196: “The Jewish faith was faced, not *after* Antiochus’ decree, but *before* it, with the alternative of renouncing its existence or of fighting for its life.”

- 15 D. R. Schwartz, “Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem”, in: D. Goodblatt/A. Pinnick/D. R. Schwartz (eds.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center* (STDJ 37), Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001, 41–56, a 4Q248 szövegére utal, s megpróbálja az innen nyert ismeretekkel megoldani a problémát. A 4Q248 azonban sajnálatos módon csak fragmentum, s először bizonyosoknak kellene lennünk afelől, hogy tényleg a jelen eseményekről szól. S bár igen valószínű, hogy a szöveg Antiokhosz Epiphanészról beszél, az már egyáltalán nem biztos, hogy ugyanerről az eseményről is számol be. A legnagyobb különbség a mi eseményünkhöz képest (és efelől nincs kétség), hogy Antiokhosz Epiphanész Jeruzsálemből Antiokhiába távozott, nem pedig Egyiptomba, ahogy a 4Q248 állítja. Vagy rosszak a forrásaink, vagy – a 4Q248 egyszerűen más eseményről tudósít.

Schwartz érvelése, miszerint a φουκοκτορία az 1Makk 1,24-ben inkább „megszentségtelenítést” és nem „öldöklést” jelent, igen érdekes, de a LXX fordítása nem lehet kötelező érvényű az 1Makk szövegében. Azt is figyelembe kell vennünk, hogy a szöveg összefüggésében egy sira-tóének következik, s ez inkább az öldöklés értelmet teszi valószínűvé – még ha úgy is gondoljuk, hogy ez történetileg túlzásnak tekinthető.

- 16 A szerző köszönetet mond a Károli Gáspár Református Egyetem Bibliái és Judaisztikai Kutatóintézetének, valamint a Selye János Egyetem Josephus Kutatóintézetének az intézményes háttér biztosításáért, amellyel a jelen tanulmány megírását segítették.

## Wesley Salmon ateista érve

---

Wesley Salmon (1925–2001), a közelmúltban elmúlt nagy amerikai tudományfilozófus szerint Hume híres valláskritikai műve, a *Dialógusok* a természetes vallásról nem csak a hagyományos természeti teológiai érveinek érvényes kritikája, hanem alkalmas pozitív ateista konklúziók levonására is. Salmon szerint az a tény, hogy a teista hipotézis (egy mindentudó, mindenható és testetlen szellemi lény hipotézise) sem a hétköznapi megismerés, sem a természettudomány területén soha nem bizonyult semmilyen tapasztalati jelenség megfelelő (kísérletileg ellenőrizhető és előrejelzések megfogalmazására alkalmas) magyarázatának, arra mutat, hogy ez a hipotézis valószínűtlen. A jelen tanulmányban Szalai Miklós védelmezi Salmon érvelését bizonyos filozófiai kritikákkal szemben. Kodácsy Tamás dialektikus teológiai megközelítésben reflektál a tanulmányra. Az érvelés fontos kiindulópontja lehet az Isten létezéséről szóló mai filozófiai vitáknak.

According to the late Wesley Salmon (1925–2001), the great philosopher of science, the arguments of Hume’s work, the *Dialogues concerning Natural Religion* not only undermine the arguments of traditional natural theology, but may be applicable to form a positive case for atheism. According to Salmon the fact, that the theistic hypothesis – the hypothesis of an omnipotent, omniscient, and disembodied spirit – has never proved to be a satisfactory (experimentally verifiable with predictive power) explanation of the empirical phenomena of our world – may be made the basis of a probabilistic argument for the conclusion, that this hypothesis is false. In this paper Miklós Szalai defends the philosophical intuition behind Salmon’s argument against some philosophical criticisms. Tamás Kodácsy reflects on it from a dialectical-theological viewpoint. The argument may be an important starting-point for the debate about the existence of God.

---

A filozófia iránt érdeklődők körében közismert az, hogy David Hume híres posztumusz műve a *Dialógusok* a természetes vallásról súlyos csapást mért a természeti teológia – és közelebből a tervezési érvek – ügyére.<sup>1</sup> Hume a *Dialógusok* című művében egy sokoldalú érveléssel igazolta, hogy a tervezési érvek – azok az érvek, amelyek a Világmindenség – vagy

annak egyes szegmensei – „rendjéből”, rendezettségéből akarnak következtetni Isten létezésére, egy gyenge analógián alapulnak. A Világmindenség rendje, rendezettsége csak nagyon felszínes, gyenge hasonlóságot mutat az ember által létrehozott tárgyak ésszerű, illetve funkcionális, meghatározott célokat szolgáló struktúrájával. Ha valamit ez az analógia mégis alátá-

maszt, az nem a nyugati zsidó-keresztény teizmus, és a vele összekapcsolódó filozófiai hagyomány Istene.<sup>2</sup> Az is meglehetősen közismert, hogy a már Hume halála után született nagy természettudományos felfedezés, a fejlődésemélet, illetve a természetes kiválasztódás elméletének születése tovább erősítette Hume konklúzióit, mert olyan – racionális és naturalisztikus – magyarázatot adott az élőlények szervezetének a földi bioszféra adottságaihoz való funkcionális alkalmazkodására (amely a legtöbb tervezési érv populáris kiindulópontja volt), amilyennel Hume még nem rendelkezett.

Ámde jóval kevésbé közismert az, hogy Hume műve alkalmas pozitív ateista konklúziók levonására is, mert a tervezési érv kiindulópontját alkotó „analógia” – a Világmindenség és az ember alkotta tárgyak között – Hume-i bírálátát tovább gondolhatjuk abban az irányban, hogy mivel sem a Világmindenség egésze, sem annak egyes elemei *nem* olyan jellegűek, ami egy mindenható, mindentudó és testetlen Isten teremtő tevékenységére mutatna, ezért az, hogy éppen egy ilyen Világegyetem létezik, éppen ezekkel a struktúrákkal és alkotóelemekkel, éppenséggel arra mutat, hogy *nincs* egy ilyen Teremtő.

Némileg részletesebben megfogalmazva az érvelés a következőképpen fest: akár istenhívők vagyunk, akár ateisták a természettudományos<sup>3</sup> és a hétköznapi megismerés során mindenestre tapasztalatainkra, megfigyeléseinkre magyarázatokat keresünk – és a magyarázatokat megpróbáljuk kísérletileg is ellenőrizni. E tevékenységünk során *mindig minden* jelenségre olyan magyarázatot találunk, amely *nem* valamilyen testetlen, de tudatos létezőre hivatkozik<sup>4</sup>: mindig fizikai entitások és fizikai törvények<sup>5</sup> magyarázzák megfigyeléseinket, ám soha nem egy testetlen, mindenható-mindentudó szellem tevékenysége. Ezért indokoltan gondoljuk azt, hogy az általunk még megmagyarázni nem tudott, nem kellően ismert fizikai tényeket – például a Világmindenség keletkezését és alapvető törvényeit – sem egy ilyen szellem működése magyarázza. (Már Platón is úgy gondolta, hogy az ateisták a maguk – szerinte persze helytelen – álláspontját pontosan azzal támasztják alá, hogy a természet jelenségei a véletlen, vagy a természeti szükségzerűség, s nem valamilyen értelmes tevékenység eredményei.<sup>6</sup>)

## Salmon érve

Wesley Salmon, a közelmúltban elhunyt nagy amerikai tudományfilozófus (1925–2001) megkísérelte ezt a gondolatmenetet egy precíz ateista érvvé formálni, a valószínűségekre vonatkozó Bayes-tételt alkalmazva.<sup>7</sup> Érve a következő:

Legyen D azoknak az objektumoknak az osztálya, amelyeket valamilyen értelmes lény tevékenysége (agency) hozott létre. Legyen O azoknak az objektumoknak az osztálya, amelyek bizonyos rendezettséget (order) mutatnak. Ekkor

$P(D, O)$  = annak a valószínűsége, hogy egy értelmes létező által létrehozott objektum mutat egy bizonyos rendezettséget.

$P(\sim D, O)$  = annak a valószínűsége, hogy egy olyan lény, amelyet nem egy értelmes létező teremtett, rendezett jellegű.

$P(D)$  = Annak a valószínűsége, hogy egy objektumot, valamilyen értelmes lény teremtett.

$P(O)$  = Egy rendezettséget mutató objektum létezésének valószínűsége

$P(\sim D)$  = Egy olyan objektum létezésének valószínűsége, amelyet nem egy értelmes lény hozott létre.

$P(O, D)$  = Annak a valószínűsége, hogy egy rendezettséget mutató objektumot egy értelmes lény teremtett.

$P(O, \sim D)$  = Annak a valószínűsége, hogy egy rendezettséget mutató objektumot *nem* egy értelmes lény teremtett.

Bayes tétele szerint:

$$P(O, D) = [P(D, O) \times P(D)] / P(O)$$

$$P(O, \sim D) = [P(\sim D, O) \times P(\sim D)] / P(O)$$

Salmon megkísérli értékelni az ebben a tételben szereplő különböző valószínűségeket. Azt állítja, hogy tekintettel arra, hogy milyen végtelenül sok olyan entitás létezik az Univerzumban, amelyeket *nem* értelmes lények hoztak létre – például a galaxisok, az égitestek, az atomok, a molekulák –  $P(D)$  nagyon alacsony, miközben  $P(\sim D)$  nagyon magas. Továbbá Salmon szerint bár  $P(D, O)$  magas, nem járhat közel 1-hez. Ez azért van így, mert értelmes tervezés is hozhat létre káoszt, aminek az egyik példája a háború.<sup>8</sup> Salmon szerint  $P(\sim D, O)$  sem elhanyagolható, mert a biológiai értelemben vett tenyésztés, sarjadás vagy nemzés folyamatai és a mechanikus okság is gyakran hoznak létre rendet az anyagban.<sup>9</sup> Salmon amellet érvel, hogy „mindennek a fényében nagyfokú bizonyossággal kimondhatjuk”, hogy  $P(O, D)$  egy tetszőleges, az Univerzumban található tárgyra vonatkozóan nagyon alacsony.

De Salmon szerint ez nem dönti el a kérdést az Univerzum teremtésének esetében, mert itt egy egyedi eseménnyel (illetve egy nagyon sajátos objektummal) foglalkozunk. Amikor egy egyedi eseményről vagy tárgyról van szó, akkor a legátfogóbb homogén referencia-osztályra kell támaszkodnunk a valószínűségek értékelésénél. Amikor ezt a kritériumot is figyelembe vesszük, és így próbáljuk meg értékelni annak a valószínűségét, hogy az Univerzumot Isten teremtette, akkor figyelembe kell vennünk azt, hogy milyen típusú rendet mutat az Univerzum, és azt, hogy milyen típusú értelmes teremtőt gondolnak a teisták az Univerzum magyarázatának. Salmon szerint, ha ezeket a megfontolásokat is figyelembe vesszük, akkor a teizmus valószínűsége tovább fog csökkenni.

Például az Univerzum teremtőjét a teizmus úgy fogja fel, mint tiszta szellemet, mint egy testetlen értelmes lényt. De tapasztalataink szerint egy testetlen értelmes lény még soha nem hozott létre semmiféle rendet sem, az Univerzum egyetlen szegmensében sem. Így ha  $D_i$  a testetlen lények osztálya, akkor  $P(D_i) = 0$ . Továbbá tapasztalatunk szerint nagyobb nagyságrendbe tartozó rendet (pl. egy város, vagy egy ország rendjét) sohasem hozott létre *egyetlen* tervező. Így, hogyha  $D_s$  az egyéni tervezők osztálya és  $O_m$  a rendkívül nagy objektumok osztálya, akkor  $P(D_s, O_m) = 0$ .<sup>10</sup> Mivel az Univerzum egy rendkívül nagy objektum, ezért valószínűtlen, hogy egyetlen tervező teremtette volna. Így, amikor figyelembe vesszük az Univerzum teremtésének egyedi esetében a Teremtőnél szóba jöhető tulajdonságokat, akkor annak a valószínűsége, hogy az Univerzumot egyetlen, testetlen értelmes lény teremtette volna, elenyészően csekély. Ez az érv konklúziója.

Nancy Cartwright amerikai filozófus azt állította, hogy Salmon érve *megkerüli a kérdést* a teizmus ellenében.<sup>11</sup> Ugyanis Salmon *feltételezi* (és nem bizonyítja), hogy az Univerzum komplex objektumai (galaxisok, égitestek, atomok, molekulák stb.) nem tudatos tervezés, teremtés eredményei, vagyis  $P(D)$  nagyon alacsony,  $P(\sim D)$  pedig nagyon magas. Ámde az ateisták és a teisták nem értenek egyet ebben a kérdésben. A teisták szerint az Univerzum objektumai – legalábbis közvetve – teremtés eredményei, és mivel az Univerzum eredetét természetesen nem tudjuk megfigyelni, sem a rá vonatkozó hipotéziseinket kísérletileg igazolni,<sup>12</sup> ezért az ateisták nem tudhatják, hogy nincs-e igazuk. Következésképpen Salmon érve abból indul ki, amit bizonyítani akar.



Cartwrightnek válaszolt maga Salmon,<sup>13</sup> de rajta kívül Michael Martin amerikai ateista filozófus (1932–2015) is – beépítve Salmon érvelését a maga nagyszabású, átfogó ateista apologetikájába<sup>14</sup> – Salmon érvének a védelmére kelt.

Azt állítják, hogy a salmoni érvelés nem kerüli meg a kérdést, nem feltételezi eleve, hogy az Univerzum létezése nem teremtés eredménye. Martin (és Salmon) szerint azt a meggyőződésünket ugyan, hogy az Univerzum nem teremtés eredménye, nem tudjuk kísérletileg igazolni (ezért is kell filozófiai érveléshez folyamodnunk), de azt, hogy a galaxisok, atomok és más fizikai tárgyak nem teremtés révén jöttek létre – igen. A galaxisok, az atomok és a többi „tipikus”, az Univerzumban található objektumok teremtés nélküli létrejöttére vonatkozó meggyőződéseink nem egy eleve elfogadott ateizmusból, hanem a természettudományok eredményeiből (és módszereiből) következnek. Abból indulunk ki, hogy az Univerzum tipikus objektumai nem teremtés révén keletkeztek – de ez csak akkor jelentené azt, hogy az *ateizmusból* indulunk ki, ha feltételeznénk, hogy az Univerzum kizárólag ezekből az objektumokból áll. Salmon pedig nem feltételezi ezt.

*Lehetséges*, hogy az Univerzum „egésze”, vagy az az „eredeti szingularitás”, amelyből az Univerzum az ősrobbanás során keletkezett, egy természetét és eredetét tekintve nagyon másfajta objektum, mint az általunk ismert fizikai tárgyak – és ezért nem kellően igazolt, nem elég bizonyos az a következtetésünk, amelyet az általunk ismert fizikai tárgyakkal kapcsolatos tudásunkból levonunk arra nézve, hogy az Univerzum nem teremtés eredménye. De Salmon érvelése nem a „kérdés megkerülése”.

De még ha meg is kerülte volna Salmon a kérdést érvelése első részében – ezt semmiképpen sem mondhatjuk az érvelés második részére. Azt ugyanis, hogy az Univerzum egészét, vagy első állapotát nem teremtés hozta-e létre, nem tudjuk (és talán nem is tudhatjuk) – legfeljebb következtethetünk erre a Mindenség általunk ismert részére vonatkozó tapasztalatainkból. De azt, hogy a Mindenségben sohasem találkoztunk azzal, hogy valamilyen rendezettséggel bíró objektumot egy testetlen tervező hozott volna létre, nem kikövetkeztetjük, hanem igen nagy valószínűséggel *tudjuk*. Itt tehát Salmon nem egy hipotézisből, hanem egy számtalan megfigyelés által ellenőrzött tényből indul ki.

## Shalkowski versus Martin

Scott Shalkowski, egy, a leeds-i egyetemen tanító filozófus szerint azonban Salmon és Martin igenis megkerülik a kérdést a teizmus ellenében, ateista ontológiai premisszákból indulnak ki, amelyek (legjobb esetben) csak egy eleve elfogadott ateista meggyőződést erősíthetnek meg.<sup>15</sup>

Shalkowski szerint ugyanis Martin Salmon védelmében a „kérdés megkerülésének” egy nem megfelelő fogalmát alkalmazta: a „kérdés megkerülésének” egy elégséges feltételét egyszersmind szükséges feltételnek tekintve. Shalkowski szerint nem csak azok az érvelések „kerülik meg a kérdést”, ahol az érvelés premisszái tartalmazzák a konklúziójukat. Shalkowski e helyett a hagyományos definíció helyett a „kérdés megkerülésének” egy pragmatikusabb, a viták céljait jobban szolgáló definícióját javasolja. A „kérdés megkerülése” egy érvelésben nem feltétlenül azt jelenti, hogy az érvelés premisszái már tartalmazzák (rendszerint persze impliciten) az érvelés konklúzióját, hanem alapvetően azt jelenti, hogy az

érvelés felvesz egy olyan premisszát, amelynek az elfogadására az „ellenfélnek” (annak, aki a konklúziót tagadja) nincs racionális alapja. És ebben az értelemben Salmon (és Martin) igenis megkerüli a kérdést. Ugyanis aki nem eleve ateista, hanem teista, vagy agnosztikus, annak nincs racionális oka feltételezni azt, hogy az Univerzum végső építőköveit, vagy alapvető törvényeit *nem* Isten teremtette. Éppen ezért nem is vonhatja le az *általunk ismert* tényekből, a jelenségek hétköznapi és természettudományos magyarázataiból, abból, hogy sohasem tudtuk megfigyelni valamilyen teisztikus magyarázó mechanizmus működését az Univerzumban, azt a konklúziót, hogy nem Isten teremtette ezeket. A köznapi és természettudományos megfigyelések csak akkor támasztják alá (illetve erősítik meg) az ateista konklúziót, ha eleve elfogadjuk az ateista ontológiai premisszákat.

Látszólag a salmoni érvelés második része „jobban járhat” Shalkowski kritikájának mérlegén, mint az első. Hiszen az Univerzum végső építőköveit, vagy az Univerzum keletkezésekor működött törvényeket nem tudjuk megfigyelni, viszont a tudatos teremtő tevékenység (az Univerzumban számunkra egyedül ismert) eseteit, az ember alkotta tárgyakat és emberek okozta eseményeket *igen*. Az, hogy sohasem tapasztaltuk az Univerzumban egy testetlen intelligencia működésének fizikai eredményeit,<sup>16</sup> nem egy következtetés részünkről, hanem egy általunk megfigyelt *tény*. Ám Shalkowski szerint ezt sem így van. Ugyanis számos teista nem úgy gondolja el Isten és a világ viszonyát, hogy Isten megteremtette az Univerzumot – bizonyos kezdeti feltételekkel és törvényekkel – és aztán mintegy „magára hagyta” (a 18. századi mechanikus világméretű valló deistáinak elképzelése szerint). Hanem Isten a maga döntéseivel illetve jelenlétével folyamatosan *fenn is tartja* az Univerzumot. Ha pedig ez így van, akkor nem csak az Univerzum végső építőköveinek és alapvető működési törvényszerűségeinek, hanem az empirikus megfigyeléseink számára közvetlenül hozzáférhető eseményeknek is Isten működése a magyarázata – beleértve a tudatos emberi tevékenység révén létrejött tárgyakat és eseményeket is! Hiába magyarázom meg a szomszéd telken lévő hétvégi ház létezését azzal, hogy „ezt Kovács István szomszédom építette” (például mert a saját szememmel láttam, mikor Kovács felrakta a falakat), ez nem zárja ki (vagy akár teszi valószínűtlenné) azt, hogy a ház létezését Isten működése magyarázza, mert Isten világot fenntartó jelenléte magyarázza azt is, hogy Kovács meghoz(hat)ta a ház felépítésére vonatkozó döntését.

Shalkowski szerint tehát az ateisták, amikor az Univerzum egyes elemeinek a létezését és tulajdonságait Isten hipotézise nélkül magyarázzák, ateista ontológiai „segédpremisszákat” (a teista magyarázatok *a priori* elvetését) alkalmaznak – ezért az ezekre a magyarázatokra támaszkodó ateista érvelés nem alkalmas a teizmus megcáfolására.

## A vita értékelése

Valóban ateista ontológiai premisszákat feltételez-e a salmoni ateista érv? Amellett fogok a továbbiakban érvelni, hogy *nem*.

Ámde Salmon érvelésének védelmezése során élnünk kell egy megszorítással. Vannak teisták, akik *nem* a természet rendjének racionális értelmezéséből vélik tudni, hogy Isten létezik, hanem valahonnan máshonnan. Például Isten kinyilatkoztatásából, vallási tapasztalatokból, vagy *a priori* filozófiai érvek

nyomán. Az ilyen teista szempontjából a salmoni érvelés valóban megkerüli a kérdést. Annak számára, aki valahonnan „más-honnan” tudja, hogy Isten létezik, annak evidens, hogy az Univerzum értelmes rendjének Isten teremtő tevékenysége a magyarázata. Nem feltétlenül kell, hogy nehézséget jelentsen számára az, hogy ezt a teremtő tevékenységet nem tudjuk a hétköznapi megismerés és a természettudományos kutatás során megfigyelni. Az ilyen teistával szemben a salmoni érvelés híve csak a „barátságos ateizmus” („friendly atheism”) álláspontjára helyezkedhet.<sup>17</sup>

Az igazán érdekes kérdés azonban az, hogy vajon az agnosztikusok, vagy, ahogy Shalkowski nevezi őket, az „ingadozók” („waverers”), illetve az olyan teista számára, aki (kizárólag, vagy elsősorban) a természet rendjének racionális magyarázatából következtet Isten létezésére, nyújt-e racionális indokot Salmon érve arra, hogy megváltoztassák álláspontjukat? Hogyha *nem* tudjuk, hogy a tudatos emberi tevékenység által létrehozott dolgok és események, illetve az Univerzumban megfigyelhető tárgyak isteni teremtés eredményei-e, akkor ellene szól-e ennek a lehetőségnek, hogy ilyen isteni teremtő tevékenységet soha, sem a természettudományos kutatás, sem a hétköznapi megfigyelések során nem tudtunk még megfigyelni?

Úgy vélem, hogy igen. Az ateista filozófusnak nem kell ateista ontológiai premissákra támaszkodnia, amikor a természettudományos és hétköznapi megismerés eme eredményeiből ateista konklúziókat von le. Az ateista filozófus hivatkozhat a racionális empirikus megismerés bizonyos általános – a teisták és ateisták által egyaránt alkalmazott – alapelveire ennek során.

Ezek az alapelvek a következők: egymáshoz hasonló jelenségekre (okozatokra) *hasonló* magyarázatokat (okokat), és/vagy *más jelenségek magyarázatánál már bevált, kísérletileg ellenőrzött* magyarázatokat keresünk – és csak akkor szakítunk ezzel az elvvel és keresünk az eddig megismertektől radikálisan különböző, és eddig soha nem megfigyelt kauzális mechanizmusokat, illetve okokat, ha végképp nem találunk ilyen magyarázat(okat) a kérdéses jelenségre.

Nézzük meg ennek két példáját! Tegyük fel, hogy az influenzának kialakul egy eddig nem ismert különös formája (némi- leg mások a tünetek, más a betegség lefolyási ideje). Amit valószínűleg feltételezni fogunk az az, hogy a betegséget az influenzavírus egy új változata, a vírusok egy új törzse okozza, amely eddig nem létezett (vagy nem terjedt át az emberekre). Ha ez a feltételezés csődöt mond, akkor azt fogjuk feltételezni, hogy egy új vírussal van dolgunk, amely az influenzához hasonló tüneteket produkál. De aligha fogunk ahhoz a feltételezéshez fordulni, hogy az újfajta betegséget egy boszorkány átkai okozzák – ugyanis a boszorkány egy, a betegségek eddig ismert okaitól nagyon különböző létező, amelyet nem figyelünk meg eddig máshol, máskor, más jelenségek magyarázataként sem.

Vegyünk egy másik esetet: tegyük fel, hogy egy városban, vagy környéken megszorodtak a bűncselekmények. Azonban nem az eddigi típusúak váltak gyakoribbá, hanem a bűncselekmények egy új fajtája terjedt el: olyan biztonsági berendezéseket (pl. speciális biztonsági zárat, vagy riasztókat) is tudnak hatástalanítani a bűnözők, amelyek korábban hatékony védelmet nyújtottak. Az új típusú bűncselekményeket vélhetően azzal fogjuk magyarázni, hogy szervezettebbé vált az alvilág, és soraiban folyik egyfajta „továbbképzés”, vagy azzal, hogy valaki – véletlenül vagy szándékosan – kiszivárogtatott a biztonsági berendezésekkel kapcsolatos információkat.

De nem azzal, hogy a bűnözők valamelyike valamilyen természetfeletti „varázshatalmat” kapott (vagy azzal született) – és ennek a segítségével sikerül végrehajtaniuk olyan bűncselekményeket, amelyeket korábban nem. Ugyanis az, hogy a bűnözés technikái együtt fejlődnek a védekezés technikáival, mert a bűnözők tanulnak a saját tapasztalataikból – egy már sok más esetből ismert hipotézis, amely ontológiailag „folytonos” (hasonló, átfedésben van) az eddigi magyarázatokkal – ezzel szemben a varázshatalom feltételezése egy szokatlan, és máshol nem tapasztalt létezőt hiposztázálva magyarázná ugyanezt a tényállást.

Richard Swinburne, korunk talán legjelentősebb racionális teista filozófusa is elismeri és alkalmazza ezeket a kritériumokat nagy apologetikai művében.<sup>18</sup> Swinburne szerint ugyanis empirikus tényállások magyarázatára használt hipotézisek valószínűségének értékelésénél két kritériumot kell figyelembe vennünk: az egyik a hipotézis magyarázó ereje,<sup>19</sup> a másik a hipotézis előzetes valószínűsége. A tapasztalati/természettudományos magyarázatok előzetes valószínűségének két kritériuma van: az egyik az egyszerűség. Az, hogy a lehető legkisebb számú és legkevesebb tulajdonsággal rendelkező entitásokat posztulálják. A másik, hogy összhangban legyenek háttérismereteinkkel. A világ empirikus jelenségeinek magyarázataiként hiposztázált nem-emberi szellemek hipotézise pedig nem tesz eleget ezeknek a kritériumoknak. Az egyszerűségnek azért nem, mert a szellem feltételezése egy újabb és sokféle komplex tulajdonsággal rendelkező létezőt „vezet be” világképünkbe. A háttértudással való megegyezésnek azért nem, mert természettudományos és hétköznapi ismereteink szerint szellemek nem léteznek, vagy legalábbis létezésük a fizikai világban nem mutatható ki.

Próbáljuk meg most alkalmazni ezeket a megfontolásokat a teizmus és a világban értelmes rendet mutató objektumok esetére! A salmoni érv azt állítja, hogy ismereteink szerint a világban a legtöbb fizikai dolognak a magyarázata *nem* egy értelemmel és céllal bíró lény tevékenysége. A fentebbi megfontolásokból az következik, hogy az olyan fizikai dolgoknak az okaként, magyarázataként, amelyeknek még nem ismerjük az okát valamilyen, az eddig ismert okokhoz hasonló – tehát értelemmel, céllal nem rendelkező és fizikai testtel bíró – létezőt posztuláljunk. Továbbá egy ilyen létező feltételezése már sokszor bizonyult termékeny – kísérletileg ellenőrizhető, jelenségek előrejelzését lehetővé tévő – hipotézisnek a természettudományos kutatás során – a szellemeké viszont még soha.

Ezenfelül a salmoni érv azt állítja, hogy azoknak az általunk megfigyelt jelenségeknek, amelyeket tudatos teremtés hozott létre, az oka mindig egy testtel bíró lény (ember) tevékenysége volt. Plauzibilis ezért feltételeznünk, hogy az összes, tudatos teremtés által létrehozott jelenségnek – beleértve a Világmindenséget is, *ha* volt Teremtője – a magyarázata is testtel bíró lény volt, tehát nem a hagyományos értelemben vett Isten, mert hiszen egy testetlen személy egy, az általunk eddig megfigyelt és a magyarázatok során magyarázó hipotézisként felhasznált személyes létezőktől radikálisan különböző entitás lenne, amelynek hipotézisét eddig soha és sehol nem sikerült empirikus jelenségek magyarázatára, vagy előrejelzésére felhasználnunk.<sup>20</sup>

Ámde amit eddig elmondtunk, legfeljebb azt támasztja alá, hogy Isten létezése egy *valószínűtlen magyarázata* az Univerzumnak. De kérdés: mennyire valószínűsíti azt, hogy Isten *nem is létezik*? Hiszen a klasszikus nyugati teizmus nem min-

den variánsa állítja azt, hogy a világ egészének, vagy egyes jelenségeinek a jó *magyarázata* lenne Isten. (Karl Barth dialektikus teológiája például kategorikusan *tagadja* ezt.) Következésképpen az, hogy magyarázó hipotézisként a teizmus nem válik/vált be az Univerzum kutatása során, nem szól az ilyen teizmus ellen.

Csak hogy ha egy hipotézisnek csak *bizonyos variánsai* egyeztethetők össze az ellene szóló empirikus bizonyítékokkal, akkor ezek a bizonyítékok igenis csökkentik a hipotézis valószínűségét, ha nem is perdöntő erővel. Habár elképzelhető egy „megtévesztő” Világegyetem, olyan, amelyet Isten teremtett, de amelyben a racionális teremtmények sohasem (vagy legalábbis általában nem...) tudják felismerni, hogy ennek a Világegyetemnek az egészét, vagy egyes aspektusait Isten létezésének hipotézise magyarázza – ez nem túlságosan valószínű, annál is kevésbé, mert a hagyományos teizmus Istene általános felfogás szerint az embereket értelmes, az igazság megismerésére képes lényeknek szánta, többek között ebben áll emberi méltóságuk, speciális emberi hivatásuk a Kozmoszban, amely megkülönbözteti őket az állatoktól. Kevésbé valószínű, hogy a teizmus Istene egy ilyen „megtévesztő” világegyetemet teremtett volna az értelmes teremtmények lakhelyéül. Legyen  $Pr(T/k)$  a teizmus előzetes valószínűsége, a világról szerzett egyéb információink fényében (önmagában). Legyen  $e$  az a tény, hogy a világ jelenségeinek nem egy valószínű, vagy plauzibilis magyarázata a teizmus igaz volta, Isten létezése. Legyen  $Pr(e/T)$  ennek a ténynek a valószínűsége a teizmus alapján. Legyen  $Pr(e/\sim T)$  ennek a ténynek a valószínűsége akkor, ha a teizmus nem igaz.

Ebben az esetben a Bayes-tételt alkalmazva:

$$Pr(T/e) = Pr(T/k) \times \frac{Pr(e/T)}{Pr(e/k)}$$

$$Pr(e/k)$$

$Pr(T/k)$  legyen 0,5, hiszen az igazán érdekes kérdés az, hogy Salmon érvének van-e súlya az *agnosztikus* állásponttal szemben, s nem az, hogy egy meggyőződéses ateistának ad-e további alátámasztást saját meggyőződésére, vagy egy meggyőződéses teistának el tudja-e „tolni” az álláspontját bizonyos erővel az ateizmus felé. Legyen  $Pr(e/T)$  0,2, mert a teizmus alapján ugyan nem bizonyos, de elég valószínű, hogy a teizmus Istene által teremtett világban az ésszel bíró teremtmények legalább is bizonyos tényeket az Isten hipotézisével tudnak magyarázni. Legyen  $Pr(e/k)$  0,95 (ez a valószínűség magas, de nem 1, mert egy Isten nélküli világban is elképzelhető, hogy az ott élő racionális lények teisztikus magyarázó hipotézisekhez jutnak el, amikor megpróbálják értelmezni ennek a világnak az empirikus jelenségeit). Ekkor:

$$Pr(T/e) = 0,5 \times \frac{0,2}{0,95}$$

$$0,95$$

$$Pr(T/e) = 0,10526$$

Vagyis az  $e$ -ben összefoglalt tények ismerete jócskán eltolta a teizmus valószínűségét az agnoszticizmustól az egyértelmű ateizmus felé. Az általunk megadott becslések mindazonáltal önkényesek, a következtetés levonásánál tehát óvatosnak kell lennünk. Ámde bármilyen kvantitatív értéket adunk  $Pr(e/T)$ -nek és  $Pr(e/k)$ -nek az érvelés „működni” fog, ha csak azt nem állítjuk, hogy  $Pr(e/k)$  egyértelműen nagyobb  $Pr(e/T)$ -nél – egy Isten nélküli Világegyetemben egyértelműen inkább várható az, hogy ennek a Világegyetemnek az egyes jelenségeit Isten hipotézisével lehet/kell racionálisan magyarázni, mint egy olyan Világegyetemben, ahol Isten létezik. De az, hogy egy ilyen „szisztematikusan megtévesztő” Világegyetemben élünk, semmilyen világnézet alapján sem valószínű. Az a tény, hogy

a Világmindenség kutatása során a hétköznapi emberi megismerés és a természettudomány eddig mindig csak fizikai okokat, fizikai magyarázó tényezőket tudott feltárni, nem bizonyítja, de valószínűvé teszi, hogy azoknak a jelenségeknek a hátterében is ilyen jelenségek állnak, amelyekre egyelőre nincs – és talán soha nem is lesz – megfelelő természettudományos magyarázatunk.

Szalai Miklós

## HIVATKOZÁSOK

- CARTWRIGHT, 1978: Nancy Cartwright: „Comments on Wesley Salmon’s Science and Religion” *Philosophical Studies* 33 (1978) 177–183.
- HUME, 2006: David Hume: Beszélgetések a természetes vallásról. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2006.
- MARTIN, 1990: Michael Martin: *Atheism: A Philosophical Justification*. Temple University Press, Philadelphia 1990.
- PLATÓN, 1984: Platón: *Törvények* X. könyv Platón Összes Művei III. köt. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- SALMON, 1978: Wesley Salmon: Religion and Science: A New Look at Hume’s *Dialogues*, *Philosophical Studies* 33 (1978). 143–176.
- SALMON, 1979: Wesley Salmon: Experimental Atheism *Philosophical Studies* 35 (1979): 101–104.
- SHALKOWSKI, 2001.: Scott A. Shalkowski: Atheistic Teleology *Croatian Journal of Philosophy* 2001. (1) 1:5–19.
- SWINBURNE, 2004: Richard Swinburne: *The Existence of God*. Oxford University Press, Oxford 2004.
- SZALAI, 2006: Szalai Miklós: Hume *Dialógusai*-nak időszerezése (Magyar Tudomány, 2006/ 8. sz. 980–990. o.)

## JEGYZETEK

- HUME, 2006.
- SZALAI, 2006.
- Vannak teisták, akik szerint a természettudományos világkép – vagy legalábbis egyes nagyon fontos aspektusai, mindenekelőtt a fejlődésemélet – téves, mert ellentmond a Bibliának. Ezzel az állásponttal a jelen munkában nem foglalkozhatunk – a velük való vita azt igényli, hogy valamilyen *külön* érveléssel kimutassuk, hogy a Biblia nem isteni kinyilatkoztatás. Olyan teizmussal foglalkozunk, amely elfogadja a „normál” természettudományos világkép eredményeit és módszereit.
- Kivéve a csodákat. Amennyiben valódi csodák, jól dokumentált és egyértelműen természetfeletti eredetű események történének, akkor ez természetesen megdöntené érvelésünk konklúzióját. Tudomás szerint azonban egyetlen teista gondolkodó sincs, aki a csodákat *önmagukban* Isten létezése melletti perdöntő evidenciaként kezelné: a jelenleg talán legjelentősebb racionális teista gondolkodó, Richard Swinburne is csak egy kumulatív istenbizonyítás egyik részlemének tekinti a csodákból vett érvet.
- Számos naturalista filozófus *nem* fizikalista, vagyis tagadja, hogy a kémiai, biológiai, szociológiai vagy pszichológiai alkalmazott természettudományos magyarázatok redukálhatóak a fizikai magyarázatokra. A velük egyetértők is el kell azonban, hogy ismerjék, hogy ezek a „magasabb szintű” jelenségekre adott természettudományos magyarázatok legalábbis *tartalmaznak* egy fizikai elemet, illetve fizikai magyarázatokra épülnek rá, azok működését *feltételezik*. Ezzel szemben egy teisztikus magyarázatnak nincs fizikai eleme és nem is épül rá a fizikai magyarázatokra. Ezért ennek az álláspontnak az alapján sem lehet tagadni azt, hogy a természettudományos magyarázatok nem teisztikus jellegűek.
- PLATÓN: 1984. 3. 875. o.
- SALMON, 1978.
- Salmon figyelmen kívül hagyja, hogy a háborúban *több* értelmes ágens tevékenysége hat egymásra, anélkül, hogy ezeket valaki tudatosan összehangolná – és a háborúból keletkező káosznak pontosan ez az oka.
- Salmon figyelmen kívül hagyja, hogy ezek a folyamatok csak annyiban és azért hoznak létre rendet, mert működésüket a ter-



- mészeti törvényei eleve meghatározzák. Amennyiben a természeti törvényeket egy intelligens lény hozta létre, akkor ezeknek a folyamatoknak a rendezettségét eredményező működése annak tudható be, hogy egy értelmes lény szándékait követik.
- 10 De nem ismerünk *minden* nagyméretű tervezett objektumot, nem tudhatjuk, hogy a Földön távoli történelmi korokban – vagy más, értelmes lények által lakott bolygókon – nem fordult-e elő, hogy egy nagy objektumot egyetlen tervező munkája hozott létre valamilyen specifikus, általunk nem ismert technikával. Ezért a 0 becslés szerintem túl alacsony.
- 11 CARTWRIGHT, 1978.
- 12 Cartwright azt a kísérletet javasolja a teremtés hipotézisének az ellenőrzésére – felmelegítve Paley klasszikus óra-hasonlatát –, hogy szedjük szét egy órát a részeire – kerekekre, rúgókra, stb. – aztán tegyük be ezeket a részeket egy skatulyába és rázogassuk. Természetesen elképzelhető, hogy évmilliók alatt a részek újra összeállnak egy órává – de ennek a valószínűsége elenyésző. Salmon teljes joggal válaszolta erre, hogy az órákról *tudjuk* hogy tudatos emberi tevékenység eredményei – az ő érvelése nem arról szólt, hogy mekkora a valószínűsége annak, hogy az ember alkotta tárgyak (vagy ezekhez nagyon hasonló tárgyak) értelmes tervezés nélkül keletkeztek, hanem arról, hogy mennyire valószínű, hogy tudatos teremtés alkotásai lennének olyan objektumok, vagy azokhoz nagyon hasonló objektumok, amelyekről megfigyeléseink alapján úgy tudjuk, hogy nem azok.
- 13 SALMON, 1979.
- 14 MARTIN, 1990. 1990. (5. fej.).
- 15 SHALKOWSKI, 2001.
- 16 Természetesen a tudomány előrehaladása, az, hogyha egyértelműen igazolni tudnánk az olyan paranormális jelenségeket, mint a telepatia vagy a telekinézis, változtathat ezen.
- 17 A „barátságos ateizmus” fogalmát William L. Rowe amerikai ateista filozófus alkotta meg, a rosszból vett ateista érveléssel kapcsolatban. Azt jelenti, hogy – figyelembe véve az istenhit hosszú történetét, és a mellette felhozott érvek sokféleségét – az ateista filozófus fenntarthatja saját ateista érveit úgy is, hogy közben elismeri annak a lehetőségét, hogy egyes teistáknak a történelem során lehettek – s talán ma is lehetnek – racionális alapjai a saját teizmusukra, s az ő érveit elvetésére.
- 18 SWINBURNE, 2004.
- 19 A magyarázó erő a megmagyarázni kívánt jelenség, tény valószínűsége a hipotézis igaz volta esetén, elosztva annak valószínűségével a hipotézis nélkül, pusztán a háttértudásunk fényében.
- 20 Shalkowski – de Swinburne is, a Humeről adott kritikájában – plauzibilis megfontolásokat hoztak fel emellett, hogy a fizikai Világegyetem Teremtője nem lehetett testtel bíró lény. Ezeket a megfontolásokat itt nem tudjuk megtárgyalni, de ezek – akár jók, akár rosszak – nem változtatnak azon, hogy *önmagában* az a tény, hogy soha és sehol nem tudtuk megfigyelni egy testetlen Teremtő működését a Világegyetemben, ellene szól annak, hogy a Világegyetem teremtője egy ilyen lény lett volna.

## A valószínűségi mezőn túli Isten

### Reflexió Szalai Miklós Wesley Salmon ateista érve című cikkére

A feltételes valószínűség atyja, Thomas Bayes (1701–1761) nem csak matematikus, hanem presbiteriánus lelkész is volt, aki az Edinburgh-i Egyetemen tanult teológiát és matematikát. Első homíliáját 1721-ben a kősziklára és homokra épített várról tartotta (Mt 7,24–27).<sup>1</sup> Vajon a nevéhez kötődő probabilisztikus istenérvtől kősziklára, vagy homokra épített háznak tartaná-e? Erre nem tudunk választ adni, de néhány évvel halála után egy közeli barátja, Richard Price lelkész már alkalmazta a tételt David Hume cáfolatára, valamint a csodák és Isten létének bizonyítására.<sup>2</sup> Ma a Bayes-tételt az angolszász filozófiában<sup>3</sup> mind istenérvként (Richard Swinburne), mind ellenistenérvként (William Rowe, Wesley Salmon) használják. Úgy tűnik, hogy a teizmus Istenének létezését pontosan annyira tudja a tudományos valószínűségszámítás alátámasztani, mint amennyire megcáfolni. Ebben nincs semmi meglepő, ha ismerjük a feltételes valószínűség alkalmazhatóságát.

Szalai Miklós korábbi tanulmányában már bemutatott egy bayesianus ateista érvt William Rowe alapján,<sup>4</sup> most ismét egy ilyen argumentum alapos ismertetését olvashatjuk Wesley Salmon nyomdokában. Az alábbiakban három pontban reflektálok arra, hogy a bayesianus gondolkodásmód miért nem tud hatékony érv lenni Isten létezése ellen, és egyben mellette sem. Ez nem azt jelenti, hogy a Bayes-tétel haszontalan lenne, hiszen kritikusa, Nancy Cartwright is rámutatott tanulmánya elején arra,<sup>5</sup> hogy Salmon egyszerű munkát végzett azzal, ahogyan Hume Dialógusát egységes rendszerbe foglalta a Bayes-tétel segítségével. Valóban, különösen értékes az, ahogyan Salmon a Dialógus gondolatait – elsősorban Philón érvelésén keresztül – összeszedi, beleágyazza és levezeti a Bayes-tételén keresztül, amit Hume még nem ismerhetett úgy, ahogyan mi ismerjük.<sup>6</sup>

### 1. Valószínűségi mező

A valószínűségszámítás alapját az ún. valószínűségi mező (Kolmogorov-tér) adja,<sup>7</sup> ahol értelmezni tudjuk a filozófiai bizonyítás magvát adó Bayes-tételt. A valószínűségi mező alapja egy eseményekből halmaz ( $\Omega$ ), amelynek bizonyos részhalmazain ( $F \in \mathcal{P}(\Omega)$ ) van egy  $P: F \rightarrow [0,1]$  mértékünk, amely megadja az  $F$ -beli események valószínűségét. Fontos, hogy az  $F$  olyan rendszer, ahol egyrészt  $\Omega \in F$  és  $\emptyset \in F$  másrészt az  $F$ -ből nem lépünk ki sem unióképzéssel, sem komplementerképzéssel. Azaz, ha például egy dobókockával dobunk, akkor az események halmaza a kockadobás hat lehetséges eredménye:  $\Omega = \{1,2,3,4,5,6\}$ , definíció szerint egy kockadobásnál  $P(\Omega) = 1$ , tehát teljesen biztos, hogy egytől hatig valamelyik természetes szám értékét dobunk. Ha például csak arra vagyunk kíváncsiak, hogy mekkora a valószínűsége annak, hogy hárommal osztható számot dobunk, akkor a  $\{3,6\}$  külön-külön, egymást kizáró eseményhalmaz valószínűségeinek összege lesz:  $1/6 + 1/6 = 1/3$ , itt az unióképzés tulajdonságát használtuk ki. A hárommal osztható dobószámoknak komplementer halmaza az  $\{1,2,4,5\}$ , így ennek a valószínűsége a teljes eseményhalmaz valószínűségéből megadható:  $1 - 1/3 = 2/3$ , itt a komplementerképzés tulajdonságát használtuk ki.

Wesley Salmon nem veszi figyelembe a valószínűségi mező korlátait, amikor azt állítja, hogy „végtelenül sok entitás létezik az Univerzumban, amelyeket *nem* értelmes lények hoztak létre – például a galaxisok, az égitestek, az atomok, a molekulák –  $P(D)$  nagyon alacsony, miközben  $P(\sim D)$  nagyon magas”. Itt azt feltételezzük, hogy az értelmes lény által létrehozott entitások és a nem értelmes lény által létrehozott

entitások egymást kizáró, komplementer halmazba tartoznak, így lenne igaz rájuk a valószínűségek 1-es összege is, azaz ha az egyik „kicsi”, akkor a másik „nagy”. Ám a példában felhozott entitásnak, a molekulának a nem értelmes lény általi létrejötte is vitatható. 2018-ban a Harvard Egyetem kutatói két atomból kémiai reakció nélkül molekulát mesterségesen raktak össze, így nem állíthatjuk, hogy minden molekula nem értelmes lény által jött létre.<sup>8</sup> Másrészt ha a mesterséges tárgyakat tekintjük, akkor nehezen eldönthető, hogy ez mennyiben a technika vívmánya, és mennyiben a természeté, ha a megmunkálást és az alapanyagokat egyszerre vesszük figyelembe. Ugyanúgy beszélünk az égitestek életciklusáról, azok születéséről és elmúlásáról, visszavezetve az ősrobbanásig. Jelenleg fogalmunk sincs, hogy honnan van az a sűrű, forró anyag ami felrobbant 13,8 milliárd évvel ezelőtt: értelmes lénytől, vagy nem értelmes lénytől származik? Tehát a kiindulási valószínűségünk elvérzik a valószínűségi mező kritériumain, és nem világos, hogyan kell itt értenünk az unióképzés axiómáját ( $P(D)+P(\sim D)=1$ , ha  $D \cap \sim D = \emptyset$ ). Röviden: önmagában megalapozatlan az olyan valószínűségi feltételezés, ami a harmadik kizárt elvével az Univerzum összes entitásáról állít meg valamit.

## 2. A priori feltétel

A probabilisztikus érvelés során rendszerint *a posteriori* állításnál egy meglepő valószínűséget kapunk, de csak *a priori* feltétel bekövetkezése esetén. Igaza van Shalkowskinak, amikor azt mondja, hogy az ateista érvelésben *a priori* feltétel már önmagában hordozza az ateista (vagy anti-tervező) érvet, jelen esetben azt, hogy az univerzum egy entitását nagy valószínűséggel nem értelmes lény hozta létre. Ugyanez a forogatókönyv a teista probabilisztikus istenérvekkel kapcsolatban is, amikor az *a priori* feltétel olyan erős, hogy abból rögtön következik egy istenérv. Salmon azt állítja, hogy amennyiben az univerzum entitásait nagy valószínűséggel nem értelmes lény hozta létre, akkor nincs Isten. Ez nem ugyanaz, mintha a feltétel elfogadása nélkül bizonyítaná be, azt hogy nincs Isten! Logikailag ugyanezt játssza el Richard Swinburne is, amikor azt mondja, hogy ha Isten tetet öltött Krisztusban, akkor annak a valószínűsége, hogy feltámadt 97%.<sup>9</sup> De ez nem ugyanaz, mintha a tetetöltés elfogadása nélkül bizonyítaná be, hogy Krisztus feltámadt! A sok mellékfeltétel és megfontolás miatt hajlamosak vagyunk átsiklani azon az egyszerű tényen, hogy lényegében *a priori* állításban rejtik el az igazi problémát az érvelők, és rácsodálkoztatnak minket egy formális következmény meglepő valószínűségére. Mintha csak azt mondanánk, hogy ön nagy valószínűséggel igen gazdag ember – feltéve, ha ötöse volt a lottón! Szalai Miklós amellet érvel, hogy nincs beépítve *a priori* állításba az ateista érve, de erről akkor tudna meggyőzni minket, ha a levezetésben minden  $P(X)$  valószínűség alapja egzakt lenne, és nem bújna el Bayes-tételeiben egy erősen vitatható valószínűségi állítás. Valójában a Bayes-tétel logikája miatt minden (ellen)istenérv megbukik, ha nem fogadjuk el az *a priori* feltételt.

## 3. A teizmus Istene

Tegyük fel, hogy sikerülne mégis olyan érvrendszerrel előadni, ahol nincs *a priori* feltétel, és ezzel bizonyítható

lenne Isten nem léte vagy léte. Ebben az esetben arról van szó, hogy az ember képes lenne egy olyan lénynek a létezését logikai úton megragadni, aki *nagyobb* nála. Itt a *nagyobb* anzelmuszi értelemű, miszerint Isten úgy nagyobb, hogy nem tudunk nagyobbát elgondolni nála. Ebben az esetben ellentmondásos lenne a gondolatmenet, mert ha sikerül ennek alapján Isten létét vagy nem létét bizonyítani, akkor az nem olyan Isten, aki nagyobb, és meghaladja a gondolatmenetünket. Ennek a kiszámított létezésű teista Istennek természetesen semmi köze Istenhez, aki nem lenne az aki, ha létezése a mi valószínűségi számításunkon alapulna. Abban a pillanatban, ha Isten létezése bármilyen mértékben is a mi számításunkon alapulna, nem lenne Isten, hanem egy elmeagyártott bálvány. Kálvin János szerint az emberi elme egy bálványgyártó műhely (Inst. 1.11.8), így igazából minden bayesiánus istenérv rászolgálna arra, hogy megcáfolják, csak az a gond, hogy ez rendszerint ugyanazzal a bayesiánus módszerrel történik, így a vita végeláthatatlan köröket eredményez a filozófiában.

Szalai Miklós utal arra, hogy „a klasszikus nyugati teizmus nem minden variánsa állítja azt, hogy a világ egészének, vagy egyes jelenségeinek a jó *magyarázata* lenne Isten”, és itt Karl Barth dialektikus teológiájára utal. Ennél tovább kell mennünk, és meg kell különböztetnünk a teizmust a teológiától, ahogyan Karl Barth és teológus kortársai ezt a határvonalat meg is húzták. A teológia nem egy variánsa a teizmusnak, ahogyan a teizmus Istene sem ugyanaz mint az *ektypal*, önmagát kijelentő – tehát nem levezethető – Isten. Paul Tillich arról beszél, hogy még ha úgy is tekint a teizmus Istenre mint aki „fölötte áll a valóságot alkotó ontológiai elemeknek és kategóriáknak”,<sup>10</sup> akkor is minden tétel (ahogyan a Bayes-tétel is) alárendeli őt ezeknek a kategóriáknak és elméleteknek. Isten nem egy létező, hanem „önmagaként-lét”. Ezért beszél (a teista) Istenen túli Istenről, aki meghaladja azokat a létezési kategóriákat, amelyeket mi állítottunk fel, és meghaladja azokat a tételeket, amelyekbe mi helyezzük őt. És meghaladja a valószínűségi mezőt is.

Kodácsy Tamás

### JEGYZETEK

- DALE, Andrew: *A History of Inverse Probability: From Thomas Bayes to Karl Pearson*, Springer-Verlag New York, 1999. 19.
- HOOPER, Martin: *Richard Price, Bayes' theorem, and God*, in: *Economics* 10. 2013, 36–39.
- MEZEI Balázs, *Richard Swinburne és a vallásról való gondolkodás ma*. in: BÉRES Tamás (szerk.): *Történet-metaphora-párbeszéd, Kálvin Kiadó, Budapest, 2009. 165–173.*
- SZALAI Miklós: *William L. Rowe egy bayesianus ateista érve*, in: BÉRES Tamás (szerk.): *Történet-metaphora-párbeszéd, Kálvin Kiadó, Budapest, 2009. 180–187.*
- CARTWRIGHT, Nancy: *Comments On Wesley Salmon's 'Science and Religion...'*, in: *Philosophical Studies*, 33/2. 1978. 177–183.
- SALMON, Wesley: *A New Look at Hume's „Dialogues”*, *Philosophical Studies* 33/2. 1978. 143–176.
- FAZEKAS István: *Valószínűségi számítás és statisztika*, HIK, 2011. [https://regi.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/0046\\_valoszinusegszamitas\\_es\\_statiztika/ch01s02.html](https://regi.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/0046_valoszinusegszamitas_es_statiztika/ch01s02.html)
- ANDREWS, Robin: *Scientists Combine Two Single Atoms To Make A Single Molecule In Groundbreaking Experiment*, <https://www.iflscience.com/physics/optical-tweezers-used-combine-two-single-atoms-groundbreaking-experiment/all/> Letöltve: 2020.10.02.
- Swinburne, Richard: *A feltámadás valószínűsége*. In: *Mérleg* 2003/1. 32–47.
- TILlich, Paul: *Létbátorság, Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000. 191.*

## Szkepticizmus versus istenfélelem? Gondolatok a Kohelet zárófejezete kapcsán

*„Mindenkinek szüksége van az áldásra  
friss ifjúságának lendületessége idején,  
a pusztuló kor gyengeségében,  
az élet viharaiban, a halál sötétségében,  
s az ítélet napján egyaránt.”<sup>1</sup>*

A bölcséletirodalmi művek közé sorolt, s a hagyomány által Salamon királynak tulajdonított írás, A Prédikátor könyve, a Szukkot ünnepköréhez szorosan kötődő textus, melynek visszatérő sorai, miszerint „minden hiábavalóság” sok szempontból Jób-történetének borongós hangulatát idézik fel. A tucatnyi fejezetből álló mű, melyet Carolyn G. Sharp úgy jellemez, mint a különféle „modern és posztmodern olvasatok tesztelésének kiváló terepét”<sup>2</sup> egy vonatkozó kommentár szerint „úgy is olvasható, mint az élet nem megismételhető voltának leírása, a rendezett és kiszámítható életciklusok narratívája.”<sup>3</sup> Az egész szövegen végig vonuló és többnyire nyitva hagyott kérdések sokasága azt a képzetet kelti, hogy a szerző az olvasóra hagyja: maga keressen választ az egyes igeversekben felbukkanó élethelyzetek vonatkozásában, miközben a héber nyelv jellegénél fogva amúgy is páratlanul gazdag értelmezési lehetőséget enged az írásmagyarázat számára. A következőkben a vizsgált szövegszakasz vonatkozásában néhány kevésbé ismert angolszász bibliatudós kommentárjait igyekszem bemutatni, kiegészítve azokat Salamon ben Jichak rabbi (Rasi) egyes reflexióival.

A Prédikátor szavait lezáró kaput különlegessége, hogy az emberi életpályát egészében rajzolja meg az ifjúság éveitől kezdve egészen – mintegy kilépve az idő korlátai közül – az „igaz Bírő” előtti megjelenés pillanatáig, az első és az utolsó versszakban egyaránt kiemelt helyen szereplő „ítélet” szó révén mintegy keretbe foglalva az egész mondanivalót. A bevezető versben – az egészen addig meghatározó mélabús hangulat ellensúlyaként – az újdonság erejével hat az örvendezésre való felszólítás, s az életigenlést még inkább kiemeli az „ifjúság” kifejezés repetíciója, s a vigasságra vonatkozó újabb szófordulat („vidámitson meg téged”).

Rashi e szakasz kapcsán Ahkavia ben Mahalalel<sup>4</sup> mélabús figyelmeztetését osztja meg: „Ne felejtse el Teremtőt, akinek számot adsz, s Aki elszámoltat téged, és emlékezz a gödörre, a sírodra, ... s emlékezzél kutadra, amely az Ő forrásából folyik.”<sup>5</sup> A Teremtő személyéről, nagyságáról, hatalmáról való megemlékezés Ézsaiás prófétai szavainak visszatérő motívuma,<sup>6</sup> de a zsoltárok és a példabeszédek is felidéznek az Alkotó személyét,<sup>7</sup> Akiről Ramban a Perek Sira<sup>8</sup> kapcsán megjegyzi: „még a vesék is elmerengenek éjszakánként, hogy tudják ki is az ő Teremtőjük.”<sup>9</sup> John Wesley az ifjúkort az „itt és most” idejével azonosítja, vagyis azzal a létállapottal, amikor „az ember még ereje teljében, s alkalmasan az Istennek tetsző életvitelre, önmaga teremt meg előre a körülményeket a majdani „nem szeretem” időkre, hogy az élemedett kor eljövételével is bizalommal tekinthessen a jövőre.”<sup>10</sup> A „szív útjaiban” és a „szem látásaiban” való járásra vonatkozó tanács a Mislé Slomóban is többször felbukkan a belső emberi lényeg és a tekintet erkölcsi rossztól való megőrzésére intve,<sup>11</sup> melynek csúcspontja a 23. fejezet 26. verse: „Add nekem a szívemet, fiam, és tartsd szemed előtt utaimat!”

A második versben továbbra is megmarad a felszólító hangneme azzal a különbséggel, hogy itt a könnyedséget komoly – a szív és a test megtisztítására vonatkozó – felkiáltás váltja fel, melyet a „vesd el” ige ismétlése tesz még inkább nyomatékosabbá. A Példebészédek könyvének egyik passzusával egybevethető sor<sup>12</sup> a „haragot” a szív indulataként jeleníti meg, míg a „gonoszt”

a testi természet jellegzetességeként írja le, miközben az ifjúság állapotát az új nap kezdetét jelző hajnalhoz hasonlíttja. Albert Barnes, a 19. században élt amerikai teológus ezt a természeti képet a Jób könyve harmadik fejezetének 9. versével kapcsolja össze,<sup>13</sup> jóllehet a hasonlóság csupán viszonylagos. A Jób-történetben lévő szakasz ugyanis nem a hajnal reményteljes várását jeleníti meg, hanem egy negatív hangvételű átokszöveggé fogalmazódik meg, s ami a két verset ténylegesen egybevethetővé teszi az a Kohelet jellegzetes „hiábavalóság” dilemmája.

A sokolvasatú „hevel” szót a Prédikátor egyszerre vonatkoztatja az ifjúságra, mint életkorra és az annak metaforájaként alkalmazott napszakra, párhuzamba állítva ily módon az emberi létet és a természet örök rendjét. Rasinak az adott passzusra vonatkozó fény-sötétség felfogása szerint „a hajnal fénye bevilágítja az ifjú ember sima homlokát, de az idős orcájának bőre már ráncos, s azon a fény nem ragyog.”<sup>14</sup>

A sorrendben harmadik igeszakasz egyfajta prologusként szolgál a 4–9. versek mondandójához, mely értelmezhető egyrészt a „nem szeretem időkre”<sup>15</sup> jellemző eseménysorozat leírásaként, más megközelítésben pedig a földi létből távozó ember után megmaradt társak megrendült, riadt reakcióinak bemutatásaként, ugyanakkor nem hagyható figyelmen kívül e sorok apokaliptikus jellege sem, mely „az Úr napjára” utaló prófétai írások sajátja.<sup>16</sup> A bevezető szöveg első sora a Teremtő személyéről való megemlékezésre szólít fel igen erőteljesen, mely a Tanakh visszatérő motívuma<sup>17</sup>, egyszersmind az emlékezés hagyományának forrása a zsidó kultúrában. A felszólítás sajátossága, hogy az emlékezet serkentetését az ifjúkor idejéhez fűzi, Matthew Henry, 17. századi angol Biblia-tudós olvasatában azért, hogy „az ember a földi élet legkorábbi szakaszától fogva tanulja meg kerülni a rosszat”,<sup>18</sup> s hogy így alkalmassá váljon annak a későbbi állapotnak az elkerülésére, melyről Jeremiás beszél: „szégyenkezem...pirulok, mert viselem ifjúságom gyalázatát.”<sup>19</sup> Rasi a nem kívánt időszakot úgy jellemzi, mint „az öregkor és a gyengeség napjainak”<sup>20</sup> összességét, mely életperiódus során egy hasonló értelmezés szerint: „a test fizikailag megviselt, betegségekkel terhelt, megfáradt, amikor sokkal kevesebb haszna van az embernek, amikor a régi barátok száma megfogyatkozik, amikor már nehezen szenvednek el bennünket, s úgy érezzük minden, ami volt hiábavalóság.”<sup>21</sup>

Az 4–9. igeversek komor életkép-sorozatot örököknek meg, a félelem, az elerőtlenedés az elmúlás szorongató érzését helyezve a középpontba: a nappal viláosságát felváltó éjszaka, s a derült égbolt elé vonuló felhőzet a Seol sötétségére éppúgy utalhatnak, mint Sofoniás isteni ítéletet sugalmazó komor szavaira.<sup>22</sup>

A háznép remegő meggörnyedése és számuk megkisebbedése a gyász tragikumára emlékeztet, egyúttal Habakuk súlyos traumát sejtető beszédére is,<sup>23</sup> míg a munkával járó zajok, a madárdal és az emberi énekesző elhalkulása egy szeretett személy elvesztését ugyanúgy élénk tárja, mint Ézsaiás népek sokaságát érintő panaszos kiáltását.<sup>24</sup> Az elmúlástól, a tragikus sorsfordulattól való sokarcú félelem mellett a 7. versben képletesen szólva a természet áll őrt: egy virágzó fa, egy megfáradt bogár, s egy összetört haszonnövény, miközben az élete végéhez érkezett ember öröklétbe költözését – miként az „Úr napjának” eljövételét – hangos sírás



kíséri.<sup>25</sup> A földi életben gazdagságot adó ezüst és arany tárgyak szétmállása, az életet adó víz elapadása, s a kerék összetörése, mint szimbólum konkrét élethelyzetre utal: a porból való ember visszatérése a formáltatása előtti ősállapotba. E hosszú felsorolást egyetlen szó kapcsolja egybe, az „amíg” (addig a napig) kifejezés, mely felkiáltójelként áll a felvezető 4. versben, hogy azután nyomatékként újra feltűnjön a 8. szakaszban: e negatív életélmények elkerülése érdekében ifjúkorban szükséges megvetni a kellő szellemi-erkölcsi alapokat.

James Burton Coffmann, a 20. századi amerikai kongregacionista egyház egyik meghatározó alakjának tartott Szentírás-kommentátor, az előbbieken vizsgált vers-csoportra vonatkozóan néhány igen figyelemre méltó momentumot emel ki. A mandulafa életét az emberi léttel veti egybe, mely az idő múlásával meghatározó változásokon megy át, s miként a fa virága „ragyogó friss korában rózsaszínű, majd idővel fehérré válik, ugyanúgy lesz az ember hajkoronájával is.”<sup>26</sup> Az „ezüst kötél” és az „arany palackocská” kapcsolatán Coffmann egy 19. századi értelmezésre hivatkozik, mely az emberi gerincvelő és a zsinór között lát hasonlóságot, s az agyra értékes „tartályként” tekint, majd hozzáteszi: „az öregkor külső jelei belső elváltozásokkal járnak együtt, s e két említett rész létfontosságú az emberi élet szempontjából: ha az egyik 'elszakad' és a másik 'megromol', a halál bekövetkezik.”<sup>27</sup>

A vonatkozó Rasi-kommentár ugyancsak említést tesz a jeremiási példázatban is szereplő virágzó mandulafáról,<sup>28</sup> s azt a csipőcsonttal hozza összefüggésbe, melynek jellegzetessége, hogy „idős korban, amikor az egész test vékonyabbá válik, ez a csont meggyengül, mint a fa a virágzó kor múltával.”<sup>29</sup>

A Coffmann-kommentárral megegyezően az „ezüst kötelet” a gerincvelő metaforájaként értelmezi, amely „ugyanolyan fehér, mint az ezüst, de az öregkorral az apadó gerincvelő kiszárad, s hasonlatos lesz a zsinórhoz (kötélhez),”<sup>30</sup> míg az „aranypalackot” a „férfiasság helyeként” határozza meg, mely az aggkorral együtt „megtörik és nincs többé életadó képessége”.<sup>31</sup> Rasi azt is megjegyzi egy midrásra hivatkozva, hogy a 4–9. szakasz egészében Izraelre vonatkozatható, mely népet az Örökkévaló „ifjúsága idején” hívta el a vele való közösségre, ahogy arról egyebek mellett Ezékiel is megemlékezik.<sup>32</sup>

Az eddigiekben vizsgált vers-csokor utolsó darabja (12,9) az ember földből való formáltatásának és az isteni „ruach” belehelésének eseményére való visszatekintés, mely egyúttal a biológiai életet lezáró történések lényegét is megragadja: a test visszatérését eredeti alkotóeleméhez, s a szellem hazaköltözését Ahhoz. Aki az emberbe „az életnek lehelletét” adta.<sup>33</sup> Erre a megrendítő eseményre tér ki több helyen is a zsoltáros<sup>34</sup>, de Jób könyvének szerzőjét is megihlette e szomorkás életfordulat.<sup>35</sup> John Gill 17. századi angol teológus szerint „ez a vers megmutatja, hogy az ember valójában nem egyéb, mint egy marék Isten által megformált por, aki halálakor azonnal élettelen agyagdarabkává válik újra, s hogy e törékeny ember meg kell, hogy alázza magát büszkeségében.”<sup>36</sup>

Az elköltözés pillanatának leírását a következő vers teszi igazán megrázóvá, hiszen újra a „hevel” állapotot állítja a fókuszba, mely Rasi szerint „mindenre vonatkozik, ami a teremtés hat napján csak készült, s amely azóta is látható a világban.”<sup>37</sup> Az írásnak ezen a pontján – filmes analógiával szólva – egy „kameraváltás” történik, hiszen az átvezető jellegű 10. vers után a szöveg főhangsúlya átmenetileg a Prédikátor személyére, tevékenységére, szándékaira tevődik át. Eszerint bölcsességét, melyet az Örökkévalótól nyert<sup>38</sup> másoknak is igyekezett továbbadni, mégpedig szavait mindenkor józanul mérlegelve tanította népét, s a kikutatott ismereteket bölcs mondások formájában írásban is megörökítette. A Mislé sorai több helyen is megerősítik a bölcs ember előbb felsorolt ismérveit<sup>39</sup>, ugyanakkor Ézsaiás könyve is tartalmaz erre vonatkozó utalást.<sup>40</sup>

Rasi azt a megállapítást teszi e szövegrész kapcsán, hogy a Prédikátor „bölcssége több mint, amit e könyv leír”, s mivel „megragadta szívét a keresés ügye, ezért is tudott arra (ti. az ismeretre) rátalálni”. A bölcsesség írásban való megörökítését a Tórában és a prófétai könyvekben való jártassághoz köti,<sup>41</sup> egyúttal azt is megemlíti, hogy „a bölcs szavak kerítést készítenek a Tóra számára, hogy távol tartsák az embert a bűntől.”<sup>42</sup> Henry úgy látja, hogy a Prédikátor „mivel maga is bölcs volt, s tudta, hogy nincs bölcsség önmagában, ezért igyekezett másokat tanítani, remélve, hogy ami számára hasznos bölcselet volt, másoknak is az lesz majd.”<sup>43</sup>

A 13. versszak eltávolodik a Prédikátor személyétől és a tudás hordozóira vonatkozóan általánosságban közöl jellemzőket. Szavakat egyfelől az állattartásból ismert ösztökhöz, másrészt pedig az építkezés egyik alapkellékéhez a szögekhez hasonlítja azzal, hogy bölcs beszédek egyetlen pásztortól adtak, emberek egy adott csoportjának, a káhnak javára, épülésére. Az ösztöke a jócselekedetre való nógatás, a buzdítás, míg a szög a stabilitás, az állandóság, a hűség szimbólumai, melyek egyes újszövetségi igehelyekre vonatkozó erős asszociációkat keltenek. Az „egyetlen pásztorra” való utalás egybehangzik a zsoltárosban szereplő kijelentéssel, mely az Örökkévalót, mint „Izrael pásztorát”<sup>44</sup>, azaz a zsidóságot védelmező, az ő népe előtt járó vezetőt mutatja be, Aki beszédét, bölcsségét is kész megosztani választottjaival. Coffmann azon a véleményen van, hogy „e nagyon fontos versben Salamon Isten szavát ismeri el végső hatalomként. Milyen messzire jutott el ez a bölcs ember a korábbiakban leírt kételyeihez képest!”<sup>45</sup> Rasi úgy látja, hogy „a szegek, miként a bölcs szavai mozdíthatatlanok, s ahogy a facsemete gyümölcsöt hoz és megsokszorozódik, ugyanúgy a bölcs szavak is termést hoznak, ...minden szavuk, az élő Isten szava, mely egy pásztortól származik, az Örökkévalótól, Aki azt Mózesen keresztül adta számukra.”<sup>46</sup> Gill úgy tekint az ösztökhöz, mint amelynek segítségével a „gyülekezet pásztor felébreszti az alvó híveket, hogy érzékeljék a bűn közelségét és így ki tudjanak térni előle”, Charles Spurgeon pedig úgy hivatkozik a bölcs beszédére, mint „amelyek által a Főpásztor vezeti a nyáját”.<sup>47</sup>

A 14. versben – visszatérve a fejezet elején szereplő „címzett-hez” – egy ifjú embernek szóló újabb figyelmeztetés fogalmazódik meg, ez alkalommal egy atya saját fiának szánt intelmeként.

A hangsúly ebben az ember fontos alaptevékenységére kerül, a bölcs beszédeken nyugvó tudás megszerzésére, egyfelől élőszó által, másrészt az írások alapján, melyet végig nem érő folyamatként, egyúttal fárasztó munkaként tüntet fel. A Bibliában a tudás megszerzésének kérdése már a B' resit elején felbukkan<sup>48</sup>, később az Örökkévaló mindentudása kapcsán kerül előtérbe a zsoltárok között<sup>49</sup>, illetve a Dániel prófétának adott előrejelzés során.<sup>50</sup> Rasi az ezzel összefüggő fáradozás okát arra tényre vezeti vissza, hogy „a Tóra hatalmas mennyiségét a szív nem képes befogadni, mégis az ember folyamatosan próbálkozik, hogy azt sikerre vigye.”<sup>51</sup> A Coffmann-kommentár azt a megjegyzést teszi, hogy amikor a Prédikátor könyvének szerzője az ismeretszerzés nehézségeiről írt valójában „a pogány irodalomban való elmélyedés ellen igyekezett a szavát felemelni”<sup>52</sup>, Gill értelmezése szerint pedig arra akart inteni, hogy „állandóan pogány (ti. Biblián kívüli) irodalmat olvasni nagyon fárasztó, és kevés előnye van, de a Szentírás olvasása felvidítja és frissíti az elmét, s felettébb sok haszna van.”<sup>53</sup>

A fejezet 15. szakasza a könyvben felvetett dilemmák sokaságára adott válaszként, lakonikus tömörséggel fogalmazódik meg: az ember számára a legfontosabb dolog a földi létben az istenfélelem és az Örökkévalónak való engedelmesség, melyre a Példabeszédek<sup>54</sup>, illetve Zsoltárok<sup>55</sup> könyvében is számos utalás fedezhető fel. Rasi mindehhez hozzáfűzi, hogy az ember „tegyen meg mindent azért, hogy szíve a menny felé irányuljon”, hiszen

„az ember létének célja valójában éppen a parancsolatok megőrzése.”<sup>56</sup> Wesley a vers kapcsán az istenfélelem belső tartalmát igyekszik meghatározni, melyben szerinte „összefonódik az Isten iránti tisztelet, a szeretet és a bizalom, a szív odaadása és a Neki való tetszeni akarás”,<sup>57</sup> Barnes viszont azt teszi hangsúlyossá, hogy „amit e könyv újra és újra tanít, ebben a versben nyer valódi értelmet...”<sup>58</sup>

A fejezetzáró 16. vers az első szakaszhoz hasonlóan az isteni ítélet képét festi meg: minden dologról, amit az ember cselekszik a földi létben, számot fog adni Alkotójának színe előtt a rendelt időben, legyen az akár rossz, akár jó.

E két dolog foglalkoztatja szenvedései közepette Jóbot<sup>59</sup>, míg az ítélet, az igaz bírói szerep feletti elmélkedés a zsolttárok,<sup>60</sup> valamint a próféta könyvek jellegzetessége.<sup>61</sup> Rasi kommentárja a nem akaratlagosan elkövetett rossz cselekedeteket emeli ki, mint amelyekért ugyanúgy elszámolással tartozik az ember az Örökkévaló előtt, mint a szándékos vétkekért,<sup>62</sup> Wesley pedig „a látható és kifelé mutatott lépések” mellett „a belső titkos gondolatokra” is kiterjeszti az isteni bírói jogkört.<sup>63</sup> A Kohelet előbbiekben vizsgált zárófejezetét Matthew Henry olyannak látja, mint „egy szónok kiválóan felépített beszédének hatásos végső következtetését, mellyel igyekszik maradandó és jó benyomást kelteni a hallgatóságában”.<sup>64</sup> A könyv egésze vonatkozásában pedig alighanem egyetérthetünk David Aaron rabbi szavaival, aki így vélekedik: „ragyogó könyv, mely leírja Salamon király szellemi utazását, amikor megpróbálja megtalálni az élet célját és értelmét..., egy gyönyörű és mély utazás ez a király szívébe és elméjébe.”<sup>65</sup>

Molnár Andrea

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- Barnes, Albert: *Ecclesiastes - Notes on the Holy Bible*. Kindle Edition. Seattle, 2016.
- Coffmann, James Burton: *Ecclesiastes, Song of Solomon, Lamentations*. Abilene Christian University Press, Abilene, Texas, 1974.
- Ellicott, Charles: *Commentary on the whole Bible. A verse by verse explanation*. Wipf and Stock Edition. Eugene, 2016.
- Gill, John: *Book of wisdom*. James J. MacCabee Company. Maitland, 2009.
- Henry, Matthew: *Commentary on the Whole Bible*. Hendrickson Publishers Marketing LLC. Peabody, 2009.
- Károli Gáspár: *Szentírás*. Patmos Records. Budapest, 2018.
- Sharp, Carolyn G.: *Ironic Representation, Authorial Voice and Meaning in Qohelet*. Koninklijke Brill NV. Leiden, 2004.
- Spurgeon, Charles H.: *Commentaries on the Bible: A Trusted Commentary*. Kindle Edition. Seattle, 2018.
- Wesley, John: *Ecclesiastes*. in: The Ultimate Commentaries on Ecclesiastes: a Collective Wisdom on the Bible. Kindle Edition. Seattle, 2016.
- Wilson, Lindsay: *Artful Ambiguity in Ecclesiastes 1,1-11- A Wisdom Technique*. in: Qohelet in de Context of Wisdom. Leuven University Press. 1988.

#### INTERNETES FORRÁSOK

- <https://www.isralight.org/library/rda/kohelet/>  
[www.radnotizoltanblog.hu](http://www.radnotizoltanblog.hu)  
[https://www.sefaria.org/Rashi\\_on\\_Ecclesiastes.12.1?lang=en](https://www.sefaria.org/Rashi_on_Ecclesiastes.12.1?lang=en)  
 Discovery Bible

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Ellicott, Charles: *Commentary on the whole Bible. A verse by verse explanation*. Wipf and Stock Edition. Eugene, 2016. 23. o.
- <sup>2</sup> Sharp, Carolyn G.: *Ironic representation, authorial voice and meaning in Qohelet*. Koninklijke Brill NV. Leiden, 2004. 37. o.
- <sup>3</sup> Wilson, Lindsay: *Artful ambiguity in Ecclesiastes 1,1-11. A wisdom technique*. in: Qohelet in de context of wisdom. Leuven University Press. 1988. 358. o.

- <sup>4</sup> A Talmud keletkezéstörténetének egyik szakaszában tevékenykedő zsidó bölcsek, az ún. tannák nemzedékének egyik tagja.
- <sup>5</sup> Rasi a Préd 12,1-ről.
- <sup>6</sup> Ézs 17,7; 27,11; 43,1; 51,13
- <sup>7</sup> Zsolt 149,2; Péld 17,5
- <sup>8</sup> Tórai és rabbinikus szövegeken alapuló dalok és énekek összessége, melyet az égitestek és a földi testek, növények és különféle állatok énekelnek az Örökkévalónak.
- <sup>9</sup> Pirus al haJov 38,36
- <sup>10</sup> Wesley, John: *Ecclesiastes*. in: The ultimate commentaries on Ecclesiastes: a collective wisdom on the Bible. Kindle Edition. Seattle, 2016. 23. o.
- <sup>11</sup> Péld 4,21; 6,17; 20,13; 23,26; 4,23, 14,30; 22,11
- <sup>12</sup> Péld 4,24
- <sup>13</sup> Barnes, Albert: *Ecclesiastes - Notes on the Holy Bible*. Kindle Edition. Seattle, 2016. 89. o.
- <sup>14</sup> Rasi a Préd 12,2-ről
- <sup>15</sup> Préd 12,3
- <sup>16</sup> Ézs 34, Jer 46, Joel 1, Ám 5, Sof 1
- <sup>17</sup> 1Móz 40,14, 5Móz 7,18, Józ 1,13, 1Krn 16,12, Neh 4,4
- <sup>18</sup> Henry, Matthew: *Commentary on the Whole Bible*. Hendrickson Publishers Marketing LLC. Peabody, 2009. 123. o.
- <sup>19</sup> Jer 31,19
- <sup>20</sup> Rasi a Préd 12,3-ról
- <sup>21</sup> Henry, M.: *Commentary on...* 134. o.
- <sup>22</sup> Sof 1,15
- <sup>23</sup> Hab 3,16
- <sup>24</sup> Ézs 16,9b
- <sup>25</sup> Sof 1,14
- <sup>26</sup> Coffmann, James Burton: *Ecclesiastes, Song of Solomon, Lamentations*. Abilene Christian University Press, Abilene, Texas, 1974. 78. o.
- <sup>27</sup> Coffmann, J. B.: *Ecclesiastes, Song of...* 96. o.
- <sup>28</sup> Jer 1,11
- <sup>29</sup> Rasi a Préd 12,7-ről.
- <sup>30</sup> Rasi a Préd 12,8-ról
- <sup>31</sup> Rasi a Préd 12,8-ról
- <sup>32</sup> Ez 16,60
- <sup>33</sup> 1Móz 2,7b
- <sup>34</sup> Zsolt 90,3, 146,4
- <sup>35</sup> Jób 30,23, 34,15
- <sup>36</sup> Gill, John: *Book of wisdom*. James J. MacCabee Company. Maitland, 2009. 106. o.
- <sup>37</sup> Rasi a Préd 12,10-ről
- <sup>38</sup> 1Kir 4,29
- <sup>39</sup> Péld 4,11; 8,33; 10,31
- <sup>40</sup> Ézs 50,4
- <sup>41</sup> Rasi a Préd 12,11-ről
- <sup>42</sup> Rasi a Préd 12,11-ről
- <sup>43</sup> Henry, M.: *Commentary on...* 143. o.
- <sup>44</sup> Zsolt 80,2
- <sup>45</sup> Coffmann, J. B.: *Ecclesiastes, Song of...* 114. o.
- <sup>46</sup> Rasi a Préd 12,13-ról
- <sup>47</sup> Spurgeon, Charles H.: *Commentaries on the Bible: A trusted commentary*. Kindle Edition. Seattle, 2018. 136. o.
- <sup>48</sup> 1Móz 2,9; 2,17
- <sup>49</sup> Zsolt 139,6
- <sup>50</sup> Dán 12,4
- <sup>51</sup> Rasi a Préd 12,14-ről
- <sup>52</sup> Coffmann, J. B.: *Ecclesiastes, Song of...* 143. o.
- <sup>53</sup> Gill, J.: *Book of...* 147. o.
- <sup>54</sup> Péld 1,7; 3,7; 8,13
- <sup>55</sup> Zsolt 5,8; 119,120; 147,11
- <sup>56</sup> Rasi a Préd 12,14-ről
- <sup>57</sup> Wesley, J.: *Ecclesiastes...* 76. o.
- <sup>58</sup> Barnes, A.: *Ecclesiastes...* 101. o.
- <sup>59</sup> Jób 2,10; 30,26
- <sup>60</sup> Zsolt 9,8; 37,28
- <sup>61</sup> Ez 5,15b, Joel 3,14, Mik 4,3
- <sup>62</sup> Rashi a Préd 12,15-ről
- <sup>63</sup> Wesley, J.: *Ecclesiastes...* 65. o.
- <sup>64</sup> Henry, M.: *Commentary on...* 23. o.
- <sup>65</sup> <https://www.isralight.org/library/rda/kohelet/>

## 95 éve szolgálja a Theologiai Szemle a magyar nyelvű teológiai diskurzust

Ennek méltó megünneplésére már egy éve készült a szerkesztőség a következő címmel és bibliai mottóval: „Szabadság, mérték, közösség a protestáns teológiai gondolkodásban”, ...megismeritek az igazságot, és az igazság megszabadít titeket” (Jn 8,32).

A konferenciát Debrecenbe terveztük, hiszen a folyóiratot Csikesz Sándor debreceni teológiai tanár alapította 1925-ben. Már az első számok elmozdultak az ökumenicitás felé, hiszen az alapító meghívta a soproni evangélikus teológiai fakultás tanárait az aktív részvételre.

A konferencia tervezett dátumát többször módosítottuk, aztán feladtuk az emlékkonferencia megrendezésének tervét. A felkért előadókat így arra is kértük, hogy videóban, saját előadásukban is küldjék meg gondolataikat. Ezúton is köszönetet mondunk a plusz fáradásukért. Az előadások megtekinthetők a <https://www.meot.hu/index.php/thszemle-m/videok> és a <http://theolszemle.meot.hu/videok> weboldalakon.

Az alábbiakban az előadások írott formája olvasható.

A szerkesztők úgy gondolták, hogy a fenti cím és mottó egy kollektív előadásra utal, amelynek előadói egyben reprezentálják a kárpát-medencei magyar nyelvű teológiai intézményeket és a főbb teológiai diszciplínákat. Az alapítás helyszínére azzal utalunk, hogy a nyitó áhítatot – e lapszám 3. oldalán található meditációként közöljük – Fekete Károlytól, a Tiszántúli Református Egyházkerület püspökétől, a házigazdai köszöntőt pedig Baráth Bélától, a Debreceni Hittudományi Egyetem rektorától kértük. Ezek és a teljes Kitekintési rovat egyben azt is jelzik, hogy e számot tekintjük különösen is az évfordulós lapszámnak

A lap nevében értelemszerűen Kádár Zsolt, a szerkesztőbizottság elnöke köszönti a hallgatókat és olvasókat. Az alábbiakban e két köszöntőn túl az átfogó téma diszciplináris aspektusait, anélkül, hogy ezt külön alcímekkel jeleznénk, a következő teológiai tanárok gondolataiként olvashatjuk:

Kustár Zoltán, ószövetség, református, egyetemi tanár, Debrecen

Várady Endre, újszövetség, baptista, főiskolai docens, Budapest

Kaiser Bernhard, vallástudomány, református, egyetemi tanár, Révkomárom

(fordította: Szentpétery Péter, evangélikus, egyetemi tanár, Budapest)

Füsti-Molnár Szilveszter, rendszeres/dogmatika, református, egyetemi tanár, Sárospatak

Németh Tamás, rendszeres/etika, református, egyetemi tanár, Pápa

Korányi András, egyháztörténet, evangélikus, egyetemi tanár, Budapest

Kocsev Miklós, gyakorlati/liturgika, református, egyetemi tanár, Budapest

Kiss Jenő, gyakorlati/poimenika, református, egyetemi tanár, Kolozsvár

Kránitz Mihály, ökumenika, római katolikus, egyetemi tanár, Budapest

És hogy az előadássorozatnak kerete is legyen, ne csak bevezetője, hanem zárása is, a laptulajdonos a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa evangélikus főtítkárának, Fischl Vilmosnak a zárszavait olvashatjuk.

Isten iránti örömteljes hálával köszönöm meg minden aktív résztvevő munkáját, remélve, hogy mindez az olvasók kedvére és épülésére lesz. Nem szerénytelenül, de hálás, jó érzéssel Kránitz professzor úr szavaival zárom soraimat, aki az 5 évvel ezelőtti évfordulón így minősítette az idén 95 éves szakfolyóiratunkat: „A Theologiai Szemle a keresztény egység magyarországi hajtómotorja”. Legyen ez így ma és az elkövetkezendőkben is. (a főszerkesztő)

### Házigazdai köszöntő

#### Tisztelt Előadók és Érdeklődők!

Nyolc hónappal ezelőtt, a vilájárvány miatti korlátozások pár nap alatt eddig ismeretlen, új pályára állították életünket. A korábban fizikai jelenlétünket megkövetelő közösségi eseményeket, iskolai és művelődési alkalmakat, egyházi összejöveteleinket digitális kapcsolattartás: távolsági oktatás, távülésezés, -istentisztelet, virtuális jelenlét és -közösség váltotta fel. Voltak események, melyeknek éppen a személyes találkozás biztosítá-

sa érdekében igyekeztünk új időpontot keresni. Ez történt Theologiai Szemle alapításnak 95. évfordulója kapcsán eltervezett konferencia kapcsán is. Ezt az alkalmat a pandémia újabb hulláma miatt most mégis kénytelenek vagyunk a virtuális térben megvalósítani.

Noha fizikailag nem tudunk mindannyian jelen lenni itt a Debreceni Református Kollégium Kistanácstermében, az eredeti terv szerinti házigazda képviselőjeként – a Debreceni Református Hittudományi Egyetem rektoraként –, most mégis e helyről köszöntöm a tanácskozás résztvevőit. Teszem ezt



annak tudatában, hogy e tekintélyes pályát befutó szakfolyóirat bölcsője a Debreceni Egyetem Református Hittudományi Kara volt, melynek közvetlen jogutódja a mai DRHE. Illetve annak örömeivel, hogy a Theologiai Szemle és intézményünk kutatóinak-oktatóinak szoros szakmai kapcsolata, megújuló keretek között az elmúlt évtizedek során folyamatosnak tekinthető.

Fontos kiemelnem, hogy a mai konferencia elsősorban mégsem retrospektív céllal valósul meg. Témája és munkacíme a „Szabadság, mérték, közösség a protestáns teológiai gondolkodásban”. Az ebben összekapcsolódó fogalmak által megjelenített érzékeny egyensúlyrendszer – ahogy azt akár éppen az október hónapoz kötődő történeti megemlékezéseink sora is mutatja –, ismételtlen hangsúlyossá vált a modern kori teológia számára. A köszöntésem helyszínéhez is kapcsolódó módon, egy 1848-ból származó rövid ígéhirdetés idézettel, ennek egyik sajátos elemére kívánom felhívni a figyelmet. Könyves Tóth Mihály a „szabadság őrvárosává” váló Debrecen neves lelkipásztora, a Nagytemplom szószékéről így szólította meg hallgatóit: „*Úgy van Keresztyén Gyülekezet! Szabadság, olly értelemben, miszerint minden ember azt tehesse a' mi neki tetszik, polgári társaságban nem létezhetik. Polgári társaságban csak „törvényes szabadságról” lehet szó. Ha azért most több nemzetekkel együtt magyar nemzetünk is, a' szabadság isteni ígéjének megtestesültén örvend; ha egyik polgár a' másikat, lelkesültség fölemelő hangján a' szabadság éljenzésével üdvözli: korán sem féktelen zabolátlan szabadosságot, de „törvényes szabadságot” kell értenünk 's érzünk.*”<sup>1</sup>

A tanácskozás problémafelvetésének érvényessége teljes joggal kelti fel az eszmecsere résztvevőinek és a tematikus szám olvasóinak figyelmét. Kívánom, hogy az itt közreadott tanulmányok, a teológiai részterületenként megfogalmazódó kérdések és válaszok, ennek megfelelően váljanak ösztönzővé számunkra.

Áldás, békeség!

Baráth Béla Levente

#### JEGYZET

<sup>1</sup> Könyves Tóth Mihály 1848. április 9-én „A keresztyén polgár' szabadsága, egyenlősége testvérisége” című beszédének szövegét teljes terjedelemben közli Gáborjáni Szabó Botond: A szabadság szent ígéi. A tiszántúli református egyházi vezetés és a debreceni Kollégium 1848/49-ben, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, 1999. 85–92 (itt: 86–87).

## Szerkesztőségi köszöntő

Rendkívüli, de ezekben a napokban a pandémia okán nem szokatlan módon kerül sor a Theologiai Szemle 95 évvel ezelőtti alapításának kapcsán tartandó tudományos emlékülésre. Önmagában véve csoda az, hogy a Debreceni Hittudományi Egyetemen mostanra tervezett, nagy gondnal előkészített ülésünket, megemlékezésünket a személyes találkozást kivéve mégis megtarthatjuk. Lépést tartva a kor kommunikációs lehetőségeivel döntöttünk az online konferencia mellett. A Theologiai Szemle történetében első alkalommal élünk az információ technika e nagyszerű találmányával, amikor élőben, később felvételről visszajátszva láthatjuk, hallhatjuk egymást. Tesszük ezt abban a reményben, hogy így is abszolválhatjuk amit vállaltunk, tenni akartunk. Él bennünk a remény, hogy Isten, aki megpróbálja az egész világot e mostani hónapokban

ad majd és ad még lehetőséget a virtuális találkozásokot követően a valóságos személyes találkozásokra.

Mostani emlékező tudományos konferenciánkon mindekelőtt Istennek adunk hálát, aki kaput nyitott és utat adott immár kilencvenöt esztendeje a teológiai tudomány művelésében és továbbadásában élen járó atyáknak ama nemes szándék megvalósításához, hogy az akkoriban Igét hirdetőknak, a teológia diszciplínáit tanítóknak, azokat elsajátítani igyekvő hallgatóknak, érdeklődő, okos laikusoknak avagy a kollégáknak, a társtudományok művelőinek, netán a nem protestáns társceházakhoz tartozóknak a legmagasabb színvonalú, igényesen megválogatott és kiválógatott teológiai tartalmat adják át, szolgálataikat, felkészülésüket, tudományos tájékozódásukat segítve. Tették ezt úgy, hogy nagyon sok lelkipásztor maga is felismerte annak elkerülhetetlen fontosságát, hogy a teológia tudományos vonatkozásaiban is tájékozott kell, hogy legyen, igényelve és ezért személyes anyagi felelősséget is vállalva egy ilyen szaklap elindítását. Mindez kilencvenöt éve példaértékű gesztusként élt sokak emlékezetében, s az ma is, számunkra is.

Egy modern, széleskörű ismeretanyagot átfogó és szemléző periodika indult tehát el 1925-ben református és evangélikus körökből, mely lassan egy évszázada törekszik az Ige titkának, a megváltás kozmikus csodájának és egyénre lebontott kegyelmi valóságának megismertetésére. A minőségbiztosítás kritériumait, a tudományosság módszertanát, valamint a közérthetőség igényét mindenkor szem előtt tartó szemlélettel. Szolgálva Isten, embert, egyházat és hazát a felekezeti szovinizmuson felülemelkedve, tiszta, őszinte, testvéries és igazságosan öku-  
menikus szellemben készült, íródott és került kiadásra a lap, mely mára már digitálisan is elérhető, önálló honlappal rendelkező, könnyen kezelhető tudástár, nagyon gazdag, minősített adatmennyiséget is jelent. A Theologia Szemléről mind ezek mellet, némi bevallott büszkeséggel mégis szeretünk úgy beszélni, mint ami a legrégebbi, bár némi kényszerű kihagyást is jegyző, folyamatosan megjelenő magyar protestáns teológiai szakfolyóirat.

A Theologiai Szemle, mint minden hozzá hasonló tartalommal rendelkező kiadvány tükre a kornak. Lenyomata a társadalmi, politikai, egyháztörténeti, egyházpolitikai epizódoknak. Ezek hol inspiratíván, hol konspiratíván, hol elhallgatásra kényszerítetten, hol a szabadulás örömeinek akusztikájával hatottak rá. Vagyis motiválták mindazokat, akik szerkesztették, tanulmányaikkal gazdagították, fordításaikkal, recenzióikkal a hazai és a nemzetközi egyházi történésekbe bekapcsolták az olvasót. A lap felelős elindítói, majd munkájuk folytatói kitekintettek sokfelé, hogy a sokmindentől elzárt lelkipásztort, akitől még a vasút is elköszönt, betekintést nyerhessen abba a világba, abba az egyházi, teológiai, majd később interdiszciplináris közegbe, amelytől fizikálisan távol élt, s melyhez más mellett a Szemle által kerülhetett egészen közel.

Volt úgy, hogy alig létezett folyamatosan megjelenő nívós magyar nyelvű protestáns teológiai újság. Ez egyszerre jelentett szép kihívást nemes feladatvállalást a mindenkori szerkesztők, alkotók számára. Teológiai muníciónal kellett ellátni a téma iránt természetszerűen érdeklődőket. A megjelenési intervallumok lecsökkentek a példányszám emelkedett, a tudományban elmerültek lelkesedtek és küldték cikkeiket, tanulmányaikat, az elismerést, tudományos számontartottságot jelentő megjelentetésben bízva. Volt úgy, hogy elkezdtek sokasodni a hasonló tartalommal magyar nyelven megjelenő szaklapok. Teológiai intézmények, műhelyek, egyetemek, egyházi

közigazgatási központok égisze alatt sorra halmozódtak az értékes opusok. Szembe kellett nézni ezzel a helyzettel is, nem meghátrálva, de a kihívásokat vállalva a próbákat kiállva, szerzőket keresve. Eljött az az idő is, amikor kérdéssé vált, hogy érdemes-e, egyáltalán kell-e, létezik-e igény arra, hogy a digitalizáció korában nyomtatott formában is megjelenjen egy olyan szaklap, mely vélhetően kis létszámú olvasótáborral rendelkezik, s a közölt tartalom okán a tudományosság perifériájára kezd sodródni.

Jelentem, hogy Isten megsegítő kegyelméből jelenleg, mint a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának hivatalos tudományos fórumaként működik a Theologiai Szemle bizottság, mely a lapgazda támogatása által, a Kálvin Kiadó gondozásában évente folyamatosan nyomtatott formában is változatlanul megjelenteti, kiadja a Szemlét. Sőt tematikus különszámokkal is jelentkezik, s a szerkesztőbizottság vállalt küldetése nyomán évente több általa szervezett konferencia, tudományos eszmecsere, szakkönyv és szaklap bemutató anyagát jelenteti meg. A reformáció évében a három nyelvű dupla terjedelmű kiadvánnyal a szerkesztők delegációja eljutott Wittenbergbe, Bécsbe, Prágába, Pozsonyba, Révkomáromba. Folyamatosan járja a szerkesztőbizottság a Kárpát-medencét, hogy vigye magával a Szemlét, bemutatva igyekezetét, s keresve, felfedezve új tudós írások addig talán ismeretlen szerzőjét.

Ezen az online konferencián, tudós és tiszteletes barátaink kollégáink a Szabadság, mérték, közösség a protestáns teológiai gondolkodásban összefoglaló címmel tartanak majd eminens előadásokat, melyek rövidesen szerkesztett formában is megjelennek a Theologiai Szemlében. Itt kell szólnom arról, hogy a 95 évből az elmúlt 25 évben a szerkesztés munkájának derakas részét dr. Bóna Zoltán főszerkesztő úr végezte. Ezért is van ma okunk hálát adni.

Tisztem megnyitni ezt a konferenciát. Örömmel és hálaadásal teszem, átadva szerkesztőbizottsági kollégáim és a magam testvéri köszöntését minden érdeklődőnek, aki vállalta Debrecen helyett az otthoni vagy dolgozószobai komputert, hogy részese legyen konferenciánknak, a Theologiai Szemle 95. éltés, de fényes évében.

Adja meg a Mindenható hogy megérjük és megünnepeljük a Theologiai Szemle közelgő 100 évfordulóját, de addig is valljuk, hogy

„...boruljunk le, hajoljunk meg, essünk térdre alkotónk az Úr előtt! Mert ő a mi Istenünk, mi pedig legelőjének népe, kezében lévő nyáj vagyunk.” (Zsoltárok 95,6–7)

Kádár Zsolt

## Ószövetségi aspektus

Öröm és megtiszteltetés a számomra, hogy a Theologiai Szemle alapításának 95. évfordulója alkalmából rendezett online konferenciára – a Debreceni Református Hittudományi Egyetemet is képviselve – meghívást kaptam, s a címben szereplő három fogalom, a „szabadság”, „mérték” és „közösség” ószövetségi értelmezésének tárgykörében előadást tarthatok.

A modern kor emberének e hátról az első ellentétesnek tűnhet a másik kettővel. A „szabadság” alatt ugyanis ma elsősorban a külső kényszerek hiányát és az önkiteljesítés korlátlan lehetőségeit értjük, míg a „mérték” magában hordozza e szabadság részleges feladását („mértékletesség”), a „közösség” pedig a mások szabadságának tiszteletben tartásából adódó

önkorlátozás igényét, valamint annak az elfogadását, hogy az egyén kénytelen rajta kívül álló, közösségi célokra és érdekekre is alárendelnie magát.

Előadásomban szeretném azt felmutatni, hogy az ószövetségi gondolkodásban ez a szembenállás nem áll fenn. Ennek alátámasztására először 1) azokat a héber fogalmakat mutatom be, amelyek szemantikailag a „szabadság” fogalmához kapcsolhatók, majd 2) az ószövetségi teológia szintjén megvizsgálni azt, hogy mit is értettek a bibliai szerzők a „szabadság” és a „szabadítás” fogalma alatt. Végül – a konferencia tematikájához kapcsolódva – felmutatom azt, hogy 3) az Ószövetség szemléletmódja miben járult és járulhat hozzá a jövőben is a protestáns teológiai gondolkodáshoz.

## 1. A „szabadság” fogalmkörébe tartozó héber szavak és kifejezések

Lássuk most azokat a héber fogalmakat, amelyek a „szabadság” szemantikai mezőjébe sorolhatók!

### a) נקָה „bűntelennek / tisztának lenni”

A bűn és a kultikus tisztátalanság a társadalmi és kultikus lehetőségek korlátozását vonhatja maga után: a büntetés egy pénzbírság, a kényszerű adósrabszolgaság, de a kirekesztés révén is erősen korlátozhatta az egyén társadalmi lehetőségeit, a tisztátalanság pedig a gyülekezetből való ideiglenes kizárást jelentette, ami – a kultuszban való részesedés híján – az Istennel való kapcsolat felfüggesztését is magában hordozhatta. A bűntelenség és a tisztaság így a függetlenség és a lehetőségek szabad megélésének jelentését is magában hordozhatja.<sup>1</sup> S valóban: a bibliai héberben a נקָה ige Qal igetörzsben azt is jelenti, hogy valaki valamilyen „kötelezettségtől mentes”. Így jelenti azt, hogy valaki mentesül egy eskü (1Móz 24,41),<sup>2</sup> a királynak járó robot (1Kir 15,22) vagy a hadkötelezettség (5Móz 24,5) alól. Ez a fajta, itt körülírt szabadság ugyanakkor minden esetben a közösség vagy a körülmények által adott eseti felmentés, nem pedig állandó társadalmi státusz és főleg nem „alapjog”.<sup>3</sup>

### b) לֵב/נֶשֶׁמָה „szíve arra indít”

A bibliai héber is ismeri annak a kifejezését, hogy valaki valamit önként, szabad akaratból, nem pedig kötelességből tesz meg: erre a לֵב „szív” szót használja, ami a bibliai antropológia szerint nem csak az érzelmek, hanem a tudati tevékenység székhelye is. A לֵב נֶשֶׁמָה, illetve a לֵב נֶדָבָה így azt jelenti: „a szíve arra indítja/buzdítja” (2Móz 35,21.22.26; 36,2; 2Krón 29,31). Ám ez a kifejezés sem a társadalmi kötelezettségek alóli mentességet fejezi ki, hanem – a kontextus alapján minden esetben – azt a többletet, amit valaki az előírt kötelezettségein felül, önként vállal magára.<sup>4</sup>

### c) שָׁפָח „szabad emberként elbocsájt”, שָׁפָח „szabad ember”

Az igető igei formába csak a 3Móz 19,20-ban fordul elő,<sup>5</sup> ám a שָׁפָח „szabad ember” névszói változata jóval gyakoribb. Ez a főnév ugyanakkor kizárólag a rabszolgák elbocsájtásának összefüggésében, a שָׁפָח/לְשָׁפָח יֵצֵא „szabad emberként távozni” és a שָׁפָח/לְשָׁפָח (Piél) שָׁלַח „szabad emberként elbocsájtani” kifejezésekben fordul elő (2Móz 21,2.5.26.27; 5Móz 15,12.13.18; Jer 34,9–11.14.16). A jogi kontextus és a közvetlen szöveggörnyezet is világosan mutatja, hogy a שָׁפָח nem

általában jelenti a „szabad embert”, hanem konkrétan azt a személyt jelöli, aki *már nem rabszolga*, konkrétan nem olyan izraeli „adósrabszolga” többé, aki meghatározott időre, tartozása fejében szolgálatra volt kötelezve (lásd 5Móz 15,12–18).<sup>6</sup> A kifejezés csak a kései 1Sám 17,25-ben<sup>7</sup> áll ennél tágabb értelemben, és jelöli összefoglalóan a királynak járó kötelező szolgáltatások alóli mentességet.<sup>8</sup> Míg az előbbi, jogi értelmezés abból indul ki, hogy minden született izraeli alapvetően szabad, s csak ideiglenesen kötelezhető rabszolgaságra, és a „szabadon bocsájtás” e természetes, eredeti állapot helyreállítását jelenti, addig az 1Sám 17,25 királyi kegyből adott, eseti mentességet jelöl a mindenki számára előírt törvényi kötelezettségek (egy része) alól. Az Ézs 58,6 költői szövegében az elnyomottak „szabadon bocsájtása” valószínűleg szintén az adósrabszolgaság összefüggésében értendő. Így a Jób 39,5-ben említett „szabadon engedett” vadszamár az egyetlen, kései eset, ahol a *קָפַץ* szó az általánosabb „kötöttségektől szabad” jelentést is felvette.<sup>9</sup>

#### d) *קָדַח* „felszabadulás / felszabadítás”

A fogalom mind a tulajdonra, mind pedig személyekre vonatkozhat. A 3Móz 25,10-ben a szó az ötvenévenként meghirdetendő „elengedés éve” (jóbél-év) összefüggésében az ország minden lakosára érvényes amnesztiát jelöli: azt, amikor minden földtulajdon visszaszáll a családra, illetve minden adósrabszolga visszatérhet annak kötelékébe (ugyanígy Ez 46,17). A Jer 34,8kk-ben a fogalom az adósrabszolgák egy eseti, királyi rendelettel meghirdetett felszabadítását jelöli. Az Ézs 61,1 a jóbél-évre utalva és annak terminológiáját idézve, de már általánosabb értelemben beszél a foglyok szabadon bocsájtásáról. Nyilvánvaló, hogy ezekben az esetekben a „felszabadítás” egy eredeti állapot helyreállítására: az időszakos, büntetésként értelmezett adósrabszolgaság eseti, idő előtti megszüntetésére vonatkozik, amely a családi kötelékek közé való visszaterést teszi lehetővé.<sup>10</sup>

#### e) *פָּדָה* „kivásárol” és *גָּאַל* „kivált / megvált”

A *פָּדָה* szó megfelelői a rokon sémi nyelvekben egyrészt a „megkímélni, elengedni”, másrészt a „megvenni, kifizetni, pénzen kiváltani” jelentéssel bírnak. A bibliai héberben mindkét aspektus jelen van, amikor a szó a legrégebbi előfordulási helyein az egyébként feláldozandó emberi és állati elsőszülött (2Móz 13,15; 34,20; 3Móz 27,27; 4Móz 18,16), illetve a halálraítélt (1Sám 14,45) életének pénzen való kiváltását, kivásárlását jelöli. A szó az Ószövetség későbbi rétegeiben gyakran jelöli Isten szabadítását, immár általánosabb értelemben (lásd pl. 5Móz 21,8; Zsolt 25,22; 130,8). Az ige különösen is gyakran szerepel az egyiptomi (pl. 5Móz 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 24,18) vagy a babiloni fogságból való kiszabadítás (Jer 31,11) összefüggésében. A hangsúly tehát a pusztulásra szánt élet megkímélésén, a veszélyből vagy egy harmadik fél irányában fennálló kötelezettségek alóli „kimentésen”, a „helyettes elégtételen”,<sup>11</sup> illetve a pénzbeli kiváltással létrejött „tulajdonosváltáson” nyugszik.

A *גָּאַל* ige jogi eredetű kifejezés, és azt jelenti, hogy a „zálogot kiváltani”, ami érthető a zálogba adott házra, földtulajdonra (3Móz 25,25.33, vö. Jer 32,6–15; Ruth 4,4.6), a magát elzálogosító adósrabszolgára (3Móz 25,48–49), de adott esetben a templomnak szentelt adományok visszaváltására (3Móz 27,13) is. Ennek megfelelően a *גָּאַל* „megváltó” participium is jól ismert szakkifejezése az ószövetségi jognak, és azt a legközelebbi vérrokont jelöli, aki a családi kötelékből kikerült földet

vagy a rabszolgának eladott családtagot köteles visszavásárolni, azaz „kiváltani” (3Móz 25,25.26), a meggyilkolt rokonért bosszút állni (4Móz 35,12–25; 5Móz 19,12), illetve a meghalt fivér helyetteseként vállalni a sógorházasságot (Ruth 2,20; 3,9 stb.). Két fontos mozzanat különbözteti meg ezt a szót a rokon értelmű *פָּדָה* igtől: a *גָּאַל* mindig egy korábban már meglévő viszony helyreállítását jelenti, ami nem a *קָדַח* szabad elhatározásán alapul, hanem annak törvényben előírt kötelessége. Így lesz YHWH Izrael *קָדַח*-ja, aki „famiális kötelezettségeként” (az ősatyáknak adott ígéretet betöltve) megszabadította népét az egyiptomi szolgaságból (2Móz 6,6; 15,18; Zsolt 77,16; 106,10), és azóta is őt, illetve annak hozzá imádkozó tagjait folyamatosan kiváltja az őket tőle elszakító hatalmak markából (Jób 19,25; Zsolt 19,15; 78,35; 119,115; Péld 23,11; Siralmak 3,58; Jer 50,34 stb.).<sup>12</sup>

Jellemző, hogy Deutero-Ézsaiás Isten megváltó munkájára a *פָּדָה* igeet összesen csak kétszer alkalmazza (Ézs 50,2; 51,11), minden más esetben viszont, összesen 17-szer, a *גָּאַל* ige használja (lásd pl. 43,1; 44,22.23; 48,20; 51,10; 52,3.9), ebből 10-szer alkalmazva a *גָּאַל* participiumot az Úrra (lásd 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8).<sup>13</sup> Nyilván a próféta ebben az igében – a fogságban élő nép vonatkozásában – nagyobb vigasztalást látott: Ez a szó ugyanis azt sugallja, hogy az ÚR úgy tekint Izraelre, mint egy eladódott rokonára. Igaz, hogy Izraelnek büntetésből el kellett kerülnie otthonról, míg le nem törleszti az adósságát (lásd Ézs 40,1–2). Ezzel azonban korántsem szakadt meg Isten és a népe között a „vérségi kötelék”, Isten egyenesen „törvényi kötelességének” tekinti, hogy visszavásárolja és hazavigye őket, helyreállítva ezzel a fogság előtti viszonyt.

#### f) *Összefoglalás*

A megvizsgált héber terminológia részint már sejteti az Ószövetség szabadság-fogalmának legfőbb vonásait. Először is le kell szögeznünk, hogy a bibliai héberben nincs külön szó a „szabadság” absztrakt fogalmának jelölésére.<sup>14</sup> Ez a tény már önmagában is jelzi, hogy a „szabadság” mint az egyén és/vagy a nemzet korlátlan önmegvalósítása nem játszik meghatározó szerepet az Ószövetségben.

Ugyanebbe az irányba mutat a megvizsgált kifejezések szemantikája is: a „szabadság” egyrészt e fogalmak szerint minden izraeli természetes állapota, másrészt ez a „szabadság” alapvetően a család kötelékében és a társadalmi kötelezettségek természetes koordináta-rendszerében realizálódik. A „szabad” és a „szabaddá válni” kifejezés alapvetően ennek az állapotnak a helyreállításaként értelmezendő, és az Ószövetség embere számára csak kivételes esetben, isteni vagy királyi amnesztiaként képzelhető el a társadalmi kötelezettségek alóli ideiglenes vagy tartós mentesülés. Az Isten szabadítására használt terminológia kettős: a *פָּדָה* ige esetében a hangsúly a pusztulásra ítélték közül való „kiváltáson”, a megkímélésen, illetve a „tulajdonos-váltáson” van, míg a *גָּאַל* ige esetében a korábban már meglévő, családi jellegű viszony – YHWH önelköteleződésén alapuló – helyreállítása kap hangsúlyt.

## 2. Az ÚR szabadításának biblika-teológiai aspektusai

Izrael hitének egyik központi tétele az, hogy történetének kezdetén az egyiptomi rabszolgaság és az abból való csodás szabadulás áll.<sup>15</sup> Izrael tehát rabszolgaként kezdte az életét, és



emberileg nézve semmi esélye sem volt egy másfajta életre: Ám az ÚR „erős kézzel és kinyújtott karral” megszabadította onnan, majd elvezette Kánaánba, ahol saját hazával ajándékozta meg. Ehhez az „őstapasztalathoz” hasonlóan Izráel a maga szabadságát a későbbiekben is kizárólag az ÚR cselekvésének eredményeként tudta értelmezni.<sup>16</sup>

Ám ez a szabadítás korántsem csak a szolgaság eltörlését, hanem – a פָּדָה és a לָאָה ígék jelentésének megfelelően – egy Istennel létrejött viszony kezdetét is jelenti. Izráel, „Egyiptom szolgája” ezentúl az „ÚR tulajdona” és „az ÚR népe” lesz (lásd 2Móz 19,3–6), ahogy ezt az ószövetségi „szövetségkötési formula” olyan világosan és gyakran juttatja kifejezésre, lásd pl. a 2Móz 6,7 megfogalmazásában: „Népemmé fogadlak titeket, én pedig Istenetek leszek, és megtudjátok, hogy én, az ÚR vagyok a ti Istenetek, aki megszabadítalak benneteket az egyiptomi kényszermunkától.” (hasonlóan 3Móz 26,12; Hós 2,25; Ézs 19,25; 51,16; 63,8; Zak 13,9).<sup>17</sup>

Narratív formában ugyanezt írja le a pusztai vándorlás, a Sínai-hegyi szövetségkötés, illetve a törvényadás eseményláncolata is (2Móz–4Móz): az Egyiptomból kivetett Izráel a Sínai-hegyhez vándorol, ahol megjelenik az ÚR, és kinyilatkoztatja akarát (2Móz 19–23), majd átok és áldás ígéretének terhe mellett (23,20–33) szövetséget köt a néppel (24,1–11).

Láthatjuk tehát, hogy Izráel hite szerint az egyiptomi szolgaságot nem a bármiféle úrtól való szabadság, hanem az ÚR engedelmes szolgálata követi. A szabadság Izráel számára elköteleződést jelent: a fáraó életellenes uralma helyett YHWH uralmának önkéntes elfogadását és a törvény iránti engedelmisséget, ami a szabadság megőrzésének egyetlen lehetséges útja. Izráel nem a „szolga/nem szolga” életforma között választ, hanem azt az urat választja meg, akit aztán, annak „tulajdonaként”, hűségesen szolgálnia kell, ha mellette szabad akar lenni (vö. 2Móz 19,4–6).<sup>18</sup> Jogosan hangsúlyozza tehát Kegler, hogy az Ószövetség tanítása szerint a szabadság és az isten-kapcsolat között korreláció áll fenn: Izráel a szabadságát annak köszönheti, hogy az ÚR megszabadította őt Egyiptomból, e szabadságát pedig csak úgy tudja megőrizni, ha annak szerzője, az ÚR mellett örökre elkötelezi magát.

A Dekalógus bevezetője mindennél világosabban fogalmazza meg ezt a relációt: YHWH itt úgy mutatkozik be, mint aki szabadságát véget vetett az egyiptomi szolgaságnak, majd a tízparancsolatot e szabadság megőrzésének eszközeként tárja Izráel elé (2Móz 20,2 és 3kk).<sup>19</sup> A Deuteronomista Történeti Mű is azt igyekszik olvasói számára bizonyítani, hogy az Úrtól kapott és az Ígéret földjén kiteljesedett szabadság a történelem során csakis az Úrhoz fűződő kapcsolat zavartalansága esetén maradhatott tartós. Ha pedig Izráel ezt a kapcsolatot felrúgta, szabadsága menthetetlenül korlátozódott, végül pedig, a babiloni fogsággal, teljesen elveszett (vö. az 5Móz 27–30 átok- és áldásmondásain belül különösen is 5Móz 28,64kk, továbbá pl. Bír 2,14kk; 3,7kk; 2Kir 17,6–23).<sup>20</sup> Az Ószövetség tehát a „szabadság” fogalma alatt nem egy „mindentől szabad”, és különösen nem egy „Istentől szabad” állapotot ért,<sup>21</sup> hanem mentességet mindazoknak az erőknél, amelyek a hatása alól, melyek gátolnák abban, hogy Istennel való közösségét és annak minden áldását zavartalan módon megélje.<sup>22</sup>

Természetesen Izráel is tudatában volt a jogi-politikai szabadság és ennek hiánya közötti különbségnek,<sup>23</sup> ugyanígy annak, mekkora különbség áll fenn a közügyekbe beleszólással bírő, önmaga felett szabadon rendelkező polgár és egy rabszolga között. Az egyiptomi szolgaságból való szabadulás tudata ugyanakkor etikai téren a rabszolgákkal való humánus bánás-

módra ösztönözte Izráelt, s ennek indoklásában az exodus mint hivatkozási alap explicit módon is megjelenik (3Móz 25,38; 5Móz 15,15).<sup>24</sup> Így az ószövetségi törvények előbb a zsidó rabszolgák kiválthatóságát rögzítik (3Móz 19,20), majd a Deuteronomium e szolgaság időtartamát korlátozta hét évben (5Móz 5,12–18, vö. 2Móz 21,2–11), s végül a Szentségtörvény megtiltja a zsidó származású rabszolgák tartását, és azt parancsolja, hogy az elszegényedett honfitársakat „napszámoként vagy betelepültként”, de nem adórszolgaként kell foglalkoztatni (3Móz 25,35–46) – s ennek indoklásául a törvény ismét az egyiptomi szabadításra hivatkozik (25,42).<sup>25</sup>

### 3. Szabadság – mérték – közösség hármasszövevénye a protestáns teológiában

A fentiek alapján a protestáns teológia – a *Sola Scriptura* elve alapján – arra kötelezett, hogy a 20–21. század (postmodern) szabadság-ideáljával szemben a Biblia szabadság-ideálját mutassa fel. S bár ennek megrajzolása az Újszövetség bevonása nélkül szükségszerűen csak fragmentális lehet,<sup>26</sup> annyit mégis leszögezhetünk: az Ószövetség tanítása szerint szabadságunk alapja Isten kegyelmes, emberileg ki nem érdemelhető szabadítása, szabadságunk megőrzésének és kiteljesítésének záloga pedig a Megváltó akarátának szolgálata. Míg Izráel népe esetében ez a szabadítás az egyiptomi szolgaságból való kivetéssel valósult meg, és az Ígéret földjének javaira irányult, addig az Újszövetség népe számára a szabadítás Krisztus halálával és feltámadásával végeztetett el, s az mindenekelőtt az örök élet javaira (és annak földi előízére) irányul.

Márpedig ha így értelmezzük a „szabadság” fogalmát, akkor az semmiképpen sem ellentétes a „mérték” és a „közösség” fogalmával. Ebből a „szabadság”-ból ugyanis az következik, hogy önrendelkezésünk természetes igényének mértéket szabunk az Isten törvényére tekintettel, a felebarátainkkal vállalt, szolidáris közösségünk érdekében. Mi tudjuk, hogy az ember nem szolgaság és szabadság, hanem szolgálendő urak között választhat csupán, s ezért mi boldogan választjuk Krisztusban azt az Urat, akinek „igája gyönyörűsége és terhe könnyű” (vö. Mt 11,30), s aki mellett minden mással szemben szabadok vagyunk.

Kustár Zoltán

#### IRODALOM

- BARTSCH, H.-W., Freiheit. I. Altes Testament, in: Theologische Realenzyklopädie 11, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1983, 497–498.
- BECKER, U., Zwischen Befreiung und Autonomie. Freiheitsvorstellungen im Alten Testament, in: M. Laube (Hg.), Freiheit (ThTh 7), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 21–37.
- CAZELLES, H., פָּדָה pādāh, in: ThWAT 6, Stuttgart u.a., Kohlhammer, 1989, 514–522.
- CONRAD, J., נָדַב nāḏab III.1. c), in: ThWAT 5, Stuttgart u.a., Kohlhammer, 1986, 630–642.
- ECKERT, J., Freiheit. II. Biblisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4, 3. Aufl., Freiburg – Basel – Wien, Herders, Sonderausgabe: 2006, 99–100.
- ERNST, S., Frei, Freiwillig, Freilassen – Begriffe für Freiheit im Alten Testament, in: K. Ólason (Hg.), Ruft nicht die Weisheit...? (Spr 8,1). Alttestamentliche und epigraphische Textinterpretationen (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 94), St. Ottilien, Eos, 2011, 23–38.
- ERNST, S., Freiheit (AT), in: WiBiLex. Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (forrás: <https://www.bibelwissenschaft.de/>)

- wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/freiheit-at/ch/5db5f0200f157f2328c7491278f803d1/), letöltés dátuma: 2020.10.05.
- FREEDMAN, D. N. – Willoughby, B. E., נָשָׂא, in: ThWAT 5, Stuttgart u.a., Kohlhammer, 1986, 641.
- HAAG, H., Szabadság, in: uő (szerk.), Bibliai Lexikon, Budapest, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 1989, 1623.
- KAISER, O., Freiheit I. Altes Testament, in: RGG 3, 4. Aufl., Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 304–306.
- KEGLER, J., Freiheit (I) Altes Testament, in: Neues Bibel-Lexikon. Band I, Zürich, Benziger Verlag, 1991, 699.
- LOHFINK, N., חֲפְשִׁי, in: ThWAT 3, Stuttgart u.a., Kohlhammer, 1982, 123–128.
- MAASS, F., חֲפְשִׁי hāpās I–II., in: ThWAT 3, Stuttgart u.a., Kohlhammer, 1982, 121–123.
- NORTH, R., דַּרְדֹר dārōr, in: ThWAT 2, Stuttgart u.a., Kohlhammer, 1977, 283–287.
- PACKER, J. I., Freiheit, in: Das Grosse Bibellexikon 1, Brunnen – R. Brockhaus, Wuppertal – Giessen, 1987, 387–388.
- RAD, G. von, Az Ószövetség teológiája. 1. kötet: Izrael történeti hagyományainak teológiája (eredeti megjelenés: Theologie des Alten Testaments, Band 1, 1957), Budapest, Osiris Kiadó, 2000.
- RINGGREN, H., נָשָׂא, חֲפְשִׁי, in: ThWAT 1, Stuttgart u.a., Kohlhammer, 1973, 884–890.
- SCHREINER, J., Az ószövetség teológiája (eredeti megjelenés: Theologie des Alten Testaments, 1995), Budapest, Szent István Társulat, 2004.
- WILLI, T., Die Freiheit Israels. Philologische Notizen zu den Wurzeln חֲפְשִׁי, 'zb und דַּרְדֹר, in: Donner, H. (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (FS W. Zimmerli), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 531–546.
- WARMUTH, N., נָשָׂא nāqāh, in: ThWAT 5, Stuttgart u.a., Kohlhammer, 1986, 591–602.
- VLADÁR, G., Szabadság, in: Bartha T. (szerk.), Keresztyén Bibliai Lexikon, 2. kötet, Budapest, Kálvin János kiadó, 1995, 504–506.

#### JEGYZETEK

- Jellemző példa erre, hogy az akkád nyelvben az *ellū* szó, ami az *elēlu* „tisztának, kultuszképesnek lenni” igéből származik, az „előkelők” társadalmi csoportját is jelöli, lásd Ernst: Freiheit (AT), 2.1. fejezet.
- Ez alatt az esküszegés esetére kilátásba helyezett átok alóli mentességet is érteni kell, lásd Józ 2,17.19.
- Warmuth, נָשָׂא nāqāh, 591–602.
- Lásd Conrad, נָשָׂא ndb, 237–245, aki szerint a szó jelentésében „valamennyi ószövetségi, posztbiblikus héber és zsidó-arám előfordulási helyen az önkéntesség aspektusa a meghatározó.” (lásd 238. oldal), valamint Freedman-Willoughby, נָשָׂא nāsā, 641.
- Továbbá egyszer még a deuterokanonikus Sirák 13,14-ben.
- Lásd Lohfink, חֲפְשִׁי hōpšī, 125, aki a szó jelentését így határozza meg: „a már nem rabszolga, szabad”, illetve 126: „a szabadon bocsájtott”. Hasonlóan Kaiser, Freiheit, 305.
- Lohfink, חֲפְשִׁי hōpšī, 125.
- Ami alatt minden bizonnyal, a kor szokása szerint, az adó, hadkötelezettség és a robot értendő.
- Lásd Maass, חֲפְשִׁי hāpās I–II., 121–123; Lohfink, חֲפְשִׁי hōpšī, 123–128.
- Lásd North, דַּרְדֹר dārōr, 283–287. Nem tárgyaljuk, csak megemlíjük itt az עֹב „elbocsájt” igét: ez ugyanis egy alapvetően pozitív kapcsolat (házasság, szövetség, Isten–ember kapcsolat) felmondását jelenti, így nem a kötöttségektől való felszabadulás pozitív konnotációja, hanem a védelem és támogatás elvesztésének negatív aspektusa dominál benne, lásd Ernst, Freiheit (AT), 2.4. fejezet.
- Cazelles, פְּדָה pādāh, 514–522.
- Ringgren, נָשָׂא, חֲפְשִׁי, 884–890.
- Ringgren, נָשָׂא, חֲפְשִׁי, 889.
- Lásd Bartsch, Freiheit, 497; Kaiser, Freiheit, 304.
- Rad, Az Ószövetség teológiája I, 145; Schreiner, Az Ószövetség teológiája, 21–22.102–105, hasonlóan Bartsch, Freiheit, 497; Vladár, Szabadság, 504.

- Eckert, Freiheit, 99.
- Lásd Vladár, Szabadság, 504: „Izrael a maga szabadságát mindig Isten megváltó és szabadító hatalmának összefüggésében látta. A szabadság a Jahve általi megszabadítást jelentette, ezért az ÓSZ-i szabadság-fogalomban a megváltás gondolata központi jelentőségű.”
- Packer, Freiheit, 387.
- Kegler, Freiheit I. Altes Testament, 699, hasonlóan Willi, Freiheit Israels, 546.
- Lásd Packer, Freiheit, 387.
- Hiszen éppen ez volt az első emberpár „szabadság-eszméje”, ami a bűnesethez vezetett, lásd 1Móz 3,5: „olyanná lenni, mint Isten”, azaz nélküle is teljesnek lenni, nem lenni rászorulva a vele fennálló kapcsolatra.
- Így Packer, Freiheit, 387. Hasonlóan Lohfink, חֲפְשִׁי hōpšī, 127–128, aki egyenesen úgy fogalmaz, hogy az exodusz-tradíció által Izrael nem egy „szabadság-teológiához”, hanem az „Isten ragszolgáinak teológiájához” („Theologie des Gottessklaventums”) jut el.
- Ez még akkor is igaz, ha maga a fogalom – görög/hellén hatásra – csak az intertestamentális korban születik meg erre, lásd Kaiser, Freiheit, 305; Eckert, Freiheit, 99.
- Lásd pl. Lohfink, חֲפְשִׁי hōpšī, 127–128.
- Vladár, Szabadság, 505; Haag, Szabadság, 1623.
- A kérdés újszövetségi aspektusaihoz lásd Vladár, Szabadság, 505–506, rövid áttekintését.

## Újszövetségi aspektus

Tanulmányom a címben foglalt komplex témának főképp az első tagjára, nevezetesen a *szabadságra* igyekszik fókuszálni, különös tekintettel arra, hogy a mottó-locus is erre világít rá leginkább.

Jézus idézett szavai a judaizmus egyik zárandokünnepén hangoznak el Jeruzsálemben: a lombsátrak ünnepén.<sup>1</sup> Ez Istennek a választott nép felé megmutató legkorábbi, egyben legalapvetőbb szabadítássorozathoz (lásd páska, Vörösteni átkelés, pusztai vándorlás) kapcsolódó emlékünnep,<sup>2</sup> amely kétségtelen aktualitást biztosít Jézus megnyilatkozásának. Az ünnepi liturgiának megfelelően, éppen a múltba tekintget a zárandoksereg, ami azonban mindössze arra elégséges, hogy Isten egykor végbevitt szabadító gondviselésére emlékezzenek, ám ez önmagában nem garantálja annak automatikus kontinuitását.

Az *igazság*ként fordított görög ἀληθεια szó nyilvánvalóságot, azaz az elrejtett állapot ellentétét, másnéven a való(igaz)ságot jelöli.<sup>3</sup> Ennek a koncepciónak a tökéletes leképeződése maga Jézus Krisztus, tehát az inkarnálódott Megváltó, hiszen a „rejtőzködő Isten” (vö. Ézs 45,15) lett őbenne valóságosan látható, tapasztalható szabadítóvá.

Progresszivitást fedezhetünk föl Jézus gondolatmenetében, nevezetesen a valódi tanítványi létben a pusztá engedelmességből az igazság (minél teljesebb) megismerése felé fejlődő folyamat jellemző, ami a teljes szabadsághoz vezet.<sup>4</sup> Megerősíti ezt az értelmezést a futurumi igeidő, amely által a szöveg perspektívába kerül, egyúttal hangsúlyos ígéretet jelenítve meg.

A mottóknban kiemeltet követő 33. vers a különféle szabadságkonceptiók inkompatibilitására enged következtetni, amelyek palettáján a zsidó nacionalistáknak a rómaiaktól való politikai függetlenséget, a hellenista zsidóknak a szenvedélyek rabságától szabad életmódot, a farizeusi-rabbinikus köröknek az exodusélményeket jelentette a szabadság,<sup>5</sup> míg Jézus a céltevesztett állapotból általa és benne megvalósuló kimentő szabadítást kínálja fel. (Vélhetően ironia a beszélgetőpartnerek okvetetlenkedése, miszerint ők „soha, senkinek” nem szolgál-

tak, hiszen erre az ószövetségi kortörténet több fejezetében rácsafol.<sup>6)</sup>

A mondat közvetlen kontextusában, nevezetesen a 36. versben a szabadítás aktusát a Fiúhoz, tehát Jézushoz köti. Ilyenképpen az „igazság” és „a Fiú” között logikai (teológiai) azonosság áll fenn, amit a Jn 14,6-ban mondott „Én vagyok ... az igazság...” jézusi önkijelentés még egyértelműbbé tesz.

Fontos azonban hozzátenni mindehhez, hogy a kanonikus kontextus fényében nyilvánvaló: az ismeret önmagában nem szabadít meg, így ez stílusalakzati szempontból szünekdokhénak tekintendő, mivel a megváltó szabadság fedezeti része, tudniillik Krisztus váltságshalála (mint a kép teljessége) itt nem említetik.

Jézus mottóbeli kijelentése a tényleges, nyilvánvaló igazság megismeréséről szól, mégis szükségesnek látta az emberi értelem, hogy annál is tovább kutakodjon az igazság után, egyenesen magának Jézusnak bizonyos értelmében vett *kiszabadítást* tűzve ki célul.

A főcímbeli teológiai gondolkodás-szabadság tehát krisztológiai vonatkozásban egyfajta *Jézus-paradoxon* megfogalmazásához vezet, ami annyit tesz, hogy bár Jézus maga a szabadító (vö. Mt 1,21), következőképp az abszolút szabadság képviselője és megvalósítója, személyének kutatása köré szerveződtek a leginkább szabadelvű, azaz liberális megközelítések, ám e tekintetben nem kompatibilitásról beszélhetünk, hanem éppen a személyének, következőképp küldetésének kritikái vizsgálatáról.

Feltűnő, hogy az újszövetségi korszaknak már egyik legkorábbi eredetű irányzata, a gnoszticizmus is célba vette ezt a teológiai alappillért, a lelket a testből kiszabadítani szándékozó dualista igyekezetében.<sup>7</sup>

Később, a felvilágosodás eszmeáramlatának hatása a teológiát is elérte,<sup>8</sup> és elindította tudományá formálódásának útján. Ennek egyik jelentős vizsgálódási iránya értelemszerűen éppen Jézus Krisztust célozta meg, mint akinek személye és munkássága köré szerveződik az egész újszövetségi teológia. Az évszázadokon átnyúló vállalkozást néhány kiemelkedő jelentőségű képviselőjének vázlatos említése által mutatjuk be.

*Hermann Samuel Reimarus* (. sz.) okfejtésével<sup>9</sup> vette kezdetét a történeti jézuskutatás többfelvonásos sorozata, aki kudarcot vallott zsidó forradalmárként írta le a történeti Jézust, megkülönböztetve az egyház által hirdetett Krisztustól, aki a tanítványok kitalációjában támadt fel csupán, ugyanis ők ellop-ták mesterük holttestét és híresztelni kezdték a feltámadás és a parúzia tanítását.<sup>10</sup>

A 19. században a *tübingeni iskola* élen járt az Újszövetség szabad kritikai vizsgálatában. Vezéralakja, *Ferdinand Christian Baur* a kereszténység első évszázadát a páli libertarianizmus és a péteri törvényeskedés közötti tézis-antitézis feszültség, valamint az annak oldására létrejött, szintézisként szolgáló katolikus egyház triászával írja le. Munkássága eredményeképpen a történetkritikai metódus a korábbi dogmatikai megközelítések fölé került.<sup>11</sup>

Baur tanítványa, a korszakalkotó David Friedrich **Strauss** az addigi konzervatív illetve racionalista jézusmagyarázatok harmadik alternatívájaként bemutatta a mitikus értelmezést,<sup>12</sup> amely az evangéliumok történeti magjának és az egyház hitének elegyét fogalmazta meg, a történeti Jézus és a hit Krisztusának megkülönböztetésére jutva.<sup>13</sup>

Miközben magát a tübingeni iskolát is kritikusan értékelte, *Adolf von Harnack* úgyszintén történetkritikai módszerekkel közelített Jézus személyéhez, legfőbb művével fémjelvezve,<sup>14</sup>

ami a protestáns liberális teológia ismerveit fejti ki. Ebben hangsúlyos az etikai vonulat, mint a kereszténység lényegének jézusi forrása. A Harnack vezette liberális iskola célul tűzte ki, hogy a történetkritika módszerével az evangéliumok krisztológiai dogmáitól lecsupaszított hit Krisztusa mögött fellelje a történeti Jézust, ezzel további lendületet adva a 20. század ilyen irányú műveinek.<sup>15</sup>

Ezek sorában – különös tekintettel a redakciókritikára – korszakalkotó *William Wrede* munkássága,<sup>16</sup> egyúttal az eddig kialakult Jézus-kép kritikáját is adva. Ő a „messiás-titok” fogalmát vezette be, utalva arra a retrospektivitásra, ami Jézus feltámadása után a tanítványaitól eredeztethető, hiszen ők ekkor értették csak meg Jézus Messiás voltát, így visszavetítették azt beszámolóikban a Názáreti Jézus munkásságára.<sup>17</sup>

*Albert Schweitzer* tovább gondolta Jézus messiási öntudatának kérdését, egyúttal átfogó művet<sup>18</sup> téve le az Újszövetség-tudomány asztalára a történeti Jézus-kutatás által addig bejárt útról, és annak eredményeiről. Arra jutott, hogy nem csupán a tanítványok felismerése adta Jézus Messiás voltát, hanem már ő maga is tudatában volt ennek, ám annak realizálódását az Isten Országának közeli eszkatológiai betörése generálja majd, amit viszont önkéntes mártíromságával akart előidézni.<sup>19</sup><sup>20</sup>

Új módszer látott napvilágot a formatörténet korszakaként. Úttörője *Karl Ludwig Schmidt* volt, aki korábbi jézuskutatási hírokat pendít meg elméletével,<sup>21</sup> miszerint Márk evangélista nem a *Sitz im Leben Jesu*, hanem a *Sitz im Leben der Kirche* és a *Sitz im Leben des Evangeliums* figyelembevételével tudósít.<sup>22</sup>

Ugyan ehhez az áramlathoz járult hozzá *Martin Dibelius* is<sup>23</sup>, aki az evangélistákat nem szerzőknek, hanem kompilátoroknak tekintette, magukat az evangéliumokat pedig az ún. Kleinliteratur (populáris irodalom) műfajába sorolta, nem tartva effektíve irodalmi alkotásoknak azokat.<sup>24</sup>

A formatörténeti iskola harmadik nagy alakja *Rudolf Bultmann* volt, aki még hangsúlyozottabban a korai keresztény közösségtől (benne az evangélistáktól) eredezteti az evangéliumi hagyomány legnagyobb részét, pusztán Jézus mondásaiban meghatározva eredeti anyagot.<sup>25</sup> Ennek az irányzatnak konklúziója szerint az evangéliumok azért nem tekinthetők hiteles történeti műveknek, mert felfogásukban a korai keresztények nem választották szét Jézus földi életszakaszát a feltámadás utáni időszakától. Bultmann talán legradikálisabb teológiai művelete a mítoszalanítás,<sup>26</sup> azaz a transzcendens, emberi képes beszéd általi megjelenítésének üzenetközpontú elemzése, visszafejtése, azzal a céllal, hogy a kérügma közel kerülhesen a ma emberéhez, aminek következtében az egész egzisztenciáját meghatározó döntéshozatalra teremjen lehetősége az egyéneknek.<sup>27</sup>

A *szabadság* adta lehetőségek nem csak a határok feszegetésének legitimitását biztosítják, hanem ugyanúgy a *mérték* gyakorlása is ezen belül értelmezhető. Ennek gyakorlására a konzervatív teológiatudomány képviselői adnak példát.

Elsőként a német régió néhány vezéralakját említjük.

*Karl Barth* az első világháború nyomán ábrándult ki a liberális teológiából, amelynek tanúja a Római levélhez írt nagyszabású kommentárja,<sup>28</sup> letéve voksát a *pneumatikus exegézis* módszere mellett a történetkritikával szemben. Ő nem történelmi dokumentumgyűjteményként tekintett a Bibliára, hanem mint Isten hiterősítő ígéjére.<sup>29</sup>

*Oscar Cullmann* az *üdv történet* koncepcióját visszahelyezi Jézus tanításába, megteremtve az újszövetségi teológia egyik kulcsfogalmát: a „*már most*” és a „*még nem*” feszültségének leírásával. Emellett, a krisztológiai kérdéskör anyagát is nagy



mértékben gazdagította azáltal,<sup>30</sup> hogy a Krisztusra alkalmazott *Küriosz címről* kimutatja: nem a hellenista kultuszok határában, hanem egyenesen a palesztinai őskereszténységben találhatók annak gyökerei.<sup>31</sup>

Wolfhart Pannenberg szintézisértékű megoldást dolgozott ki a barthi-bultmanni *történetfüggetlen teológia* és a culmanni *üdvítörténeti teológia* által meghatározott tengelyen való eligazodást segítve. Eszerint a kinyilatkoztatás a történelemben történik, következésképp a történetkritika módszerei alkalmazhatók a kinyilatkoztatott üzenet vizsgálatában. Sőt, a hit és tudomány vélt kontrasztjában egyenesen megoldást kínál, hiszen koncepciója értelmében a hit szorosan összekapcsolódik a rációval.<sup>32</sup>

Angolszász területről két név említésére szorítkozunk. *Sir Edwyn Clement Hoskyns* fordította le angol nyelvre Barth Római levél kommentárját, azonosulást mutatva vele. „*Rejtélyként*” aposztrofálta<sup>33</sup> a názáreti Jézus és az ősegyház viszonyát, s bár ő maga is az evangéliumokban rejlő történeti Jézust kutatta, elutasította a liberális kritikának Jézust a hagyományrétegektől lecsupaszító törekvését.<sup>34</sup>

Vincent Taylor az evangéliumok történeti megbízhatósága, azaz Jézust dokumentáló eredetisége mellett érvelt, felismerve a történeti Jézus nélkülözhetetlenségét a krisztológia számára. Nem szkeptikusan szemlélte a formatörténetet, hanem úgy, mint ami az evangéliumi hagyomány alapvető történetiségét igazolhatja.<sup>35</sup>

Új fejezet (*New Quest*) vette kezdetét *Ernst Käsemann* „A történeti Jézus problémája” című tanulmányával (1953), összefoglalva és kritikusan értékelve az eddigi jézuskutatás megállapításait, egyben új módszereket bevezetve. Állításai szerint a keresztény hit Krisztusa és a történeti Jézus közötti szakadék doketista jellegű, történetietlen mítosz (kérüigma) veszélyeit hordozza, illetve az evangéliumok létrejöttének szükségszerűségét is eleve kérdésessé teszi.<sup>36</sup>

Szintén posztbultmannianus körbe tartozott *Ernst Fuchs*, aki 1956-ban publikált cikkével járult hozzá a történeti Jézus-kutatás egyre terebélyesedő felvetéseihez. Ebben Jézus *önértelmességét* a *magatartásában* mutatja ki, azzal érvelve, hogy az ősegyház Jézus cselekedeteit kevésbé változtathatta meg, mint a szavait. Ezzel közvetlen kapcsolatot fogalmazott meg a történeti Jézus és a prédikált Krisztus között.<sup>37</sup>

*Günther Bornkamm* Jézus tekintélye felől közelítette meg a problémát, deklarálva, hogy annak forrása a történeti Jézus, nem pedig a hit. Egyúttal szintézist alkotott Käsemann és Fuchs nézeteiből, azaz Jézus tekintélyének tanításában illetve magatartásában való megmutakozásából.<sup>38</sup>

*Hans Conzelmann* redakciókritikai megközelítése szerint Lukács gyakorlatilag újrírta Jézus történetét, mert a korai egyház parúzia-csalódása miatt újra kellett gondolni az egész teológiai koncepciót.<sup>39</sup>

A Jézus-kutatás harmadik fázisának (*Third Quest*) legmeghatározóbb alakjait már csak címszavakban említjük.

*Marcus J. Borg* terminológiai újítása az addigi történeti Jézus és a hit Krisztusa tekintetében a *húsvét előtti*, illetve *húsvét utáni Jézus*, akit *politikai szereplőnek* tekint.<sup>40</sup> Eszerint Jézus nem a zsidóság hitgyakorlatát kifogásolja, hanem a nemzeti identitásuk bálványozását.<sup>41</sup>

*John Dominic Crossan* igen gazdag antropológiai és szociológiai háttéranyagot közöl Jézushoz, és leszögezi, hogy Jézus személye korszakolthatatlanul egységes.<sup>42</sup>

E kutatási korszak egyik legkarakteresebb alakja *Vermes* Géza, aki a zsidóság felőli megközelítésben ábrázolta Jézust,<sup>43</sup>

hangsúlyozva, hogy a korai kereszténység is hű maradt judaista háttéréhez, tehát nem lett hellenistává. „Az a képet, ami az apostolok cselekedeteiben található, a korai egyház határozta meg. Az élő Jézusról pedig a szinoptikus evangéliumok legkorábbi rétegei adnak számot. S a kettő nagyban fedi egymást. Egy próféta szerű szent ember képe rajzolódik ki, aki tettekben és szavakban egyaránt óriás, karizmatikus gyógyító és ördögűző, tanító, és a pillanat feladataira összpontosította figyelmét, inkább gyakorlati és egzisztenciális, mint elvont és filozofikus szellemben.”<sup>44</sup>

A fentiekből kirajzolódó teológiai megközelítésbeli sokszínűség és többszólamúság abból fakad, hogy a Szentírásnak, mint közlésfolyamatnak igen kritikus műveleti egysége a dekódolás folyamata (mind nyelvileg, mind kulturálisan), amely meglehetősen széles spektrumú értelmezőtáborra eredményez. A skála egyik véglete a fundamentalista konzervativizmus, amelynek ellenpontját képezik a Szentírás racionalis, illetve liberális megközelítéséből értelmezők.

Érdemes röviden áttekinteni a skála sarokpontjait, mégpedig a 20. századi magyar protestáns teológiai gondolkodást jelentősen gazdagító néhai Bolyki János református professzor remek összefoglalásának alapján:

A *fundamentalista* irányzat alaptétele a verbális inspiráció. Ezzel az is együtt jár, hogy a Szentírás nem teológiai, periférikus részei szorosan hozzákötődnek a lényegi üzenet tekintélyéhez, így a járulékos elemekre, hordozó közegre vigyázva próbálja védelmezni a központi üzenetet.<sup>45</sup>

A *racionalista* irányzat szemléletében nincs helye öröklött tekintélynek, így a maga véges értelmével próbálja befogadni a végtelen Istent. Ennek alapján csak az a „csoda” fogadható el, amelyik megmagyarázható. Tipikus példája ennek az ötezer ember megvendégleléséről szóló epizódra vonatkozó magyarázat, ahol – e szerint – nem valóságos kenyérszaporítás történt a szó szerint leírtakkal ellentétben, hanem az addig önző módon rejtegetett elemőzsiák önzetlen megosztása, így a csoda az emberi szívek hozzáállásában történt.<sup>46</sup>

A *liberális* irányzat szerint sincs tekintély, hanem csak szabadság. Legfőbb törekvése a történeti Jézus kiszabadítása az egyházi dogmák rétegei alól.<sup>47</sup> (A történeti Jézus-kutatás példái többnyire ebbe a halmazba tartoznak, a szabadság fogalmának alapóján.)

Végül, de legelső sorban az *evangelikál* értelmezési irányról kell szót ejteni, amelyet találoán fejez ki az „*inkarnációs modell*”, Jézus testet öltésének analógiájára. Eszerint valljuk Krisztus *kettős* – azaz egyszerre isteni és egyszerre emberi – *természet*, aminek mintája a Szentírás természetében is megfigyelhető, hiszen az egyszerre Isten üzenete és egyszerre az ember (nyelvi és stílusjegyeket magán hordozó) írása.<sup>48</sup>

A szélsőséges álláspontokkal alapvető probléma, hogy részben vagy egészben eltúlozzák a valóság elemeket, kizárólagosságra és abszolutizálásra hajlamosan a vélelmezett „fekete-fehér” interpretációkban. Összességében, a fundamentalista vonulat a Bibliának szó szerinti, míg a liberális annak szimbolikus értelmezése mellett kardoskodik. Ebben kettős probléma rajzolódik ki. Egyrészt ott jelentkezik gond, hogy szigorúan maradéktalan következetességgel egyik alternatíva sem kivitelezhető. Másrészt pedig, egyik szempontból sem tekinthető homogén irodalmi halmaznak a Biblia. Ilyenképpen mindkét interpretációs szélsőség félreértési veszélyeket hordoz magában.

Kétségtelenül feszültséget szül tehát a szabadság adta csaknem végtelen mozgástéren belüli szerteágazó értelmezési irány-

halmaz. Az abszolutizáló törekvések esetleges kényszerétől mentesít azonban néhai evangélikus professzoromnak, Cserhádi Sándornak az újszövetségi teológia „keskeny útját”<sup>49</sup> szegélyező álláspontja –, akiről e fórumon is hálával és tisztelettel megemlékezem –, miszerint meg kell különböztetnünk a leíró teológiát és a hitvalló teológiát.<sup>50</sup> Előbbinek sokszínű tartalma objektív valóság, s mint ilyen, megkerülhetetlen; jöllehet a kutatói szabadság tág ölelése szinte bármilyen megközelítésű tudományos kérdésfelvetést befogad. Utóbbi viszont annyiban szubjektív, amennyiben maga a hitvallás, pontosabban a hit eleve az, mert-hogy a tudomány per definitionem módszeresen igazolható rendszerébe nem illeszthető be, hiszen a hit „a remélt dolgokban való bizalom, és a nem látható dolgok létéről való meggyőződés (Zsid 11,1), illetve: „hitben járunk, nem látásban.” (2Kor 5,7) Ezzel a differenciálással megelőzhető tehát a szabadság (akár teológiai) megnyilvánulásainak potenciálisan megütközést kiváltó hatása (Vö. 1Kor 8,9).

Sőt, valójában hálával tartozik a leíró teológiának a hitvalló teológia, hiszen előbbi olyan tudományos kérdéseket mer fölvetni (adott esetekben hitvallási tekintély által elzárt területekre merészkedni), amelyekre utóbbi – természeténél fogva – sosem vetemedne, ám azoknak – általában véve a teológiatudományban jól hasznosítható – eredményeit is mellőzni kényszerülne.

A hitvalló teológia tehát – szelektív módon ugyan, mégis – részeseül a nagyobb szabadsággal rendelkező megközelítések gyümölcseiből, anélkül, hogy azonosulnia kellene azokkal. Másfelől pedig a történeti-tudományos kérdéseket felvető kritikai megközelítés arra a szükségszerű következtetésre világít rá, hogy a (történelem)tudomány határain belül ezekre a kérdésekre nem lehet maradéktalanul válaszokat találni.

Így alkot egy közösséget az Újszövetséget kutatók – szabadságuk révén – széles köre, mert – bár a kiindulópontok eltérhetnek egymástól – a vizsgálódás tárgya, a megváltó Krisztus egy és ugyanaz, akiről a legautentikusabban a Szentírás tanúskodik. Solus Christus, sola Scriptura! A reformáció ünnepének közeledtén nem is keresek más végszót...

Várady Endre

#### JEGYZETEK

- 1 Vö. Jn 7,1.10.14.
- 2 Vö. Lv 23,33–44.
- 3 Balázs Károly: *Újszövetségi szótár*. Budapest, 1998, Logos Kiadó, 26. o.
- 4 J. N. Sanders: *A Commentary on the Gospel According to St John*. Henry Chadwick (szerk.): *Black's New Testament Commentaries*, London, 1975, Adam&Charles Black, 227. o.
- 5 Bolyki János: „*Igaz tanúvallomás*” *Kommentár János evangéliumához*. Budapest, 2001, Osiris, 242. o.
- 6 Ibid. (Ugyanakkor létezik olyan értelmezés is, miszerint nem a kollektív [politikai-társadalmi] szabadságuk törekvését tagadták itt, hanem a személyes, egyéni szabadságukat látták garantáltnak abban, hogy a szolgálgyermekkel [ti. Izsák] szemben az ígéret fiától [ti. Izsák] származnak. [William Hendriksen: *Exposition of the Gospel According to John*. *New Testament Commentary*. Grand Rapids, 1967, Baker, 52. o.]
- 7 Krisztus vonatkozásában, a Názáreti Jézusnak, mint húsvér embernek valamint a Messiásnak, mint Isten Fiának egzisztenciáját összeférhetetlennek tekintette, következésképp két feloldási alternatívát generálva. Egyik szerint Jézus Krisztus testi léte pusztán látszat volt, hiszen a véges anyagi természetű közeg nem tartalmazhatta, nem korlátozhatta be a végtelen istenit. Másik szerint pedig a Mesterben nem volt jelen valóságosan az isteni komponens, vagy csak ideiglenesen, jelesül megkeresztelkedése és kereszthalála közti időben, tehát Isten nem is született emberként, és nem is halt

- meg emberként. (Giacomo Filoramo: *A gnoszticizmus története*. H. n., 2000, Hungarus Paulus – Kairosz, 103–111. o.)
- 8 F. F. Bruce: „*The History of New Testament Study*”. In Howard Marshall (szerk.): *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Carlisle, 1977, The Paternoster Press, 37. o.
- 9 Lásd H. S. Reimarus: *Jézus és tanítványainak szándéka (Von dem Zweck Jesus und seinen Jünger)*, 1778.
- 10 Werner Georg Kümmel: *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (Ford.: S. M. Gilmour és H. C. Kee). New York, 1972, Abingdon Press, 89. o.
- 11 F. F. Bruce: *op. cit.* 42–43. o.
- 12 Lásd D. Strauss: *Das Leben Jesu*. Leipzig, 1835.
- 13 Kümmel: *op. cit.* 120–126. o.
- 14 Harnack: *A kereszténység lényege*. Budapest, 2000. (Das Wesen des Christentums. Leipzig, 1900.)
- 15 John S. Kselman – Ronald D. Witherup: *A modern Újszövetség-kutatás*. In Thorday Attila (főszerk.): *Bibliikus tanulmányok*. (ford. Arany Erzsébet et al) Jeromos biblia-kommentár 3. Budapest, 2003, Szent Jeromos Bibliatársulat, 192. o.
- 16 Lásd W. Wrede: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901.
- 17 Stephen Neill – Tom Wright: *The Interpretation of The New Testament 1861-1986*. Oxford, 1988, Oxford University Press, 267. o.
- 18 Albert Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906.
- 19 Lásd Schweitzer: *The Mystery of the Kingdom of God*, 1914.
- 20 Kümmel: *op. cit.* 235–244. o.
- 21 Lásd K. L. Schmidt: *Die Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919.
- 22 Neill – Wright: *op. cit.* 253–254. o.
- 23 Lásd M. Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919.
- 24 Stephen H. Travis: „*Form Criticism*”. In Howard Marshall (szerk.): *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Carlisle, 1977, The Paternoster Press, 153. o.
- 25 Rudolf Bultmann: *Az Újszövetség teológiája*. Budapest, 2003, Osiris, 43–46. o. (Lásd még R. Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Berlin, 1961.)
- 26 Lásd R. Bultmann: *Újszövetség és miológia*, 1941.
- 27 Neill – Wright: *op. cit.* 237–251. o.
- 28 K. Barth: *Der Römerbrief*. Zürich, 1918.
- 29 Kümmel: *op. cit.* 363–371. o.
- 30 Lásd O. Cullmann: *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1957.
- 31 Kselman – Witherup: *op. cit.* 201. o.
- 32 Ibid. 201–202. o.
- 33 Lásd Hoskyns: *The Riddle of the New Testament*, 1931.
- 34 Kselman – Witherup: *op. cit.* 202. o.
- 35 Neill – Wright: *op. cit.* 269. o.
- 36 Ibid. 288–290. o.
- 37 Kselman – Witherup: *op. cit.* 204. o.
- 38 Ibid.
- 39 Lásd Conzelmann: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. Thübingen, 1964.
- 40 Borg: *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus*. Lewiston, 1984, Edwin Mellen Press.
- 41 Borg: *Jesus: A New Vision: Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*. San Francisco, 1991, Harper.
- 42 J. D. Crossan: *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco, 1991, Harper.
- 43 Vermes Géza: *A zsidó Jézus*. Budapest, 1995, Osiris.
- 44 Vermes Géza: *Jézus változó arcai*. (Ford. Sárközi Máttyás.) Budapest, 2001, Osiris Kiadó, 266–267. o.
- 45 Dr. Bolyki János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*. Budapest, 1998, Kálvin Kiadó, 10. o.
- 46 Ibid. 11. o.
- 47 Ibid. 12–13. o.
- 48 Ibid. 14–15. o.
- 49 Cserhádi Sándor: *Az Újszövetség teológiája*. Budapest, 2012, Luther Kiadó, 17. o.
- 50 E gondolatot tovább fejtegeti: Balla Péter: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások. Kísérlet a tudományág igazolására*. Budapest, 2008, KIA, 253–259. o.

# Vallástudományi aspektus

## 1. A fogalomról

A szabadság nagyszerű dolog. Miről beszélünk, amikor szabadságról beszélünk? Háris Szilárd arra a következtetésre jut, hogy a szabadság viszonyt kifejező fogalom. Meghatározásokor mindenkor tekintetbe kell venni a különböző vonatkozásokat.<sup>1</sup> Ennek alapján teológusként és etikusként három szempontból tekintek a szabadságra:

(1) A személy szabadsága. Itt arról van szó, hogy az ember mint olyan szabad-e a cselekvésre, vagy pedig sorsa, anyagi, oksági-mechanisztikus viszonyok, láthatatlan szellemek, sőt maga Isten által determinált-e cselekvésében. Az ember szabadon dönthet cselekvéséről, például az értelem mértékadása szerint rendelkezhet afelől, hogy a jót cselekszi és a rosszat hanyagolja? Nem csak jóakarattal bír (Kant), hanem azzal az erővel is, hogy az akart jót megtegye? Vagy pedig neurokémiai folyamatok irányítják úgy, hogy cselekvését a klasszikus determinizmus értelmében nem szabadnak kell tekinteni? (Wuketits). Talán mégiscsak van szellemi világ, amely az embert közvetlenül vagy közvetve befolyásolja a cselekvésben? Van szabadsága a szellem világában? Hogyan viszonyul a jog a szabadsághoz? A jog bilincs, amely akadályozza az embert a szabad kibontakozásban? Vagy a közös szabadságot szolgálja és előírja azt a jót, amire az ember értelmes belátással képes? Az ember annyira szabad, hogy természetből fogva és kényszer nélkül a jót, illetve Isten akaratát cselekszi?

(2) A polgári szabadság. Itt azokról a demokratikus szabadságjogokról van szó, ahogyan ezeket a modern alkotmányok tartalmazzák. Ismeretes, hogy ezek a szabadságjogok a modern kor vívmányai. A rendi társadalom azon alapult, amit igaznak tartott, vagyis a keresztyén hiten és a keresztyén értékrenden, a demokrácia érvényesülésével azonban az állam visszavonult az igazsággal való rendelkezésből, és létét a szabadságra alapozta. Természetesen az a szabadság, amelyet egy állam, illetve egy alkotmány biztosít, összefügg azzal az emberképpel, amelyet igaznak tart. A szabad, demokratikus jogállam abból az előfeltevésekből indul ki, amely szerint az ember mint személy abban a helyzetben van, hogy az értelem kritériumai alapján döntsön arról, amit jogként kodifikálni és a társadalmi életben gyakorolni akar. Biztosítja polgárainak többek között a vallás- vagy világnézeti szabadságot, és elvárja, hogy demokratikus vitában kompromisszumokra jussanak a kodifikálandó jogot illetően. A polgári szabadság nyilvánvaló ellentéte a rabszolgaság vagy a jobbság, továbbá a fogság.

(3) Az Isten előtti szabadság. A szabadság illetén való fel fogásánál az ember különleges keresztyén-teológiai szemléletéről van szó, Isten előtti helyzetében. Példaként említsük a humanista Erasmus és a reformátor Luther közötti vitát, amelyben alapvetően különböző álláspontokat képviseltek az ember szerepéről az üdvönd összefüggésében. Itt egyúttal a reformátoroknál és Augustinusnál található eleve elrendelés tanára kell utalnunk, amely szerint az embert annyira megköti a bűn, hogy önmagától nem tud tőle megszabadulni, hanem csak Isten Lelke által tapasztalhatja meg az üdvösséget. A keresztyénnek azonban csak akkor lesz szabadsága, ha többé már nem a törvény viszonyossági rendje, hanem a kegyelem alatt áll. Ebben az összefüggésben nyitva marad az a kér-

dés, mennyire lesz utána abban a helyzetben, hogy szabadon a jót válassza és cselekedje.

A három említett szempontot természetesen nem lehet tökéletesen elválasztani egymástól. A valóságban gyakran egymásba fonódnak. A politikai szabadságot az alapjául szolgáló emberkép erősen motiválja. Gondoljunk arra, miszerint a felvilágosodás követeléseinek az a nézet szolgált alapjául, hogy az ember jó, értelmes, és igenis abban a helyzetben van, hogy maga alakítsa a saját életét. Jelenleg a mélypszichológia emberképe, amely szerint az ember ösztönlény, jellemzi a politikai cselekvést és a törvényalkotást is.

Először a történelmi reprezentatív álláspontokra vetünk egy pillantást, azért, hogy megértsük, mennyire különböző szabadságfogalmak határozták meg az emberek gondolkodását és életét. A teológiai-etikai értékelésre a záró fejezetben kerül sor.

## 2. Az antik kortól a posztmodernig

### 2.1 A keresztyénség előtti antik kor

Az antik kor embere, aki a sokféle istenség ege alatt elmélkedett, általában a sorstól és különösen az istenek bosszújától való félelemben élt. Innen a számos kísérlet, hogy orákulumok, madár- és máj-béljölés, csillagkultusz, áldozatbemutató és hasonló vallási cselekmények által tartsa kezében a sorsot, teremtsen kedvező feltételeket a cselekvéshez. A félelem mint „alapvető vallási tapasztalat” (Rudolf Otto: A szent)<sup>2</sup> belső szabadsághiányt jelent a világgal való kapcsolatban. Különböző formáiban tipikus a keresztyénségen kívüli világban. Ehhez járul a történelem ciklikus értelmezése, amely szerint az emberi cselekvés elé nincs magasabb cél kitűzve, mint az ismert állandó visszatérése; az embernek ezért nincs semmilyen magasabbrendű igazodási pontja, és rendszerint vágyainak áldozata marad.<sup>3</sup> Világnézete nem enged személyes szabadságot, alá van vetve a sorsnak – a hinduizmusban és a buddhizmusban a karmának – akkor is, ha cselekvésével előre befolyásolhatja karmáját. A Szentháromság Isten előtt is megkötözött, szánalomra méltó ember.

Platónnál és a platonistáknál, az újplatonistáknál is a lét van az érdeklődés középpontjában. A lét(ezés) a jó, és ennek alapján szabadság csak akkor van, ha az ember létének megfelelően cselekszik, mind magánéletében, mind pedig a polisban. Az embert léte képesíti a helyes cselekvésre, és megengedi, hogy önállóan cselekedjen. „Az az ember szabad, akinek cselekedete a jóra (...) irányul, mert a jó önállóságra, tehát szabadságra vezet. Ahogyan az a polis szabad, amelyben az *areté* uralkodik, úgy a lélek az, amelyben a jóról való tudás az alantas lelkieket (*thüimosz* és *epithümia*) korlátok közé szorítja.”<sup>4</sup> A megfontoltság és az önuralom az útja az autark (szabad) cselekvésnek, és az embernek azt a képességet tulajdonítják, hogy megfelel ennek az ideálnak. A sztoikusok feszültséget éreztek a valóságot meghatározó logosz és a szubjektív szabadság között. A szabadság teljhatalom az önmagától való cselekvésre.<sup>5</sup> Az a jó cselekvés, amely összhangban van a világ-logoszszal, és az ember szabadsága az a képesség, hogy beleilleszkedik a logosz rendjébe. A sztoa további fejlődése oda vezetett, hogy a szabadságot az ember szellemi dimenziójában látta, míg az ember anyagi oldala a *heimarmenének*, a sorsnak volt alárendelve.<sup>6</sup> Általánosságban elmondható, hogy az antikvitás a szellem dimenziójában látta a szabadságot, a jóra való elhatározás képességében és az azt követő erényes cselekvésben, míg az anyagi dimenzióban a véletlen és a szükségszerűség uralko-



dik. Míg Szókratész, Platón és Arisztotelész az ember szabadságát a polisz összefüggésében látta, az epikureusok és a sztoikusok gondolkodása az egyéni szabadság szemlélete felé toldott el. Hozzá kell tennünk, hogy hittek a jó létezésében, amelyre a szabad akaratnak irányulnia kell, mivel a helyes szabadság csak ennek a jónak megfelelően volt megvalósítható; a szabadság tehát nem volt a legfőbb jóhoz való kötöttség nélkül.

## 2.2 Az óegyház

A zsidó és a keresztyén kultúra számára alapvető a világ Isten teremtsékeként való szemlélete. Ezzel demitizálták a világot. Nem ismeretlen és kiszámíthatatlan erők igazgatják, hanem Isten, a Teremtő áll felette és kormányoz minden dolgot saját tanácsa szerint. Az ember Isten alatt áll, Istennek felelős, és ezáltal szabadon léphet fel a teremtséggel szemben. Így az ember helyzete is alapvetően tisztázódik: Isten alatt áll, Isten képére teremtett, és feltételezi, hogy az embernek megvan a szabadsága a felelős cselekvéshez a teremtségekben.

Az óegyházi kortól egészen optimista szemlélet jellemezte az ember képességeire vonatkozóan. Az ember szabadságát vagy szabadsághiányát illetően minden alapvető megfontoláson túl a Barnabás-levél a sötétség és a viláosság útját jeleníti meg olvasóinak, és az ó akaratit elhatározásukra bízta, hogy a helyes utat válasszák: „Jó az, ha megtanuljuk Isten igazságosságának ítéleteit, melyek megírattak, és azok szerint élünk! Aki cselekszi azokat, meg fog dicsőülni Isten országában; aki viszont a másikat (a sötétség útját) választja, az cselekedeteivel együtt el fog veszni. Egyikért feltámadás jár, a másikért visszafizetés.”<sup>7</sup>

Justinus mártírt is nyilvánvalóan érdekelte, hogy az ember Isten előtti szabadságát tanítsa, és a *heimarmené*, a sors uralmának elképzelése ellen küzdjön. A fatalizmussal való vitájával kapcsolatban mondja: „Ha pedig az emberi nem számára nincs meg a szabad választás képessége arra, hogy kerülje a gyalázatot, és a jót válassza, semmiféle cselekedetével nem vonna ítéletet magára. De bebizonyítjuk, hogy a szabad választás alapján cselekednek helyesen vagy helytelenül. Sőt azt is láthatjuk, hogy egy és ugyanaz az ember ellentéteken megy át. Ha pedig sorsszerűen lenne valami helytelen vagy helyes, akkor sohasem lehetne az ellentétes oldalra átmenni, sem a két oldal között ingadozni...”<sup>8</sup> Justinusnak természetesen a bibliai istenképpel is vitatkoznia kell, amikor egyáltalán nem páli módon a viszonzás rendjéről beszél, amelynek során Isten az embert érdemei szerint jutalmazza vagy bünteti: „Isten előre ismeri az emberek jövőben bekövetkező cselekedeteit, a prófétai Lélek által előre meghirdette, hogy az emberek között ő mindenkit tetteinek érdemei szerint jutalmaz, vagy az ellene elkövetett cselekedeteinek mértéke szerint büntet meg, hogy az embereket ennek megértésére vezesse, erre emlékezzenek, azért tárta fel, hogy ez gondolataikban ott legyen, és így a jóra törekedjenek.”<sup>9</sup>

Az óegyházi szerzők írásainak széles köre mutatja, hogy az egyházban döntően az ember akarat szabadságának szemléletében gondolkodtak. Az ember abban a helyzetben van, hogy válasszon, Istent vagy a bálványokat szeretné-e követni. Az ember elé állított, gyakran magas etikai követelmények felhívást intéznek az ember akaratához. A bűnhöz kötöttségről, amint például Róm 7 leírja, és nyilvánvalóan a szabadsághiány egyik elemét ábrázolja, a keresztyének esetében nincsen szó. Ugyanilyen kevéssé van szó ezekben az írásokban arról a keresztyén szabadságról, amely a Jézus Krisztus evangéliumá-

ban való hit sajátja. Míg Pál apostol a keresztyén ember törvénytől való szabadságát hangsúlyozza, ők a keresztyén életet széleskörűen a törvény cselekvéseként mutatják be, miközben a hithez való viszony már nem felismerhető. Ez a gondolkodás azzal jár, hogy a keresztyén nem csak Isten előtt, hanem világi tekintetben is szabad Isten akaratának cselekvésére.

Nem kisebb személyiség, mint Augustinus az, akinek ebben az összefüggésben az ember eleve elrendeltségének szemlélete felé felismerhető változásban volt része. Itt az egyes ember van a szeme előtt, ahogyan mind teremtményként, mind pedig Isten előtt való emberként látható. A keresztyén hitre térése utáni években, amely valójában az aszketikus élet felé fordulás volt, amint ezen ismert élmény leírásából kiderül,<sup>10</sup> az akarat szabadság sémájában gondolkodott. A szabad akaratról szóló írása, amelyben vitába száll a manicheusok determinizmusával, rokonságot mutat az újplatonista filozófiával, amennyiben az emberi szellemnek tulajdonítja a vezető szerepet a cselekvésben.<sup>11</sup> A szellem az *ordón* tájékozódik, az Istentől kiinduló rendezett léten, és uralkodik a *libido* fölött.<sup>12</sup> Ez eddig egészen görögül hangzik. A szabad akaratról szóló harmadik könyvében Augustinus hangsúlyozza, hogy a bűn az emberi akaratból származik. Isten, előre tudása ellenére senkit sem kényszerít bűnre.<sup>13</sup> De ismeretes, hogy Augustinus szemlélete az emberről változáson ment át a következő években. Az ember concupiscentiába süllyedését kezdi el látni, mégpedig nem csupán a gonosztettet mint külső cselekvést, hanem annak belső motivációját is, vagyis azt, amit az ember szeret, amin csüng a szíve, és ami megkötözi a cselekvésben. Vallomásaiban visszapillantva bemutatja szívének szétszakadozottságát, a concupiscentiához való kötöttségét és lelkének törekvését a szabadulásra, amelyet azután, magyarázata szerint Isten irgalma adott neki. Eric L. Jenkins három szakaszt különböztet meg Augustinus fejlődésében: a korai, amelyet az akarat szabadság erős hangsúlyozása jellemez, a középső, átmeneti szakasz és a késői, amelyben Augustinus az eleve elrendelés értelmében gondolkodik.<sup>14</sup> Minket az érdekel, amit az idősebb Augustinus mond a témáról. A Kézikönyvben ezt olvassuk: „Az ember visszaél a szabad akarat döntéssel, és tönkreteszi magát és az akaratot.”<sup>15</sup> Pozitív meghatározása pedig: „Mert az az igazi szabadság az öröm a helyes cselekedetben; és benne az Istennek tetsző szolgálatkészség, a törvény iránti engedelmesség.”<sup>16</sup> A szabadság ehhez Krisztustól származik; Augustinus itt Jézus kijelentésére utal Jn 8,36 szerint. Ennél fogva tehát a Szentlélek gyümölcse, amelyben az ember a kiválasztás alapján részesül. Azt is megfigyelhetjük azonban, hogy a tartalmi vonatkozás megfelel a filozófiai gondolkodásnak: A szabadság feltétele annak, hogy az ember egy adott helyes cselekvésnek megfelelően. A szabadság elfordulás az alantastól és odaforulás Istennel, a legfőbb jóhoz. Augustinus számára a jellegzetesen keresztyéni abban van, hogy a keresztyén ember a Szentlélek által szereti Istent, és ez a szeretet indítja a helyes cselekvésre. Hasonlóképpen megtaláljuk ezt a gondolatot Augustinusnak a lélekről és a betűről írott antipelágiánus művében. Különbséget tesz a cselekedetek és a hit törvénye között. Az előbbi, követelményével (*fac quod iubeo*) megmutatja, hogy az ember nincsen abban a helyzetben, hogy Isten követelményeinek megfelelően, így tehát nem szabad. Ha hitben fordul Istennel, akkor azt az ajándékot kéri tőle, hogy megfelelően Isten követelményének (*da quod iubes*).<sup>17</sup> A jó cselekedetek Augustinushoz az érdem jellegét nyerik, amelyet Isten az örök élet adásával viszonz. Ténylegesen tehát az a

keresztyén is, aki örök életre rendeltetett, a viszonzóság rendje alatt áll,<sup>18</sup> – ennyiben nem szabad.

Amint Augustinus, úgy a középkor számára is fontos az a nézet, miszerint a szabadság abban áll, hogy megfelelhessünk egy előre megadott jó cselekvésnek, egy ideálnak, illetve Isten akaratának. A szabadság minden más, mint valami posztmodern tetszés szerinti. Az ész és az akarat ama képességének tartják, hogy Isten parancsának megfelelően cselekedjünk, ennél fogva könnyebbésnek is, hogy Isten követelményének megfeleljünk. Az Isten (és a felebarát) iránti szeretet motiváló jelleget nyer, és ennyiben lehetővé teszi a szabad cselekvést.

### 2.3. A reformáció és a humanizmus

Az akarat szabadsága Luthernek Erasmussal folytatott vitája nyomán lett ismert problémává. A bázeli humanista *De libero arbitrio diatribe sive collatio* című művében (1523) tudatosan az ember üdvözülésében való közreműködésre tekintve szólította meg az emberi akaratot. Osztotta a humanista emberképet, amely szerint az ember szabad és képes a tanulásra és a jó cselekvésre, és igazán érdeke a komoly kegyesség. Erasmus azt hangsúlyozta, hogy Isten kegyelme alapvetően mindent munkál, de ahhoz, hogy a kegyelmet megragadja, az embernek is közre kell működnie: „Ugyan milyen érdemeket tulajdoníthat magának az, aki, akármilyen is legyen, ha azt, amire az ember a maga természetes értelmével és az akarat szabadságával képes, egészen annak köszöni, akitől ezeket az erőket kapta? Isten mégis azt számítja érdemünknek, hogy szívünkkel nem fordulunk el kegyelmétől, és hogy a természetes erőket egyszerű engedelmességre buzdítjuk. Ez bizonyosan oly sokat jelent, hogy nem helytelen azt mondani, hogy az ember valamit tesz, és mégis mindent, amit tesz, Istennek mint szerzőnek tulajdonítja, aki úgy rendezte, hogy cselekvését az ember Isten kegyelmével tudta egyesíteni.”<sup>19</sup> Ez majdnem a reformáció szerint hangzik, de nem hagyható figyelmen kívül, hogy Erasmus az embert annak közreműködése közben szólítja meg, és az ember cselekvését Isten kegyelmének hatásával keveri. Bár az ember részesedése csekély, mégis szükséges feltétele az üdvösség elérésének; ez érdemnek számít. Mint ismeretes, Erasmus célja az volt, hogy oktatás és etika által reformálja az egyházat. Az emberi gondolkodás és cselekvés volt fáradozásainak középpontjában, és programjának előfeltétele volt, hogy az embernek szabadságot és akaraterőt kelljen tulajdonítania céljainak eléréséhez.

Luther Márton erőteljesen ellene mondott ennek a szándékának. Erasmusnak válaszolva *De servo arbitrio* című írásában (1525) szerinte Erasmus az emberi akaratszabadságról szóló vitával azt az alapvető kérdést tette fel, hogy mi az ember szerepe üdvösségre jutásában.<sup>20</sup> Luther kategorikusan megállapítja, hogy az akaratszabadság nem az ember, hanem Isten dolga.<sup>21</sup> Ezenfelül Luther felismeri, hogy a bűnbe esett ember nem önszántából fordulhat Istenhez, hanem megtérése a kegyelem hatása és végső soron Isten kiválasztó tanácsvezése, amelyen az ember üdvössége alapszik.<sup>22</sup> Luther szabad akaratot tulajdonít az embernek azokban a dolgokban, amelyek az ember alatt vannak, azaz a világ tekintetében, bár Isten ezekben is (az ember által) működik. Az utóbbi azonban azt jelenti, hogy az ember a világi cselekvésben szabadon és kezdeményezően működhet, Isten működésének külső determinációja nélkül.

Ágostontól eltérően Luthernek sikerül, hogy a keresztyén ember cselekvését a hit gyümölcseként mutassa be. A keresztyén szabadság szemlélete az, hogy a keresztyén ember Istent

megismerve, törvényére hallgatva és az evangéliumban bízva Krisztussal egy lett, és e magatartása által szabadon cselekszik.<sup>23</sup> A hitet hordozó megismerés és az Isten parancsának megfelelni kívánó akarat teremti meg a mozgásteret a keresztyén számára a helyes cselekvéshez. A szabadságot az is kiterjeszti, hogy a keresztyén cselekvése nem a viszonzóság rendjén belül zajlik, hanem a kegyelem rendjében. Luther számára a szabadság elsősorban szabadság a törvénytől, Isten követelésétől, vagyis hogy a jót a jutalomért kelljen tenni. – Kálvin az eleve elrendelésről szóló tanításában Luthert és mindenekelőtt Augustinust követi, anélkül, hogy eközben problémás spekulációkba bonyolódna.

Míg az ember a felvilágosodás előtt egy vallási-politikai egység tagja volt, az egyház és az állam szoros kapcsolatban állt egymással, és az ember mind polgári, mind pedig egyházi létét szoros kapcsolatban látta, a felvilágosodás megtörte ezt az egységet. A szabadság ettől kezdve politikai téma lett, mégpedig attól függetlenül, hogy az egyház mit tanított az emberről. Azt látva, hogy az igazságnak az egyház által igényelt birtoklása dogmatikai viszályokhoz és vallási indíttatású háborúkhöz vezetett, a gondolkodás afelé fordult, hogy az ember az ész erői folytán olyan állam megalkotására képes, amely nem az igazságra, hanem a szabadságra épül. Az állam és az egyház jogi elválasztásáig persze még hosszabb időnek kellett eltelnie. A modern demokratikus alkotmányok azzal számolnak, hogy az állam visszavonul az igazság meghatározásától, és a szabadságra alapítja az együttélést. Ez a szabadság mindenekelőtt hitbeli, vallás- és világnézeti szabadság, az ismert demokratikus szabadságjogok mellett. Ezzel magánüggévé lett a különleges keresztyén szabadság.

A filozófia a felvilágosodás óta számtalan megfontolással szolgált a szabadság meghatározásához, anélkül, hogy megtalálta volna a közös nevezőt.<sup>24</sup> Leginkább az a meghatározás találó, hogy a szabadság a külső kényszer hiányában áll fenn, és hogy egy esemény nem véletlen. <sup>25</sup> Abban is konszenzus van, hogy a szubjektív szabadság határa az embertárs jogánál húzódik, és azt nem károsíthatja.

### 2.4 A modern kor

Míndeközben nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy filozófiai részről a determinista gondolkodás folyamatos áramlatával találkozunk. Gondoljunk például Descartes-ra és Kantra. Descartes nem tud választ adni arra a kérdésre, hogyan hat a *res cogitans*, a szellemi dimenzió a *res extensára*, az ember anyagi oldalára – ez a tipikus test-lélek probléma. Kant számára a szabadság csak egy eszme, amely *per se* nem bizonyítható. Transzcendentális, az emberi szellemben létezik, de hatása a világra problematikus, aminek következtében Kant egyedül a jóakaratot tekinti a legmagasabbnak az emberben.<sup>26</sup> Julien Offray de la Mettrie (1709–1750), bevallottan materialista a *L'homme Machine* (Az embergép) című művében 1748-ban világossá tette, hogy az embert minden tekintetben földi, evilági tényezők által meghatározottnak látja. Bár társadalmi szabadságot igényelt gondolkodása számára, mégis a szabadság valójában illúzió. Egészen hasonló értelemben érvel a bécsi zoológus Franz Wuketits. Szintén vallja, hogy az ember nagyon is komplex tudattal rendelkezik, amely megengedi neki, hogy szabadon válasszon.<sup>27</sup> A szabad akarat illúziója az evolúció folyamán fejlődött, mert hasznos, de egy materialista világkép keretében nem lehetséges valódi szabadság. Ez a szemlélet egyúttal minden morált illúzióként leminősít, ezzel az akaratszabadság eszméjét is.<sup>28</sup> Egyetlen ember sem vonhat

ja ki magát génjei, a neurokémia és a hormonok befolyása alól, akkor sem, ha ez a felelősség teljes feladását jelentené.<sup>29</sup> Ennek nyomán tehát valójában nincsen bűnös cselekvés, hanem csak társadalmi normák megsértésére kerül sor.<sup>30</sup> Wuketits álláspontjának példáján láthatóvá lesz, hogy milyen következményei vannak materialista és ateista világnézetnek: újra kellene gondolni az igazságszolgáltatás, a gazdaságot és a kultúrát.

### 3. Szabadság a posztmodern feltételei között

A keresztyén igazság elvesztése oda vezetett, hogy a posztmodern ember elveszítette a meglévő jóban, a szellemi dimenzióban, az emberben lévő, a cselekvést irányító émben, és alapvetően az Istenben való hitet. Konszenzussá lett, hogy az etikai értékek nem megalapozhatók, még az állandóan emlegett emberi jogok sem.<sup>31</sup> A jót azután világon belül határozzák meg, mint béke, igazságosság, teremtett világ megőrzése. Ezek az értékek azonban nélkülözik a teológiai megalapozást, és észrevétlenül az ideológiák értelmezési fennhatósága alá kerülnek. A szabadságot azután ténylegesen önrendelkezésként definiálják, valahogy az ember libidója irányultságának értelmében. Az önrendelkezés sugallja a szabadságot. Az érzelmi- leg stimuláló élményről gondolja azt a posztmodern ember, hogy benne találkozik a valósággal, és valami olyasmit él át mint az igazság. Ez Herbert Marcuse szabadságfogalmának felel meg, aki lényegében úgy határozta meg a szabadságot mint megszabadulást az ész diktatórumától és a valósághoz kötöttségtől egy szabad, játékos kapcsolatra a valósággal és túl a létért való küzdelmen.<sup>32</sup> – Az önrendelkezésnek ezt a fajtáját valósította meg a hippy-mozgalom, amely az általa megvetett ipari jóléti társadalom anyagi feleslegéből élt. – Ma túlteszi magát a teremtményi adottságokon, amennyiben például megöli a meg nem született életet, ha a csecsemő szembemegy az anya elképzeléseivel; tagadja a férfi és nő közötti különbséget, amennyiben társadalmi konstrukciónak jelenti ki őket, és megadja azt a jogot az embernek, hogy férfiként, nőként vagy „egyéb” nemüként kívánhat élni. Úgy tűnik, hogy a filozófiai konstruktivizmusnál ennyire előtérbe került a teremtettől, a meglévőtől vagy a tényszerűtől való emancipáció legitimálása.<sup>33</sup>

A keresztyén értékek elvesztésének további következménye, hogy egész társadalmakat és államokat sújthat a tájékozódási képesség elvesztése, és kerülhetnek függésbe ideológiailag meghatározott propagandától a XX. századi ismert szocialista diktatúrákig menően, amelyek a szabadság, egyenlőség, testvériség nevében a szabadság hiány és az embertelenség legmagasabb fokát mutatták, továbbá példátlan háborúk és indokolatlan erőszak tört ki. Jelenleg a politikai korrektség igényli a szellemi-kulturális normativitást, és lép a korábbi – így a keresztyén – iránymutatások helyébe.

A keresztyén igazság elvesztése, vagyis egy nem naturalista, teremtés-teológiailag megalapozott szemléleté, a bűn valósága és a Krisztusban megváltás szemléleté – újra a teremtés mitalálásához és a pogányságba visszaeséshez vezet. A nemkeresztyén vallásosság újra terjed, akár a libido kultúrájának, akár a félelem kultúrájának formájában, mely utóbbinál az a félelem jellemzi a kapcsolatot a teremtett valósággal, hogy valami veszélyeset vagy károsat csinálunk. Az áldozat eszközeit készenlétbe kell helyezni azért, hogy megszüntessék a félelmet, vagy könnyítsenek a lelkiismereten. Ha egy római

parasztnek számos istenséget (*numina*) kellett szántás előtt megszelídítenie, a modern pogány megfelelő pénzt fizet, hogy kiegyenlítse állítólag klímakárosító széndioxid-kibocsátását az áramtermelésnél vagy az utazásnál, és így könnyítsen lelkiismeretén. A teremtés Isten parancsolatainak keretében történő használata ilyen világnézeti adottságok között már nem lehetséges.

### 4. Miféle szabadság?

Szabadság nem lehetséges a teremtett valóság adottságain túl. Az ember maga is teremtmény, és lélekben nem találhatja ki magát újra. A szabadság nem jelentheti azt, hogy az ember a tényszerűt (szellemi, társadalmi) konstrukcióként kezeli. A férfi és női lét olyan adottság, amelyen az ember nem teheti túl magát, akkor sem, ha szeretné. A szabadság tehát nem állhat fenn abban a formában, hogy az ember mint egyfajta démiurgosz a világot és önmagát a saját képére újjáalakítja, és ezzel a képpel, hazug *eidosszal*<sup>34</sup> él, hanem csak az adottak elfogadásával és a teremtettséggel való összhangban. Az igazság, vagyis a ténylegessel összhangban lévő gondolkodás, beszéd és cselekvés már ebben az összefüggésben megszabadít. Így látva az igazság és a szabadság szoros kapcsolatban van egymással, míg a hazugság (az ideológia, a hamis gondolat vagy a hamis kijelentés) minden nyilvánvalóval szemben megkötözi az embert, aki így a valóság ellenére gondolkodik és cselekszik.

A szabadság továbbá nem lehetséges Isten parancsolatai nélkül, amelyek megmutatják az embernek, hogyan bánjon helyesen a teremtett valósággal. Ha ezt filozófiailag látnánk, akkor itt a jó idejáról lenne szó számunkra. Itt csak Isten törvényének politikai használatáról kell beszélnünk.<sup>35</sup> Az ember lényéhez tartozik, hogy nem csupán használja, hanem időnként vagy notóriusan kihasználja a teremtettséget. A megrögzött bűnös életnek egészen különböző formái lehetnek: a teremtettséggel való megfelelő bánásmód megtagadása ide vonatkozó ismert dolgokkal, mint lustaság, házasságtörés, gyilkosság vagy halált okozó testi sértés, lopás, lopás, hazugság, csalás vagy a legkülönfélébb szenvedélyek. Mindezek a cselekedetek annyira megbilincselhetik az embert, hogy többé már nem szabad, hanem rendszeresen egyikből a másikba esik. Mivel a nyugati társadalmakban viszonylag magas a bűnelkövetés küszöbe, ezért Isten parancsolatainak ilyen-olyan áthágása ellenére fenntartható valamiféle tűrhető polgári lét. Az ember teremtsébeli képességeire továbbá a tapasztalati valóságra utalva jogos az az állítás, hogy az ember alapvetően szabad a hatályos joggal összhangban lévő cselekvésre, és hogy az Isten parancsolatainak tájékozódó jog bizonyos fokig véd a rossztól, és nagy mozgásteret hoz létre, amelyet hittel és hűséggel lehet megtölteni.

Az Isten előtti szabadság nem áll fenn addig, amíg az ember kitart bűnében, és megtagadja az evangéliumban való hitet. Kisebb-nagyobb mértékben ösztöneinek, téves világnézetének vagy kedvenc bűneinek foglya marad. Krisztus ezzel szemben így szól: „Ha tehát a Fiú megszabadít titeket, valóban szabadok lesztek.” (Jn 8,36) Ez a szabadság nincs az ember hatalmában, hanem Isten ajándéka, ahogyan Augustinus és a reformátorok helyesen látták. Az a szabadság, amelyről Krisztus beszél, elsősorban az, amely az embernek az evangéliumban való hitében létezik, a felmentés a kegyelemből való megigazulás formájában. Hit által és szabad meggyőződésből azonban lemond a bűnös életről, és szeretetet tanúsít felebarátja iránt. Ennek a



szabadságnak annyiban politikai vetülete is van, ami a keresztyén ember cselekvését illeti a világban, hogy cselekvése látható, következésképpen érzékelhető a társadalom számára.

*Kaiser Bernhard  
Fordította: Szentpétery Péter*

#### IRODALOM

- AHN, G. : "Schicksal I. Religionswissenschaftlich", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>4</sup>, 7,884–885.
- AUGUSTIN, A.: *Confessiones*. <https://augustinus.it/latino/confessionii/index.htm> (2020. 8. 20.) Magyarul: Augustinus: Vallomások (ford.: Városi István). Budapest: Gondolat, 1982.
- AUGUSTIN, A.: *De libero arbitrio*. [http://www.augustinus.it/latino/libero\\_arbitrio/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm) (2020. 8. 20.). Magyarul: *Szent Augustinus a boldog életről és a szabad akaratról* (ford.: Tari Ibolya). Budapest: Európa, 1989.
- AUGUSTIN, A. : *De gratia et libero arbitrio*. [https://www.augustinus.it/latino/grazia\\_libero\\_arbitrio/index.htm](https://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm) (20.8.2020.)
- AUGUSTIN, A.: *De spiritu et littera*. [https://www.augustinus.it/latino/spiritu\\_littera/index.htm](https://www.augustinus.it/latino/spiritu_littera/index.htm) (2020.8. 20.)
- AUGUSTIN, A.: *Enchiridion / Das Handbüchlein [De fide, spe et charitate]*. Paderborn: Schöningh, 1984.
- BARNABASBRIEF, in: *Die Apostolischen Väter. Bibliothek der Kirchenväter*, 1. Reihe, Band 35. München: Kösel, 1918. <https://bkv.unifr.ch/works/103/versions/418> (2020. 8. 20.) Magyarul: Barnabás levele (ford.: Vanyó László). In: *Apostoli atyák* (szerk.: Vanyó László). Ókeresztény írók III. Budapest: Szent István Társulat, 1988, 221–245. (244.)
- DEGELE, N.: *Gender/Queer Studies. Eine Einführung*. Paderborn: W. Fink, 2008.
- de la Mettrie, J.O. : *L'homme machine*. Leiden, 1748.
- ÉRASMUS, D.: *De libero arbitrio diatribe sive collatio. Ausgewählte Schriften*, hg. v. W. Welzig. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1969, 1–195.
- HÁRIS, Sz.: *Szabad-e az ember? Az emberi akarat a reformáció, a humanizmus és a neurobiológiai determinizmus megítélése szerint*. Theol. Diss., Komárno, 2015.
- JENKINS, E.L.: *Free to Say No? Free Will and Augustine's Evolving Doctrines of Grace and Election*. Cambridge: James Clark, 2012.
- JUSTIN der Märtyrer: *Erste Apologie*, in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten* Band I. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 12. München: Kösel, 1913. <https://bkv.unifr.ch/works/41/versions/53> (2020.8. 20.) Magyarul: Jusztinosz: I. Apológia (ford.: Vanyó László). In: *A II. századi görög apologeták* (szerk.: Vanyó László). Ókeresztény írók VIII. Budapest: Szent István Társulat, 1984, 64–119.
- KAISER, B.: *Auf dem Weg zur Reformation. Studien zur Theologie Martin Luthers*. Nürnberg: VTR, 2016.
- KAISER, B.: *Christliche Ethik. Vom Leben in einer gefallenen Welt*. Nürnberg: VTR, 2014.
- KAISER, B.: *Theos oder Eidos. Das jüdisch-christliche Verständnis Gottes und die heidnisch-philosophische Götter- und Ideenwelt*. (2018) <http://www.irt-ggmbh.de/?ngt=w7e2c0a0e2c24d206902712334611817> (2020. 8. 20.)
- KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant. Werke* Band 6, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1983. Magyarul: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája* (ford.: Berényi Gábor). Budapest: Gondolat, 1991.
- LUTHER, M.: *De servo arbitrio*. Weimarer Ausgabe Bd. 18, 600-787 Graz: Akadem. Druck- und Verlagsanstalt, 1964. Magyarul: Luther Márton: *A szolgálai akarat* (ford.: Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön, Weltler Sándor) Budapest: Magyarországi Luther Szövetség 2006.
- MARCUSE, H.: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* (1955). Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- MICHAELS, A.: „Angst/Furcht I. Religionswissenschaftlich“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>4</sup>, 1,496.

- PAUEN, M.: „Illusion Freiheit? Wieviel Spielraum bleibt in einer naturgesetzlich bestimmten Welt?“ in: *Vogelsang, F./Hoppe, Chr. (Hg.), Ohne Hirn ist alles nichts. Impulse für eine Neuroethik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, S. 45–61.
- SPAEMANN, R.: „Freiheit IV“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, 1088–1098.
- WARNACH: „Freiheit I und II“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 2, 1064–1083.
- WUKETIS, F.: *Der freie Wille. Die Evolution einer Illusion*. 2. Aufl., Stuttgart: Hirzel, 2008.

#### JEGYZETEK

- 1 Hárís: *Szabad-e az ember?* 112.
- 2 Michaels: *Angst/Furcht*, RGG<sup>4</sup> 1, 496.
- 3 Ef 2,3
- 4 Warnach: *Freiheit I und II*, HWPh 2, 1067.
- 5 Warnach: *Freiheit*, HWPh 2, 1070; *Stoicorum veterum Fragmenta* III, 355.
- 6 Warnach: *Freiheit*, HWPh 2, 1071.
- 7 Barnabasbrief 21,2 (BKV 3). Magyarul: Barnabás levele (ford.: Vanyó László). In: *Apostoli atyák* (szerk.: Vanyó László). Ókeresztény írók III. 221–245. (244.)
- 8 Justin d. M.: *Apologie* I, 43 (BKV 2). Magyarul: Jusztinosz: I. Apológia (ford.: Vanyó László). In: *A II. századi görög apologeták* (szerk.: Vanyó László). Ókeresztény írók VIII. 64–119. (97.)
- 9 Justin d. M.: *Apologie* I, 44 (BKV 2). Magyarul: Jusztinosz: I. Apológia (ford.: Vanyó László). In: *A II. századi görög apologeták* (szerk.: Vanyó László). Ókeresztény írók VIII. 64–119. (98–99.)
- 10 Augustin: *Bekenntnisse* VIII,6–12. Magyarul: Ágoston: *Vallomások* (ford.: Városi István). 225–243.
- 11 Augustin: *De libero arbitrio* I.8,18. Magyarul: Szent Ágoston a boldog életről és a szabad akaratról (ford.: Tari Ibolya). 57–58., 61–62.
- 12 Augustin: *De libero arbitrio* I.9,19. Magyarul: Szent Ágoston a boldog életről és a szabad akaratról (ford.: Tari Ibolya). 58., 62.
- 13 Augustin: *De libero arbitrio* III.4,10. Magyarul: Szent Ágoston a boldog életről és a szabad akaratról (ford.: Tari Ibolya). 175., 177.
- 14 Jenkins, E.L.: *Free to Say No? Free Will and Augustine's Evolving Doctrines of Grace and Election*. Cambridge: James Clark, 2012.
- 15 Augustin : *Enchiridion* IX.30.
- 16 Augustin : *Enchiridion* IX.30.
- 17 Augustin: *De spiritu et littera* XIII.23.
- 18 Augustin: *De spiritu et littera* XIII.23.
- 19 Erasmus. *De libero arbitrio* IIIc.12; 155.
- 20 Luther. *De servo arbitrio*, WA 18, 786,26–31 Magyarul: Luther Márton: *A szolgálai akarat* (ford.: Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön, Weltler Sándor) 265.
- 21 Luther. *De servo arbitrio*, WA 18, 636,27–32. Magyarul: Luther Márton: *A szolgálai akarat* (ford.: Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön, Weltler Sándor) 58 k.
- 22 Luther. *De servo arbitrio*, WA 18, 636,27–32. Magyarul: Luther Márton: *A szolgálai akarat* (ford.: Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön, Weltler Sándor) 260 k.
- 23 Vö. Kaiser: *Auf dem Weg zur Reformation*, 42–57.
- 24 Vgl. Spaemann. „Freiheit IV“ HWPh 2,1088–1098.
- 25 Pauen: „Illusion Freiheit? Wieviel Spielraum bleibt in einer naturgesetzlich bestimmten Welt?“ in: *Vogelsang/Hoppe, Ohne Hirn ist alles nichts*, S. 45–61.
- 26 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke 6, 18.84–86. Magyarul: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája* (ford.: Berényi Gábor). 59 k. és kül. 81 kk.
- 27 Wuketits: *Der freie Wille. Die Evolution einer Illusion*, S. 153.
- 28 Wuketits: *Der freie Wille. Die Evolution einer Illusion*, S. 128.
- 29 Wuketits: *Der freie Wille. Die Evolution einer Illusion*, S. 130
- 30 Wuketits: *Der freie Wille. Die Evolution einer Illusion*, S. 143.
- 31 Kaiser: *Christliche Ethik* I, 54–55.
- 32 Marcuse: *Triebstruktur und Gesellschaft*, 191–194.
- 33 Degele: *Gender/Queer Studies*, S. 92–93.
- 34 Vö. Kaiser: *Theos oder Eidos*
- 35 Ld. Kaiser: *Christliche Ethik* I, 89–97.

## Dogmatikai aspektus

Mai életkörülményeink protestáns gondolkodásunkra ható erőtereiben, megannyi megköztözöttségben is a *religio christianára* törekvés új vetületeiben; a birodalmi keresztyén-ségre törő eszmék, a régi „*In hoc signo vinces*”<sup>1</sup> hidakat felégető, biztató csatakiáltásában és a *Sol Invictus* hübrisében; az Istentől és embertől való elidegenedés új formáiban; a megannyi módon életünket befolyásoló, egymásnak feszülő ellentétes irányok időszakában; a kilátástalanság, a magány, az oly sokféleképpen megragadott értékrelativizmus korában; egy *exkultúrálódó*,<sup>2</sup> társadalmi integráló erejét elvesztő keresztyén-ségben, amit manapság *post* jelzővel illetnek; a kiüresedés és elhallgatás néma csendjében; az önmagunk felett való bábáskodásában; a lélek megannyi sötét éjszakájában; Isten, de sokkal inkább az ember elrejttségében (*homo absconditus*); a birtoklás vágyától űzött, de megragadni egyre kevesebbet képes térvesztésben; a *'zengő érc és pengő cimbalom'*<sup>3</sup> disszonanciájában nem tehetünk egyebet, mint a címbe egymás mellé rendelt fogalmak nyomán és a mostani körülményeinkben, ebben a rendkívüli nehéz és gyorsan változó helyzetben megpróbálunk a lehető legnagyobb intellektuális becsületességre történő törekvéssel, a legfontosabb kérdéssel szembenézni (Bonhoeffer nyomán is)<sup>4</sup>: *mit jelent nekünk Krisztus ma*.

Megkerülhetetlen ez a drámaian egyszerűnek látszó kérdés, amely nem csupán hermeneutikai kulcsot adhat a kezünkbe, hanem sokkal többet: olyan hitvallásos és egzisztenciális bizonyosságot, amelyet többek között – teológiai hozzáállásunkat még most is meghatározóan – Paul Tillich azonosított, aki szerint a teológiáról és hitről tudományosan gondolkodó embert csak akkor lehet valóban teológusnak nevezni, ha ő maga nem kívülről, hanem belülről, hitben élő személyként, az úgynevezett *teológiai körön* belül kutatja a vallásos kijelentések értelmét és igazságát.<sup>5</sup> Tillich ezt a végső meghatározottságot végső (meg)adottságként (*ultimate concern*) is nevezi, amelynek alapvető sajátja, hogy felénk kerekedik, amikor éppen mi akarjuk birtokolni.<sup>6</sup> Ezzel összhangban segíthet bennünket a római katolikus David Tracy meghatározása is, mely szerint a teológus az Isten mindenén átható valóságát Jézus Krisztus személyén és munkáján, eseményén keresztül ragadja meg. Ő egyszerre Isten és ember, aki így saját személyes lehetőségeit legbiztosabban meghatározó és megjelenítő.<sup>7</sup> Tracy itt olyan módszertani meghatározottságra utal, amelyben Jézus Krisztus személyének és eseményének kölcsönös kapcsolatban (*korreláció*) és párbeszédben (*dialógus*) kell lennie a teológus szituációjával és az általa vizsgált problémakör nehézségeivel. Az egyetemes igazság így felfedezhetővé válik a partikulárisban, vagy megfordítva, az igazság töredékei (*tükör által, homályosan*) az egyetemes igazság felé mutatnak a részlegesben. Egy olyan kettősségről van szó, amelyet a skolasztikus teológia úgy ragadott meg, hogy a lényeg (*essentia, quidditas*) bárminemű dologban egyszerre jelent *pozitív* tartalmat és *negatív* korlátot, míg el nem jutunk a *színről színre történő látásig*<sup>8</sup> (*visio Dei beatifica*).

### 'Philosophia est ancilla theologiae', avagy a fáklyavívő szolgálólány, aki megelőzi úrnőjét (Kant)<sup>9</sup>

Amennyiben a teológiai (protestáns) gondolkodást végtelenen, pólusokban látjuk csupán, akkor olyan ellentétekbe is

ütközhetünk, amelyekben a szélsőségek csupán egymás kárára oldhatók fel. Gondolkodásunk olyan alapvető különbségeit kell szem előtt tartanunk, amelyben a megismerés különbözőségeiről van szó. A teológiai megismerés ebben egy saját kategória. Ezt mindennél nyilvánvalóbban szükséges tudatosítani, a felvilágosodás óta még inkább, hogy a kompetenciahatárok semmi esetre se keveredjenek össze kibogozhatatlanul.

A felvilágosodás nagy és sokárnyalátú korszakának kérdésfeltevései ma is velünk vannak, ettől a mai modernség utáni időszakunkat sem tudjuk elvonatkoztatni. A felvilágosodás (végtelen) racionalista agnoszticizmusa és természet-teológiai deizmusa a leginkább szembetűnő. Az *empirikus* evidenciák a megismerés olyan alapjait képezik, amelyek a megismerő szubjektum tapasztalatától függenek (D. Hume). Isten létét egy ilyen empirizmus nem kezeli evidenciaként többé a világban. Ismeretlen idegenné válik Isten. A felvilágosodás forradalmibb (francia forradalom) lelkiületének meghatározó elemei között van a rációnak a keresztyén hittel szembeni oly mértékű felértékelése, hogy ennek következtében az évezredes hitet babonassággal azonosították, és szembetűnő jellegzetesség lett az antiklerikalizmus is (enciklopedisták). Részint e folyamatok eredményeképpen a szabadság és autoritás az individuum és az intézmény felfogásában és gyakorlatában, valamint a mérték vonatkozásában is egyaránt radikálisan újszerű meghatározottságot jelentettek.

Az úgynevezett 'keresztyén nyugat' számára ez a nóvum a szekularizáció kezdetét jelentette, amely kérdésfelvetések özönével jelentős próbatétel elé állította a későbbi teológiákon belül is a keresztyén tradíciót. A hit és az ész problémaköre újra napirendre került, bizonyos skolasztikus módszertani vonásokat is megőrizve és így, a szekularizáció hatására tulajdonképpen a valóság érzékelésében az autonóm rációnak olyan elsőbbsége lett, amelyben nemcsak az evilági tudás kérdéseire tudott vagy próbált meg válaszokat találni, hanem illetékesnek érezte magát a végső teológiai kérdésekre vonatkozó állásfoglalásokat illetően is. Isten kijelentéseinek kontrolljává teszi az emberi rációt, és ezzel egyben abszolutizálja is az emberi megismerő képességet. A keresztyénységben a személyes életünkben gondviselő Isten képe teljesen elhalványodott, ennek következtében a vallásháborúkba és az ortodoxiával vívott száraz dogmatikai vitákba belefáradt protestantizmus is inkább vált fogékonyra a természettudományos racionális gondolkodásra. Döntő változást a kanti fordulat jelentette a keresztyén-ség számára is, amelyben a vallás egyenlővé vált a moralitással, legjobb esetben is annak apriori tényezője lett, hosszú ideig meghatározva a teológiai útkereséseket (Schleiermacher, Hegel-újjászületése, liberális teológia képviselői).

A felvilágosodás döntő mértékű, nagy paradigmaváltása a teológiai gondolkodásban is sok szempontból új szemléletet jelentett, amelynek megkerülhetetlen jelentősége volt, hogy mennyire és mennyiben képes józanul szembesülni a változásokkal. Ennek tudatosítása alapján volt és van meg (minden időszakban) az evangélium megőrzésének az esélye. Az a számos útkeresés (teológiai historizmus, *genitivusos* teológiák, *anonim* keresztyéniséget hirdető irányzatok stb.), amely a zsákutcák kudarcaitól sem mentes, az apologetika megannyi formája mutat rá arra a küzdelemre, amelyben a felvilágosodás által feltett kérdések leginkább válasz nélkül maradtak. Különösen is jellemző ez arra a dialektikus teológiai irányultságra, amely megtagadta e kérdések létjogosultságát. A zavarba ejtően sok irányzaton belül, amely a valóság vallásos értelmezésére tett kísérlet volt csupán, egy egyre határozottabb irányú

visszarendeződés is elindult, amely számos lényegi kérdésben ugyan jelentős különbségeket látott, de egy dologban közös nevezőn állt: abban, hogy nem földi perspektívákból akarnak a mennyországokra vonatkozó megértést, nem a vallásos ember tapasztalatát kell a középpontba állítani, hanem abból az az egyetlen alaphoz lehet és kell elindulni, amely – Pál szerint – egyetlenként adatott az egyháznak.

Ebben az összetettségben, de az egyetlen alapra építve, a bevezetőben felvázolt elkötelezettséggel igyekszünk néhány szemponttal hozzájárulni a szabadság, mérték és közösség teológiai megértéséhez.

### 'Azért, ha a Fiú megszabadít titeket, valóban szabadok lesztek'<sup>10</sup>

A szabadság fogalmának teológiai értelmét sok tekintetben nehezebbre esik a szabadságéseményképeinkhez láncolt szabadságtól elvonatkoztatni. Az *eleutheira* a görög ókortól napjainkig olyan érték, amely a látószögek sokféleségében megkerülhetetlenül, lényegét meghatározóan, mégis szinte beláthatatlanul széles értelmezési tartományban van jelen, különösen is a nyugati civilizáció életében. Ezek a meghatározások lehetnek fizikai természetű, politikai, filozófiai vagy szociológiai megközelítések. Értékelhetjük minden ember alapvető adottságaként (Rousseau), vagy éppen olyan negatív irányultságként is, ahogyan Sartre beszélt róla: *minden ember szabadságra van kárhoztatva*. A determinizmus felől nézve a szabadság főként abszolutizált formája csupán illúzió.

A szabadságfogalmat feloszthatjuk külső (cselekedetek) és belső (gondolatok), vagy éppen pozitív (*szabadság valamire*) és negatív (*szabadság valamitől*) kategóriákra.<sup>11</sup> Szinte végeláthatatlan lenne a sora azoknak a politika-filozófiai megközelítéseknek, ha a kérdéskört csak a 17. századi polgárosodástól próbálnánk meg bemutatni, amelyek az emberi jogokkal és a demokráciával kombinálva, a társadalmi szerződések különböző formái szerint alakultak (*Hegel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*). A '*szabadság, egyenlőség és testvériség*' (*Emberi és polgári jogok nyilatkozata 1789.*) fő irányt jelölő perspektívája alighanem végtelenül látszik az elmúlt több mint kétszáz év történelmének labirintusában.

A modern és azután következő korunk *szabadság* fogalma – *prima facie* – minden korábbinál hangsúlyosabban, gyakorlatilag normatív elemként feltételezi a szabadság egyetemes, elidegeníthetetlen és oszthatatlan voltát. Ez az irányultság pedig sajátosan jelenik meg a *szabadság és uralom*, a *másik ember fölötti hatalom* viszonyában. Nem lehet szabad az, aki egy másik embernek ura. A szabadság elidegeníthetetlen eszményéből következően a szabadság nem lehet mások fölött gyakorolt uralom függvénye, sőt az én szabadságomnak össze kell férni mindenki más szabadságával. Ebből következik, hogy a szabadság(ok) nem állhat(nak) sokaságban, hanem egységes és oszthatatlan.

A mai komplex társadalmakban, az értékvalasztás megannyi, szinte már összeegyeztethetetlen szintjei közepette (a különböző társadalmi csoportok nem ugyanazt tartják érvényesnek és helyesnek) a szabadság csak akkor lehet egyenlő és egyetemes, amde semleges, ha olyan függetlenséget tart fő meghatározójának, amelyben az én szabadságom addig terjedhet, amíg azzal a másik ember szabadságát nem korlátozom. A maximális cselekvési szféra biztonságos fenntartása a cél, amelyben az egyén korlátozás nélkül követheti tetszőleges

céljait, de csak akkor, ha nem sérti meg mások hasonló szabadságát. Amennyiben az *ellenállások* tényétől (*omnia contra omnes*) nem kívánunk eltekinteni, akkor ebben a ma sokféle-képpen megélt és sokszor számonkérésünket meghatározó illúzióban, a másik ember – legtöbbször esetben – mint (fő)akadály jelenik meg a függetlenségünkben megélt vélt szabadságunk gyakorlásában.

Minden elvi, illuzórikus, de a modern idők kétségkívül nemes törekvése mellett a szabadság fogalom ilyen következménye arra is figyelmeztethet, hogy a mi szabadságéseményünkért vívott ádáz harc egy *sziszifuszi* küzdelem: mindig meg-megújuló kísérletezés, hogy megannyi partikuláris korlátot és igazságtalanságot kiküszöböljünk, és így egyre közelebb kerüljünk a szabadság eszményének földi édenéhez, amely éppen törekvéseinknek köszönhetően távolodik el ilyen módon tőlünk; így az elkeserítő végeredmény mégis csak az marad, hogy egyre inkább magunkra hagyatottak vagyunk az újabb és újabb megvalósíthatatlan tartalmakkal. Ennek a kilátástalanságnak éppen az egyik legkézenfekvőbb hiánya, hogy jóformán mozgósítható erőforrás nélkül maradunk önmagunk véges szubjektivitásában, ahol a törekény, korlátozott és magára maradt független (*értéksemleges*) értelmünk, de egész egzisztenciánk is önmagunk sírjává lesz. Úgy is tűnhet, hogy (megromlott) világunk fennmaradása, *Thanatoszt is lebilincselő* leleményességünk ellenére is, az elkerülhetetlen büntetés nyomorúságában és kilátástalan küzdelmében, az emberi teljesítő képességünk határaival történő minduntalan szembesülésben ragadható meg csupán.

A keresztyén teológia és azon belül is a protestáns (református) megközelítés minden csábítóan radikális individualizmus-sal és egyéb szélsőségeivel együtt is, amikor a szabadság fogalmáról beszél, akkor az előbbieken felvázoltakkal ellentétes következtetésre jut. Hitvallásaink meggyőződése, hogy a szabadság nem a függetlenségben ragadható meg (*'nem a magunkéi vagyunk'*<sup>12</sup>), amely elhatárol és elválaszt a másik embertől és Istentől, hanem az egymáshoz tartozásban. Olyan szabadságról, felszabadításról van itt szó, amelyben az élet-halál vonatkozásaiban közösek lehetnek az útjaink Istennel és az embertársainkkal. Ez pedig csakis, egyedül és mindent kizárólag azért lehet így, mert ezt a szabadságot a szabad Isten választotta számunkra az ő Egyszülött Fiában, az Úr Jézus Krisztusban.

Jézus Krisztusban minden isteni jótétemény összefoglalása áll előttünk, ahogyan erre a Heidelbergi Káté is több ponton rámutat. Az ember valósága egy köztes állapotban van az életet és halált illetően. A Heidelbergi Káté *consolatio*ra helyezett hangsúlya már önmagában is egy olyan élethelyzet megragadásával áll szemben, amelyre és amelyhez képest az evangélium üzenete örömmel, a szabadtítás, a szabadság Jó híre (*euangelion*) lesz, ahol Isten a cselekvője, alanya ennek a szabadtításnak.

Ennek következménye az ember egy és tökéletes üdvössége, a bűnbocsánat hirdetése, valamint Isten igénye a mi életünkre. Az így elnyert felszabadult élet, amely a szolgálatra, a küldetésre való felszabadításban az elsődleges feladatot abban találja meg, hogy Isten általunk dicsérettessék<sup>13</sup>, majd ezt követi, hogy a „felebarátainkat is megnyerjük a Krisztusnak”<sup>14</sup>. Így az életünk *eszkatologikus peremén*, az élet-halál – szabadság-szolgaság metszéspontjában történik meg a döntés: az ítélet a *létről* és *nemlétről* (az ember létének, testének és lelkének teljes megsemmisülése<sup>15</sup>); Ebben az élet-halál helyzetben ad vigasztalást az evangélium. A Káté a vigasztalás centrumába helyezi: *Jézus*



*Krisztusnak tulajdona vagyok.* Minden következmény ezen a tényen alapszik. Jézus Krisztus tulajdonának lenni minden fenntartás nélkül. Ő a cselekvő alany. Az ő léte, tette és egyedisége az alap. Alapja a teremtésnek<sup>16</sup> az egyháznak<sup>17</sup>, az áldozatnak és az elégtételnek<sup>18</sup>, az egy igaz Istenről való beszédünknek<sup>19</sup> és az üdvösségünknek<sup>20</sup>.

Az én hűséges megváltómnak, Jézus Krisztus tulajdonának lenni annyit tesz, hogy hozzá tartozom. *Létem középpontja és lényege rajtam kívül van.* Ez olyan alapja ennek a határhelyzetnek, melyben a *léteben megragadott létező* előtt egy új eredet áll, és a lét egyszerre megnyílik a struktúrák absztrakt és személytelen viszonyába zárt létezése előtt. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az ember kilép a „törvény szolgaságából”, hiszen meghívása a szabadságra szól<sup>21</sup>. Éppen ez az alapja annak a csodálatos és misztikus tapasztalásnak, ami távolról sem idegen a világ megélésének emberi rendjétől, hiszen az *Egészen Más* jelenik meg az evilági struktúra meghatározott töréspontjában, és válik olyan ütközési- vagy metszésponttá, ami szembehelyezkedik a sokféleképpen tipizált világunk *megfelelés-rendjének* logikájával, megannyi kilátástalan szabadságeszme megvalósításával.

A keresztyén teológia a kereszthalál és keresztség közötti párhuzam eszkatologikus eseményeként írja le ezt a megszabadított szabadságot, a szabadságunkat. Erre utal a Káté 70. kérdés-felelete is, amikor a Szentlélektől való megújítást és a Krisztus tagjaivá szentelést a bűnnek való meghalással fűzi egybe. Pál apostol így ír erről: „*Vagy nem tudjátok, hogy akik Jézus Krisztusban megkeresztelkedtünk, az ő halálában kereszttelkedtünk meg? A keresztségben ugyanis eltemetkedtünk Krisztussal együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsőségéből feltámadt a halálból, úgy mi is új életre keljünk... a régi ember bennünk azért feszített vele együtt keresztre, hogy a bűnös test elpusztuljon, hogy ne szolgáljon többé a bűnnek. Aki meghalt, megszabadult a bűntől. Ha Krisztussal együtt meghaltunk, hisszük, hogy vele együtt élünk is.*”<sup>22</sup> Az „első Ádámmal” Krisztus mint „második” vagy „új Ádám” áll itt szemben, s kereszthalálával a „régierő ember” hal meg, hogy feltámadásával „új ember” szülessék, aki már nem a bűnre válaszoló törvény, hanem a kegyelem jegyében áll. „*Mindenki, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi ember megszűnt, valami új valósult meg.*”<sup>23</sup> Az eszkatológia olyan nyelve ez, melyben az újjászületés által a létezés eredeti, teremtésben meghatározott lényege valósul meg; Isten szabadsága a mi szabadságunk és szabadításunk kizárólagos előfeltétele lesz.

Kálvinnal további aspektusok is kidomboríthatók, amelyek immáron a szabadság fogalmának teológiai meghatározását elválaszthatatlanul kötik össze Isten szabadításával, a nekünk ígért és adott Krisztusban való üdvösséggel.

Nem hagyható figyelmen kívül, írja Kálvin, hogy mi Krisztusban (*en Christo*) lettünk örökbefogadott gyermekei Istennek: „*Krisztus által vagyunk Isten fiai, szabadon és bizalommal kiálthatjuk: Abbá, Atyám!*”<sup>24</sup> Krisztus adventjében a hit által minden eddiginél jobban megnyílik az út Isten mint Atya felé.<sup>25</sup> Isten Atyasága csodálatos metafora arra nézve, hogy megérthessük, ki is Isten a megváltásunkban. Félelem helyett így a bizalom felé mozdulhat el az életünk. Mindezeket túl azonban, amikor a kálvini értelmezésben vizsgáljuk az örökbefogadás tanítását, akkor kitűnik, hogy Kálvin kétséget kizáróan egyedül Krisztusban látja meg ezt a köteléket: „*olyan kötelék, amellyel az Isten atyai kegyességéből magához fűz minket.*”<sup>26</sup> Kálvin értelmezése így Jézus Krisztus közbenjárói tisztét megnyitja a lehető legteljesebb következtetések irányá-

ba, ami tulajdonképpen a mi megváltott életünket és a Lélek általi Istenben való részesedésünket jelentheti. Az Istenben részesedés fókusza a megváltásban a Krisztussal való közösségben van, amelyet a keresztyén ember egzisztenciájának legfőbb alapjává tesz Kálvin, megalapozva ezzel a keresztyén spiritualitás *unio mystica cum Christo* gondolatát. Az ember olyannyira részesévé válik, hogy „*saját testébe oltván minket, nemcsak az ő összes javainak, hanem a saját javainak a részesévé is tesz bennünket.*”<sup>27</sup> A Krisztussal való csodálatos közösség (*unio mystica*) nem csupán hozzátartozást jelent, nem csak a hozzá fűződő „szövetségkapcsolatról” és az ebből fakadó Krisztus-követésről van szó, Kálvin a Szentírás alapján „*egy testté olvadásról*”<sup>28</sup> beszél. „*Erre vonatkozik az a szent viszony is, amely által testté lettünk az ő testéből és csonttá az ő csontjaiból [Ef 5, 30] és teljesen egyekké ő vele.*”<sup>29</sup>

## A mérték illúziója és a szeretet értékének krisztusi értelme

Szinte már a gondolatok és a nyelvben kifejezhető irányok aszketizmusára lenne szükség akkor, amikor a mérték (*norma, normális*) és az érték témakörét érintjük. Többek között a mérték fogalmának vonatkozásánál az állandóság és változás olyan dilemmája előtt is állunk, amely feloldhatatlan ellentétekben, paradoxonokban ragadható meg csupán. A változásokkal teli világban (történetileg, kulturálisan, politikailag, szociológiai, egyháztársadalmilag stb.), a degradáció és progresszió pulzáló feszültségében, érzelmeinkben, indulatainkban és subjektív preferenciáinkon át az értékek relativizmusához jutunk.

A norma az érték, vagy az érték lesz normává? Az, ami értékes, lehet nem normális, ami pedig normális, az lehet érték-telen? Manapság úgy tűnhet, hogy a mértéket, amely társadalmi értelemben vett norma, éppen az értékhiány jellemzi. A norma leírja vagy előírja, hogy mi a normális? Amennyiben előírja, akkor az ennek történő megfelelés olyan diktátummá válik, amely mindig az emberi kreativitás és autonómia ellensége lesz. Az ilyen konformitás különösen is negatív értelemben utópisztikus (*Huxley és Orwell* megfestett világa).<sup>30</sup>

A modernizáció (tőkeképződés, a pénzforrások mozgósítása, központi hatalmak kialakulása, nemzeti identitások, szabadságjogok, urbanizáció stb.) azt is jelenti ebben a tekintetben, hogy az értékek és normák szekularizációja és pluralizmusa ment végbe.<sup>31</sup> *Sőt, a posztmodern időszak (varázstalanított világ*<sup>32</sup> és a *pszichés alvilágnak* történő kiszolgáltatottság<sup>33</sup>) egyik legjellemzőbb emberiséget érintő metafizikai jellemzője az *eljelentéktelenedés*. Meghatározóvá vált az egyéni élet ener-vált tudata, lelkiiségének kiüresedése, a tudás megannyi bizonytalansága, a természet mérték-telen pusztítása, az emberiség jövőt érintő teljes bizonytalansága, amolyan karkai és becketti életérzés.<sup>34</sup>

A korábbi morális és szellemi hagyomány gyakorlatilag felbomlott, aminek ára egyfajta világméretű káosz és tudathasadás az értékek vonatkozásában is. Mai időkunkban az alapok-nélküliségben, a relativizmus közepete és a sok szempontból megüresített kontextusban hatványozottan kerül előtérbe az a tapasztalati igény, amely a dolgok jelentésének szükségességére irányulnak, utat törve az értékek felé. Ezek az okok egyre nyilvánvalóbbá válnak a spiritualitás iránti fokozódó érdeklődésben is. Felületesen szemlélve a helyzetet könnyen juthatnánk arra a következtetésre, hogy ebben a krízishelyzetben a misszió tekintetében az egyházak is jelentős

előnyre tehetnek szert. A vallások, különösen a keresztyénség, egy olyan szilárd világszemlélet alapjainak a fontosságát feltételezik, amelynek fő narratívája a kezdetektől egészen a világ végéig ontológiai értelemben is megalapozza és egyetemes érvénnyel tölti meg ezt a szemléletet. Sőt, a jövőre nézve olyan reménységet hordoz, amely eszkatológiai beteljesedéssel ajándékozza meg az egyéni és közösségi törekvéseket és elkötelezettséget. A keresztyénséget lényegileg szinte lehetetlen összeegyeztetni a posztmodernitás kényes érzékenységével. Ezzel ellentétben a nem vallási alapokon kifejlődő spiritualitás jól megfér ezzel a túlérzékenységgel éppen azért, mert fő elemeit teljes mértékben az egyén kívánságainak megfelelően privatizálja, a fogyasztói társadalomból jövő elvárásokkal összhangban. Olyan gyakorlatot tesz lehetővé, amelynek hátterében nem szükségesek a tanbeli megfontolások, amelyek így nem követelnek meg morális autoritást azon túl, ami az egyén tudata számára elfogadható, amihez nem feltétlenül szükségesek az emberi kapcsolatok vagy a szociális felelősség kialakítása, és végül, ami bármikor megváltoztatható, amikor úgy tűnik, hogy már nem megfelelően működik. Olyan elkötelezettségről van itt szó, amely nagyon sajátos értelemben ad valamifajta állandóságot. Alkotóelemeire nézve pedig az egyik oldalon a szubjektivitáson alapuló személyes megerősítésből táplálkozik, a másik oldalon pedig egy olyasfajta kozmikus objektivitásba vetett meggyőződésből tevődik össze, ami bármikor könnyen megkerülhető egy újfajta spiritualitással.

Legújabb századunk összképhez tartozik az a realitás is, amelyet az úgynevezett *hálózati társadalom* ért el (ennek leglátványosabb formája a *globalizáció*), gyakran a cél (*telos*) nélküli sok irányú *gyorsulásával*, felerősítve így a korábbi folyamatokat. Mindeközben az egyik leglátványosabb elem a *térneküliség*<sup>35</sup> a dezintegráció folyamataiban, amelyben, ha kell, a névtelenséget és arctalanságot is biztosítva, az értékek vákuum helyzetbe kerülését erősítik.<sup>36</sup> Ennek egyik kézzelfogható hatása, hogy társadalmi szerepeinkben, az események sorrendjének teljes szétesésében, az egyidejűség örökös dermesztő átmenetiségében, mondhatni szinte teljes magányosságban az *univerzum* (*kozmosz*) peremén<sup>37</sup> rekedünk.

Ez az állapot úgy is illusztrálható, mintha látogatába érkezünk volna a *Varázshegy*<sup>38</sup> *davosi szanatóriumába*, a halálraítéltség eseménytelenségének egyhangúságába. Ebben a szívdermesztő unalomban és elfásultságunkban elveszítjük érdeklődésünket az idő múlása iránt. Életkedvünket és életünket visszatartjuk. *'Az egyik nap olyan, mint a másik' életérzésének kitörhetetlen fogságában, olyan peremlétben állomásozunk, ahol önkéntelenül is arra várunk, hogy 'sötét szobánk' apeironából*<sup>39</sup> *szülessen meg legújabb (szép) új világunk, ami valószínűleg most sem lesz képes meghaladni képzeletünk világát*<sup>40</sup>; *és önerőnkől arra sem futja majd, hogy megérezve és megértve a kozmikus összefüggéseket, életünkre vetítsük az örökkévalóság képmását.*<sup>41</sup>

A keresztyénség, alapvető irányultsága szerint, nem ennek a (mostani) világnak (is) a normájához (*szkéma*) kíván hasonlulni, sőt visszautasítja azt, és az értelem megújulásával Krisztushoz akar méltóvá lenni.<sup>42</sup> A keresztyénség norma alatt nem a *társadalmi valóságot* értette, amely soha nem lehet isteni, metafizikai és örök. Éppen ezért a norma és értékek kérdéskörének feszültséggel teli folyamatában a vallások és világnézetek demonopolizálásának végeredménye ugyancsak ambivalens. Egyszerre feltételez szabadságot és felszabadítást a tudatos választásra a tekintélynek történő engedelmesség helyett, ugyanakkor egyfajta *anómiás rettegésben*<sup>43</sup> végtelenül el is

bizonytalaníthat az orientációvesztés közepette, amelyben minden szabadságtörekvésünk egyszerre szerte illan az irracionálisban. Vályi Nagy Ervin a szív működéséhez hasonlítja ezt a folyamatot: „a *sistolé* és *diastolé*, a szív összehúzódása és elernyedése. A *krízis*, a régiek leépülése, a széthullás nem katasztrófa, hanem ugyanolyan szükséges momentum, mint az integráció. A mai értékválság, érték-vákuum megint egyszer olyan történelmi helyzetté válhat, amelyben végbe mehet az új értékorientált integráció – feltéve, ha ezt nem pusztán egy olyan közvélemény és nyilvánosság teremti meg, amely az embert elsősorban nem fogyasztónak és a fogyasztás mennyiségi-minőségében üdvözülőnek tekintik...”<sup>44</sup>

Az egyetlen érték és mérték, az *alpok megrendülésének* idejében is csak Jézus Krisztus lehet, akiben és aki által, valódi keresztyén realizmussal, minden enervált törekvésünk és cselekvésünk ellenére is, az Örökké Maradandóval<sup>45</sup> lehet közösségünk. Ebben a széttöredeztségben az egyetlen összetartó hatalom maga Krisztus, aki miatt és aki által vállalhatjuk kritikus helyzetünket és benne a krízisben lévő állapotunkat, mert annak minden gyengeségében (sőt, *contra nos*) az Isten állhat referenciapontként, aki velünk van, *Immanuel*. Egy olyan sajátos hitvallásos helyzetben állás ez, amelynek alapjait – mindent megelőzően és mindent meghaladóan – az *inkarnáció* határozza meg. Az inkarnáción keresztül szólít meg Isten az ő Igéjében személyes és történeti értelemben is, amiről az egyház teológiája vallja, hogy isteni és emberi. Okkal szól így „a magasságos és felséges, aki örökké lakozik, és akinek neve szent: Magasságban és szépségben lakom, de a megrontottal és alázasatos szívűvel is, hogy megelevenítsem az alázasatosok lelkét, és megelevenítsem a megtörték szívét”<sup>46</sup>.

Az ő valósága, isteni és emberi, adhatja a *szívnek az életet* (*sistolé* és *diastolé*), azt a dinamikát, amely a cselekvés értékrendjének Istentől jövő kizárólagos éltetője. Ez pedig nem más, mint a szeretet, mint minden szituáció alapvető érték (etika) meghatározója („*ama et fac quod vis*” – *Augusztinus*). A szeretet teológiai fogalmának értékekre vonatkozó néhány szempontjával mélyíthetjük el a fentebb vázoltak sajátos összefüggéseit arra a *cselekvés-értékre* vonatkozóan, amely a Krisztusban maradásunkból<sup>47</sup> következhet.

A Heidelbergi Káté tanítása nemcsak a Krisztus-történet üzenetét közvetíti, hanem ahhoz a jézusi tanításhoz is ragaszkodik, amelynek summája a *szeretet parancsához* érkezik el.<sup>48</sup> Kulcsfontosságúnak érezhetjük a törvény summáját a jézusi megfogalmazás szerint. A szeretet fogalma adott esetben csak a struktúráteremtő törvényfogalommal áll szemben. Ebben a vonatkozásban a szeretet nemcsak a vallási élet, hanem az emberi élet egészének a szabályozására törekszik. Szabályozza a házasságot, a rokon kapcsolatokat, a magántulajdont, a kereskedelmet, a földművelést és az igazságszolgáltatást. Nemcsak a vallási törvényfogalom kategóriáját jelenti, hanem az *ethoszt* is. Egy *jó élet* mércéje, amelynek alapján eldönthető, ki mit szolgált meg, kinek mi jár érdemei szerint. Ez a kérdés csak egy adott struktúrán belül lesz az igazságosság alapkérdése, és csak a struktúrán belüli ember vonatkozásában dönthető el. Ezen a ponton, a kívül és a belül határpontján izzik fel a törvény és a szeretet vitája. Amennyiben azonban, Gerhard von Raddal egyetértve, meglátjuk a parancsolatok és a szövetség közötti szoros kapcsolatot, akkor nyilvánvalóvá lesz, hogy a parancsolatokkal Jahve az életre és halálra vonatkozó döntésekkel való szembesülést tárja népe elé. Annak ellenére, hogy Jahve a parancsolatok alapján döntést vár népétől, a parancsolatok semmi esetre sem voltak előfeltételei a szövetségnek,

mintha a szövetség hatálybalépése függvénye lenne az Izrael által tanúsított engedelmességnek. Éppen az ellenkezőjéről van szó. A szövetség megkötetik, és ezzel Izrael meghallja a parancsolatok kijelentését.<sup>49</sup> A *szeretet fogalma* (*charitas* és *agapé*) itt egy sokkal mélyebb megértést kíván. Nem redukálható olyan partikuláris érzelmi kötődésre, ami a személyek meghatározott köréhez kapcsolódik. Ricoeur szimbólumelmélete mutat rá, hogy Jézus a partikuláris érzelmi kötődést feltételező szeretettel az *agapé*nek egy másik szimbolikus jelentésére is utal, kihasználva a szeretet szimbolikus jelentésében rejlő többletet. Ebben az értelmezésben egyetemessé tehető a szeretet, amiben túlmutat a pusztá érzelmi kötődésen. Világosan látjuk ezt Pálnál.

Szükséges itt megjegyeznünk, hogy mai korunk egyértelműsége törekvő modernitása szerint: ha a szabadság – egyenlőség – testvériség jelszavaiból a testvériségbe illeszti be az *agapé*t, akkor pusztán alapvető emberi szolidaritásviszonyként kezeli, és így éppen a fogalomnak ezzel a bizonyos többletjelentésével nem tud mit kezdeni. Mai korunk személytelenebb és egyértelműbb struktúrakialakításában a testvériség fogalma akaratlanul is a háttérbe szorul, és kezelhetetlenné válik. A szeretet egyetemes érvényű kategóriája hordozza a *kegyelem ökonómiáját*, és abban a pillanatban, amikor a gyakorlatot érinti, a *túláradás logikáját tanúsítja* – ahogyan Ricoeur mutat erre rá.<sup>50</sup> Ebből érthető meg Jézus új szeretet-parancsának az összevetése a régivel szemben („Hallottátok a parancsot: Szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek, szeressétek ellenségeiteket.”<sup>51</sup>) Az előbbi értelmezés fényében itt Jézus az ellenség szeretete alatt nem egy pozitív érzelmi kötődésről beszél, hanem annak kitágított jelentéstartományában sokkal inkább arról, hogy lépünk túl az ellenség-barát megkülönböztetésen. A régi parancs sem arra szólít fel, hogy érzelmileg kötődjék barátomhoz, és érzelmileg szembeforduljak ellenséggel, hanem arra, hogy a baráttal barátként, az ellenséggel pedig ellenségként, azaz igazságosan járjak el, így az új parancs sem pusztán érzelmi követelményt állít eléink. Ez azt jelentené, hogy a szeretet parancsa nem ejt zavarba többé? Szó sincs róla. Megrendít és kikökölt a szó szoros értelmében, hiszen nem kevesebbet követel, mint hogy hasonlóan Mennyei Atyánkhöz, a Szentháromság egy Istenhez, aki „fölkelti napját jókra is, gonoszokra is”, én is lépek ki a kölcsönös elismerésnek abból a struktúrájából, amit a hétköznapi etika *megfeleléslogikája* irányít. A kilépéssel, a struktúra elhagyásával a szeretet parancsa egy tágabb kontextusra utal, s csak azzal együtt válik érthetővé: a zsidó–keresztény gondolkodás eszkatologikus vonulata, mely megváltást ígér ettől a világtól. Ennek a gondolkörnek az érvényesülését láthatjuk a Káté 113-115. kérdésfeleleteiben. Krisztus az, aki megtanítja nekünk a törvény lényegét. A Krisztusban való Isten-közelítés nyitja fel az ember számára a lehetőséget, hogy az Isten oldalára álljon.<sup>52</sup> Buber szavaival élve a szeretet az Én – Te között történik. Aki ebben a szeretetben áll, és innen szemléli a világot, annak számára az emberek kibontakoznak a világ nyüzsgéséből, a jók és rosszak, az okosak és ostobák, a szépek és csúnyák világából, és a személytelenségből a legvalóságosabb személyesség lesz. Nem ennek a világnak a kölcsönös elismerési viszonyokban rögzített mércéje szerint, hanem az eredendően megnyíló létet megragadva a Krisztus tulajdonaként. Az átmenetiség mai élménye, különösen is a Krisztus-történetben, az *egészében vett létező* felnyílásának a tapasztalatát jelenti. Az ember szeretne túllépni önmagán, szeretne átbucskázni a fején, mert tudja, hogy nem az, ami. A döntő pont azonban mégis az átmenetiség tapasztala-

lathoz kapcsolódó közösségben (*communitas*) ragadható meg. A státusokban és szerepekben, jogokban és kötelezettségekben tárgyiasult elismerési viszonyok felbomlásával az átkelő nem a semmibe lép, hanem olyan alapvető szolidaritásviszony tagjaként ismerheti fel magát, mint a *léteben megragadott létező, a Krisztusban létező*. A Heidelbergi Káté az Isten igéjére tett hangsúlypontokkal tanítja, hogy a legalapvetőbb szolidaritásviszony egyik legtisztább formája a Krisztusban meghaltak és újjászületettek szeretetközössége, ahol „*mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk*”.

## Közösség – szeretet – szolidaritás

A rövid bevezetőben a *közösség* mai fogalmát árnyaló néhány tendenciára kívánunk csupán rámutatni, amelyek jelzésértékükkel felhívhatják a figyelmet azokra változásokra, amelyekkel a mai teológiai gondolkodásnak is érdemes szembeállnia.

A mostani folyamatokat nem szakíthatjuk el a huszadik század második felének létfilozófiáitól (Jaspers, Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel, Hussler, Buber), amelyeknek közvetlen szellemtörténeti előzményei Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche és Bergson munkásságában jelentek meg legnagyobb erővel. A második világháború utáni időszak egzisztencialista bölcselete ugyanis jóformán teljes mértékben szakított a tizenkilencedik századi pozitívista emberképpel és ezzel együtt a pozitívista racionalista felfogások egyszálú, szűkítő értelmezéseivel. A racionalista és idealista emberkép helyett az ember konkrét személyes és világban való jelenlétét vizsgálják, amelynek alapélménye az a feloldhatatlan tragikum, amely a leginkább a létezés *szorongásában ragadható meg*. Ennek az *újszerű megközelítésnek az egyik legszembe-tűnőbb példáját adja élénk Heidegger a *Lét és Idő* című munkájában, ahol a *létre történő rákérdezésnek* kell elsőbbséget adnunk az egészben vett létező és a legmagasabb létező (Isten) vizsgálódással szemben. Az ember van ugyanis abban a helyzetben, aki a saját létezését, ha homályosan is, de megértheti mint *jelenvalót*.<sup>53</sup>*

Ehhez járult hozzá az értékvalasztások csendes forradalmaként a *posztindusztrializmus* sokrétűen ható fordulata a nyugati társadalmak életében, amely alapvető hatással volt a társadalom szerkezetére a gazdasági viszonyokról történő folyamatos leválással, amelyet leginkább a *posztmaterializmus társadalmi állapota jellemez*. Ez a folyamat azokon a területeken volt a legjellemzőbb, amelyek egykor a kapitalizmus szellemének kibontakozását segítő protestáns etika hatása alatt álltak. A szolgáltatások és az életminőség megjobbítása került a fókuszba. A közösség érzése egyfelől a még meglevő (poszt)kapitalista kereteken belül az ökológiai értékek, a környezetvédelem, a kreativitás alternatívái felé mozdult el, másfelől a fölösleges dolgokra irányuló szükségletek kielégítését vette célba. Ezzel szemben Közép- és Kelet-Európa társadalmi még semmiképpen sem a posztindusztriális kapitalizmus fordulatának a társadalmi, a régió alulfejlettsége következtében a tőkefelhalmozás és elsősorban a gazdasági értelemben vett életminőség javítása a cél. Ezzel párhuzamosan ezekben az országokban még közösségi értelemben is meghatározó a társadalmi diskurzus, a közügyeket meglehetősen nagy publicitás jellemzi, ugyanakkor számos tekintetben érezhető erodáló hatása annak is, ami a tömegkultúra következménye és a nyugati társadalmi folyamatok kényszerű egyvelege. Ebben a nyugati és a kelet-európai



társadalmakat jellemző divergens helyzetben a posztmodern hatások több tekintetben közösen érvényesülő hatásáról beszélhetünk, amely az *anarchiának* egészen új formáit hívja életre a hierarchiaellenességben, tekintélyellenességben, a decentralizáció folyamataiban, a föderativitás megélésében.<sup>54</sup>

A fentebb vázolt folyamatokban sajátos helyet foglal el az úgynevezett posztmodern fordulat, amely nem csak az egyénre, de a közösségre *nézve* is egy olyan tudatállapotot feltételez, amely igyekszik mindent a *jobb kedély* állapota érdekében megragadni, mivel most már szembetűnő az a kudarcc, hogy nem sikerült az ember heroikus vállalkozása, hogy a világot otthonossá tegye a maga számára.

A modernitásnak azzal az öntudatával szembe kell néznünk, amely elsősorban a minden *totalitáriussal* szembeni küzdelmet képviseli. Összességében ez a *bizalmatlansághoz, elidegenedéshez* vezetett. A huszadik század utolsó évtizedeiben megrendült a jóléti államba és az emberi fejlődés lehetőségébe vetett hit. A társadalmi fejlődés bizonytalanná vált, az optimizmus szertefoszlott, a nagy átfogó témák helyett a rész témák kerültek előtérbe, a célok helyett az összefüggések, a ráció bizonyosságával szemben a relativizmus, az egyetemes kreativitás helyett a személyiség sebeinek terápiás gyógyítása a hangsúlyos.<sup>55</sup>

A posztmodern szerint nincsenek egyetemes igazságok, nem érvényesek a *nagy narratívák*, a nagy igazságok voltaképpen csak nyelvi játékok (wittgensteini értelemben), nincsenek kritériumok, amelyek alapján az igazság eldönthető lenne. A kérdés szinte már ironikusan így tehető fel: Vajon nem tekinthető-e önmaga is egy nagy elbeszélésnek a metanarratívával szembeni általános bizalmatlanság?

Tulajdonképpen a huszadik században mindent meghatározó *én (self)* hangsúlya mára az *elveszett énként (loss of the self)* definiálható csupán. Ez olyan gyökeres változást jelent a társadalom és közösségeinek különböző színterein, ami alapvetően új szellemi és kulturális orientációt jelent, és legfőképpen az *anti-racionalizmus* kultuszát hívja életre. Ebben az új állapotban álló modern szubjektum legfőbb jellemzője a *decentralizáltság* és a *fragmentáltság*.<sup>56</sup>

Megkérdőjeleződik a sorsunk és a bennünket körülvevő tárgyak feletti kontroll képessége, ami sokkal inkább a tárgyak és a konstruált struktúrák tértörését és emberek feletti kontrollját hívja életre.<sup>57</sup> Mindez olyan összevisszaságot hoz létre az objektum és szubjektum viszonyában, amelyben gyakorlatilag a tárgy uralkodik az alany felett, és amelyben az emberi lét óhatatlanul is eltárgyasul, megszüntetve ezzel az ember szent és kiváltságos természetét (sőt, már úgy is tűnhet, hogy a fogyasztó terméké válik).

Mindeközben a választás illúziójának és csapdájának fogságába esett ember a valahová tartozás élményét nem a beleszületés élményeként dolgozza fel, hanem a választás sokféle lehetőségeként. Identitását így nem egy, hanem egyszerre több közösséghez való tartozás révén éri el, létrehozva így a hagyományos tértől és időtől független *globális*, állandóan változó közösséghez tartozást. Ebben a hálózatban pedig az individuum önmagát a több közösséghez tartozás szerint határozza meg, így csupán csak egy kimerevített pillanatban (vagy a változások sebességével) definiálható, hogy ki is ő valójában.

Összességében, a fenti árnyalatok alapján megállapítható, hogy *közösség* fogalmunk jelentős mértékben átformálódik. Egyfelől a fogyasztás irányának nem kívánt folyamataival határozható meg, másfelől a *globalizációnak* olyan új jelenségeivel is számolnunk kell, amely szerint például a számítógé-

pes kommunikációs eszközök által létrehozott virtuális térben már nem szorulunk a közösség tagjainak fizikai közelségére, így a valósággal való szembesülés sok esetben akár minden realitást nélkülözővé is lehet. Könnyen eljuthatunk így a *nomádok* olyan legújabb virtuális közösségéhez, amelyben a hagyományos közösségi meghatározók (felkészültségek, élmények, attitűdök, tapasztalatok és nézetek) teljesen fellazulnak, átértékelődnek vagy éppen eltűnnek, és merőben új társadalom- és nyilvánosságelméleti szempontok szerint érvényesülnek.

A közösségről szóló protestáns teológiai gondolkodásunk és az attól elválaszthatatlan egyházközösségeink belső élete sem mentes az egymást kioltó teremtő és romboló folyamatoktól, amelyek olyan átmenetiséget jelentenek, amelyek sokkal inkább egy labirintusként írhatók le, semmint valamilyen világos iránymeghatározásként. Mindez egyre inkább egy néma társadalomhoz kezd vezetni, amelyben az őszinteség, a hitelesség és a kreativitás hiánya talán a legfájdóbb, és aminek nyilvánvaló következménye az identitásvesztés. Ugyanakkor azt is tudatosítanunk érdemes, hogy az Istentől és egymástól történő *elidegenedés* a bűn következményében nem végzetes.

Közösségeink felbomlásával, gyülekezeteink elnéptelenedésével találkozunk. Megkerülhetetlen kérdések jönnek a felszínre, amelyek aggodalmat és kétségeket ébreszthetnek bennünk. Az egyháztársadalmi mozgásokat értékelő elemzésekben<sup>58</sup> és az azok alapján születő következtetésekben óhatatlanul is a korunkat meghatározó, megváltozó piaci szemlélet lehet befolyással, legyen szó a növekedésről vagy az elnéptelenedésről. Az értékelésekben nemegyszer jutunk ahhoz a dilemmához is, hogy az a „portéka”, amelyet az egyház kínál, mennyire versenyképes a vallások sokszor igen silány piacán.<sup>59</sup> Lehet, hogy új piacokra van szükségünk, ahol teret nyerhetünk, és az ott talált feladatok akár egyházi feladatként is eladhatók még? A hitelességnek, a korszerűségnek, a racionalitásnak, az identitásnak, a szervezetnek, az egyházvezetésnek, a vallás- és egyházszociológiának, a tradíciónak, a kegyességnek, a missziói stratégiáknak, az intézményesülésnek vagy éppen a helyes üzenet megfogalmazásának a dilemmáival szembesülünk. Következtéseinkben mégis nagyon nehezen tudunk azzal a vállalkozó-vásárló-orientált szemlélettel szakítani, legyenek megfogalmazásaink bármennyire is óvatosak vagy éppen ügyesek, hogy az egyháztagság létszámának csökkenése végső soron arra hívja fel a figyelmet, hogy amit ma az egyház kínál, legyen szó bármilyen piacról is, arra egyre kevésbé találunk „vásárlóközönséget”. A számok és statisztikák tendenciái szinte megkérdőjelezhetetlenül igazolják ezt a szemléletet. Az egyház, amennyiben egyre inkább behajszolja magát, akkor különösen is vesztesre áll ebben a versenyben. A megoldás, ha a piac logikáját követjük, egyszerű. Meg kell találni azt az árucikket, ami újból vonzóvá tesz bennünket. Nem kis erőfeszítéseket teszünk azért, hogy elvesztett híveinket így nyerjük vissza, vagy újakkal pótoljuk. Meglehetősen idegennek és ridegnek hangzik ennek a vállalkozói szemléletű modellnek az egyházban való alkalmazása, mégis minden tiltakozásunk és elutasításunk ellenére is, ha őszintén szembesülünk a realitással, akkor ennek megannyi formájával találkozhatunk a nyugati keresztyénség mindennapjaiban, és akár a Magyarországi Református Egyház életében is.

Ezeknek a folyamatoknak a következményeként szinte elkerülhetetlen az ekkleziológiának az a redukcionista megközelítése, amely az egyház évezredek történetének összefüggéseiben a mártírságot (a szó eredeti jelentésének értelmében: tanúságtétel) helyezi előtérbe, a vállalkozótermészetű szemlé-

letekkel szemben. Ez mindig a hűség és a valamilyen értelemben vett sikerorientáltság problémáját hívja életre. Elvileg kérdésen felül álló, hogy téves az a megközelítés, amely a keresztyén értékrend és az ekkleziológia dilemmáinak megoldását egy piacorientált modellnek az összefüggéseiben értékeli. Nehezen kerülhető meg azonban az a tényszerűség is, amely szerint ha az emberek nem képesek bármilyen oknál fogva azonosulni egy egyházzal, egy adott gyülekezet missziójával és üzenetével, akkor beindulnak azok a romboló folyamatok, amelyek az egyháztagság létszámára sorsdöntően hatással lesznek. Az egyházközösségeink zsugorodásában pedig csak az aratás Ura képes arra, hogy a hűségeseket megkülönböztesse a hűtlenektől, ami megkerülhetetlen bármilyen stratégiai megfontolásnál, mint ami a folyamatot igyekszik megfékezni vagy megfordítani. A szinte feloldhatatlannak látszó helyzetben egy lehetséges irány az, amikor az egyház nemegyszer, önmaboló vagy bármely más okból is, lehetőségeinek beszűkülésével és kilátástalanságával szembesülve, felismeri azt a kritikus pillanatot, amelyben elhívásának alapvető tételei megkerülhetetlené válnak.

Ezekben a felismerésekben az Isten és ember oly sok módon megkülönböztethető valósága kapcsolatba hozható. Ennek gazdagsága pedig éppen abban van, hogy saját identitásunk nem feloldódik, hanem fokozódik a Krisztusban. Az Istenben való részesedés olyan alapja az Isten és ember közösségének, *koinoniának*, amelynek közvetlen forrása az emberi élet Krisztusban történő részesedése. Isten Krisztusban teljesen részesévé vált a mi emberi valóságunknak, mert csak így részesedhetünk emberként az Isten valóságában a Szentlélek által. Az Istenben való részesedésünk emberi létünk teremtésben kapott valóságához vezet vissza a *koinoniában* rejlő kölcsönösségre alapozva. A mai ember függetlenségre törekvő énjé oldódik fel ebben a bensőséges közösségben, a *participatio Christi*ben. A keresztyén élet hivatása és küldetése ebben a *koinonia*-lelkiségben teljesebbé válik, és nyerheti vissza hiteles hangját, visszautasítva ezzel korunk individualista spiritualitást is privatizáló tendenciáit, ami egyházi valóságunkat is számtalan módon köti gúzsba. <sup>60</sup>

Kálvin a Krisztusban részesedés tanával ad értelmet a keresztyén antropológiának, annak, hogy mit jelent embernek lenni, mit jelent Istennel és egymással közösségben lenni.

Az ekkleziológiára nézve ennek felbecsülhetetlen értéke van. Az egyház közösségében teljesebbé válik az *adoptatio*ban nyert krisztusi identitásunk, amelyet a Szentlélek munkája és hatalma éltet. Az egyház hite és lelkiismerete így az új élet közössége a Krisztusban.

„Krisztus Úgy közölte önmagát és minden javát veled, hogy a tied legyen minden, ami az övé, hogy testének tagjává legyél, teljesen eggyé válj övele, ezért igazsága eltörli bűneidet, szabadítása eltörli kárhoztatásodat, és teljes méltóságával közbenjár, hogy méltatlanságod ne kerüljön Isten szeme elé. Így van ez: nem illik elválasztani Krisztust tőlünk, sem minket tőle, hanem két kézzel meg kell ragadni azt a közösséget, amely összekapcsol minket és őt.”<sup>61</sup>

Az emberi szabadság teljessége áll előttünk Kálvin gondolataiban, ami nem az individualitásunkra utalást jelent, hanem arra mutat rá, aki feltárja igaz (teremtett) mivoltunkat, identitásunkat. Minél inkább megéltük ezt egymásra nézve a Krisztusban, annál nagyobb mértékben leszünk részesei a

Szentháromság egy Isten *koinoniájának*. Ebben a *koinoniában* így nem másról van szó, mint abban a folyamatban való részesedésről, amelyben Isten és az ember közös, folyamatos története bontakozik ki *Isten alászállásában, Jézus Krisztusban történő hozzánk érkezésében és az ő felemeltetésében*. Az egész keresztyén élet ennek az alászállásnak és felemeltetésnek a Krisztusban megélt valósága. Az egyház ennek a kegyelemnek a jele, ami Isten kegyelmét és szeretetét hivatott kifejezni. Kifejezi azonban Isten önfeltárukozásában az ő sebezhetőségét is, a világ Isten elleni haragjában, az istentagadásban és istenárulásban. Éppen ezért az egyház ebben az értelemben a keresztre is mutató jel, ami Isten szeretetét teszi nyilvánvalóvá az ő teremtett világa számára.

## Szabadság – érték – közösség – az egyház küldetésében

A korábbi témakörök szempontjainak összefüggésében különösen is meghatározó úgy tekinteni az egyházra, mint a kegyelem helyére. Az egyházban számottevő kérdésként merült<sup>62</sup> és merülhet fel az egyház *jelként* való megközelítése. Eberhard Jüngel az egyház teljes valóságát olyan jelként fogja fel, amely Isten kegyelmének az elfogadása és színtere.<sup>63</sup> Jüngel Luthernek a Mt 28 alapján megírt prédikációjára utal vissza, ahol Luther a legbűnösebbnek a keresztyén egyházat tartja (*peccatrix maxima*). Jüngel finoman árnyalja és értelmezi a lutheri megállapítást, amikor arra irányítja a figyelmünket, hogy az egyház nem saját egzisztenciáját illetően a legbűnösebb, szembehelyezkedve egzisztenciájának azokkal a meghatározásaival, amelyeket az egyház jelzőiként tartunk számon: egy, szent, egyetemes, apostoli. Az egyház éppen abból a szempontból bűnös tagjaira nézve, hogy ők éppen így igazolják vissza azt, aki megbocsát. Ebből következően a bűnbocsánat hirdetése elhívásunk és küldetésünk alapja. Itt válhat nyilvánvalóvá, hogy az egyház Istent hirdeti-e, vagy bármilyen félreértésből magát reprezentálja. Jüngel nyilvánvalóan érzékelteti azt a protestáns dilemmát is, hogy amennyiben az egyházat jelként fogjuk fel, akkor az mindig magában hordozhatja a bálványimádás veszélyét. Az egyház jelként való megközelítésében Jüngel leginkább az önmegvalósítás veszélyére kíván rámutatni a jelenlegi társadalmi viszonyokban.<sup>64</sup> Az egyház mint jel a jüngeli megközelítésben önmagát jelenlegi empirikus valóságától megkülönböztethetően (paradoxon, ironia) Istenre mutat, aki Jézus Krisztusban megbocsátott az embernek, és az a közösség, aki a hit egységében összegyülekezik az Isten tiszteletére, ezt tudatosan felvállalt küldetésésként teszi. Ezen a ponton válik lényegessé, Kálvin nyomán is, a Szentháromság Istenben történő részesedés a Lélek munkájaképpen Jézus Krisztusban.

Ebben a részesedésben a kegyelemnek olyan erőtere nyílnak meg az egyház jelene számára, amelyben hagyhatjuk magunkat megérinteni, sőt megsebezni, mert a szeretetnek (*agapé*) olyan megnyilvánulása alatt állhatunk, amelyben részt merünk venni a másik ember életében (*szolidaritás*), ahogyan Isten velünk való közösségében is részesül a mi életünkkel.

A hívők közössége megértheti, a történelemben és a társadalomban, az Istentől nyert kegyelmet. Mindazt, amit jól vagy rosszul tesz, az erre a kegyelemre történő válaszában, abban a történelmi és látható valóságban viszi véghez, amiben az egyház él. Amennyiben megtapasztaljuk (ebben a mostani szemlélődésünk fogalmain keresztül is: *szabadság, mérték, közösség*) a gyengeségeinket, a szenvedést, a vajúdat, az éltető

ellentéket: a *halált* és a *feltámadást*, akkor szavahihető tanúivá is válhatunk Isten (halál felett aratott) győzelmének, Isten Uralmának és mindezek felett: *Isten dicsőségének*.

Füsti-Molnár Szilveszter

#### JEGYZETEK

- 1 'Ejfelben győzni fogsz' – A legenda szerint Konstantinus a Milvius hidi csta (312) előestéjén, álmában keresztet látott az égen, és ezeket a szavakat hallotta.
- 2 Az exkultúráció ellentéte az inkultúráció fogalma, a hit beépülése a kultúrába.
- 3 Biblia, Kálvin János Kiadó, 2012. (továbbiakban a hivatkozás: *könyv, fejezet, vers*), 1Kor 13,1.
- 4 D. Bonhoeffer: *Börtönlevelek*, Harmat Kiadó, Budapest, 2016.
- 5 Paul Tillich: *Rendszerez Teológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996., 27–32
- 6 Ezt Tillich a Deut 6,4-5-tel azonosítja („Halld Izráel: az Úr, a mi Istenünk, egy Úr! Szeressed azért az Urat, a te Istenedet teljes szivedből, teljes lelkedből és teljes erődből.”). Ez a meghatározottság feltétlen és független minden külső vagy belső körülménytől.
- 7 Chalres E Winquist, *Analogy, Apology, and the Imaginative Pluralism of Davis Tracy*, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 56 No. 4. (Summer 1988), 307-319
- 8 1Kor 13,12.
- 9 Szűcs Ferenc: *Tükör által*, Théma Protestáns Tanulmányi Kör, Budapest, 2004., 75-84., 75-84, 77.
- 10 Jn 8,36
- 11 I. Berlin: *The Two Concept of Liberty*, University of Oxford, 1969, 1. és 2. fejezet.
- 12 Heidelbergi Káté (továbbiakban: HK), 1. kérdés-felelet, (továbbiakban: k. f.)
- 13 HK 86., 99., 102., 128. k. f.
- 14 HK 86. k. f.
- 15 57. k. f.
- 16 HK 26. k. f.
- 17 HK 54. k. f.
- 18 HK 61. 66-67., 80. k. f.
- 19 HK 25., 94., 95. 117. k. f.
- 20 HK 29-30. k. f.
- 21 Gal 4, 5; 5, 3.
- 22 Róm 6, 4 - 8.
- 23 2Kor 5,17 - 8.
- 24 Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere I.–II.* (továbbiakban: *Inst.*), Pápa, 1909., 2.14.5
- 25 Inst. 3.2.30
- 26 Inst. 3.2.32
- 27 Inst. 3.2.24
- 28 Inst. 3. 2. 24
- 29 Inst. 3.1 3.
- 30 Vályi Nagy Ervin: *Minden idők peremén*, Európai Protestáns Szabadegyetem, Basel / Budapest, 1993., 186-194,
- 31 Habermas, J. (1998): *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Fordította Nyizsnyánszky Ferenc és Zoltai Dénes. Helikon Kiadó, Budapest 1998.,
- 32 Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Fordította Józsa Zoltán, Lissauer zoltán és Somlai Péter, Gondolat, Budapest 1982. 137-138.
- 33 Jung, C.G.: *Az ember és szimbólumai*. Fordította Matolcsi Ágnes, Göncöl Kiadó, Budapest (é.n.), 94.
- 34 J. F. Lyotard: *A posztmodern állapot*, in: Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot, Jürgen Habermas, J. F. Lyotard, Richard Roty tanulmányai*, Századvég kiadó, Budapest, 1993., 7-146.
- 35 Jó példa lehet erre az internet, hiszen minden internettel összekötött pont ugyanott van: mindenhol és sehol.
- 36 Paul Tillich: *The Shaking of the Foundations*, Scribner, 1948.
- 37 Castells, M. (2005): *A hálózati társadalom kialakulása*. Fordította Rohonyi András. Gondolat Kiadó, Budapest, 2005., 596.
- 38 Thomas Mann, *Varázshegy*, Európa Könyvkiadó, 1960.
- 39 Anaximandrosz kozmológiája (Kr. e. 6. században) szerint minden létező a világ őselvére, a meghatározhatatlanra és határtalanra (*apeiron*) vezethető vissza. Az örök törvény szerint az *apeiron*ból mindig újabb és újabb világok jönnek létre. vö.: William Keith Chambers Guthrie (2000). *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press., 2000., 83.
- 40 Schopenhauer, A világ mint akarat és képzet
- 41 Safranski,R.: *Nietzsche. Szellemi életrajz*, Fordította Györffy Miklós. Európa Kiadó, Budapest, 2002.,
- 42 Róm12,2
- 43 Berger, P. – Luckmann, P. :*The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge.*, New York, Doubleday 1966. 34-46.
- 44 Vályi Nagy Ervin, Minden idők peremén, Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem , Basel/Budapest, 1993, 181-194, 191.
- 45 Zsid 13, 8
- 46 Ézs 57, 15
- 47 Jn 15, 4
- 48 HK 4. vagy a 83. k. f.
- 49 Gerhard Von Rad: *Az Ószövetség teológiája*. Osiris, 2000. I. 158–159.
- 50 Paul Ricoeur: *Liebe und Gerechtigkeit.*, Tübingen, 1990. Ld. még: Paul Ricoeur: *Nyelv, szimbólum és értelmezés*. Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete I (Ikonológia és Műértelmezés 3.)*. Szeged, 1987, 179–198.
- 51 Mt 5,43
- 52 HK 113. k. f.
- 53 M. Heidegger: *Lét és idő*, Osiris, Budapest, 2007.
- 54 Gyurgyák János, Posztindusztrializmus és posztmaterializmus: új társadalmi mozgalmak a posztmodern korszakban *Anarchizmus*, Századvég Kiadó, 1991.
- 55 Vitányi I. – Sági M., *Kreativitás és zene*, Akadémiai Kiadó, 2003., Budapest, 56.
- 56 F. Jameson: *A posztmodern, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája*, Józsvöveg Műhely Kiadó, Budapest, 1997.
- 57 J. Baudrillard.: *A rossz transzparenciája*, Balassi Kiadó, 1997., Budapest.
- 58 Hámori Ádám: Református esélyek és kilátások, *Confessio – a Magyarországi Református Egyház Figyelője*, 35. évf. 4. sz. 2011, 6–25.
- 59 Hámori Ádám: *i.m.* 18-23.
- 60 J. Canlis: *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*, Duke University, The Divinity School, Durham, 2010., 248-250.; ld. még Canlis kiemelésében: „[...] Így, amikor az apostoloknak ezt mondja: 'elmegyek az Atyához, mert az én Atyám nagyobb nálam', nem másdrangú isteni mivoltot tulajdonít magának, mintha örök lényege tekintetében alább való volna az atyánál, hanem a mennyei dicsőség birtokában, a híveket akarja részeseivé tenni e dicsőségnek. [...] Kétségtelenül azért szállt alá hozzánk Krisztus, hogy minket az Atyához emelve egyben magához is fel-emeljen, hiszen ő az Atyával egy”; (*Inst. 1.13.26*)
- 61 Inst. 3.2.24
- 62 Cyprianus az egyház egységét olyan jelnek látta, mint amiben Krisztus és Isten egyetlensége jut kifejezésre. (Ld. CYPRIA, *Epistle „to the People, Concerning Five Schismatic Prebyters of the Faction of Felicissimus”* in Alexander Roberts, James Donaldson (eds.): *The Ante Nicene Fathers*, Garand Rapids, Eerdmans, 1981, 5: 318. Luther az egyházat Isten egyetlen igaz szentségének (signa sacramentalia) a jeleként látta, mint ami az emberiségben megnyilvánuló isteni cselekvésre mutat.
- 63 Eberhard Jüngel, „*The Church as Sacrament*”, in Theological Essays, szerk.: J. B. Webster; Edinburgh: T. & T. Clarck, 1989, 191-213.
- 64 Eberhard Jüngel, „*The Church as Sacrament*”, in Theological Essays, szerk.: J. B. Webster; Edinburgh: T. & T. Clarck, 1989, 210.

## Etikai aspektus

A szabadság fogalmát ezerféleképpen meghatározhatjuk. A mai ember, ahogyan a filozófia már évszázadok óta a függet-



lenség az autonómia élményében ragadja meg. Egyik tanítványom így fogalmazott: a szabadság azt jelenti, hogy mindentől és mindenkitől független vagyok. Csakhogy ezt az űrben szárgoldó foton sem mondhatja el magáról, tehát megvalósíthatatlan. Az ember a szabadságát a környezetével kölcsönhatásban, kapcsolatban, relációban tapasztalja. A szabadságfogalom, a függetlenség és kényszermentesség értelmében csak negatív szabadságfogalomként értelmezhető, tehát elégtelen. A szabadság pozitív értelemben a filozófusok szerint az egyén önmegvalósításának lehetőségét garantálja közösségi szinten (T. H. Green). Ennek keresztülviteléhez a közösség kényszerrel is alkalmazhat. „Az egyesek akarata, még ha az összes partikuláris individuuum akaratairól volna is szó (*volonté de tous*), nem léphet szembe legitím módon a többség akarata által konstituált, a közösség érdekét megjelenítő általános akarral (*volonté générale*). Ennek az egész közösség fennmaradása a tétje, ezért az önmaga individualitását fenntartani kívánó egyén kényszeríthető rá, hogy az állampolgári lét „igazi” szabadsága értelmében szabad legyen” – állítja J. J. Rousseau (Boros Gábor: Filozófia. Akadémiai Kiadó, 2007, 808, 938).

### A döntés szabadsága

Mások a szabadságot a döntés szabadságában ragadják meg, a választás lehetőségében, amikor „a fontolgató öntudat a ráható indítékok közt értékbeli sorrendet alakít ki, azt választja, ami szellemi mivoltának leginkább megfelel. Ha a ráható indítékok közül a legnemesebbet választotta, szabadnak érzi magát” (Dr. Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam, 1985, 281.). Ahhoz pedig, hogy egy döntés jó legyen – mondja a filozófia – a jó ismerete szükséges, valamint a jó szándéka (I. Kant). A döntési szabadság háttérben az akarat szabadsága áll. De vajon van-e az embernek szabad akarata, és ha van, tudja-e jó döntések meghozatalára használni?

### Az akarat szabadsága

Jóval a reformáció előtt is vitát váltott ki a szabad akarat kérdése, s vele az ember felelősségének kérdése, hiszen ha minden döntésünk a szabadságunk megnyilvánulása, akkor minden ilyen megnyilvánulásért felelősséggel tartozunk. Pelagius a szabad akarat túlhangsúlyozásával az embert mindenben felelőssé tette saját üdvössége megszerzése tekintetében. Vele szemben Augustinus tehetetlennek látta az embert arra, hogy az üdvösségéért aktívan cselekedjen, ezért Krisztusra nézve, az Ő megváltására és benne Isten kegyelmére építette fel az ember üdvösségét. Az Isten az embert jónak, „jó akaratúnak” teremtette. „Tehát a jóakarata Isten alkotása, hiszen ezzel együtt teremtette meg az embert” (Szent Ágoston: *Isten városáról*. III. Kairosz Kiadó, Budapest, 2006, 228). Ez a jóakarata vált az engedetlenség következtében rosszakarattá, majd pedig a rosszakarat, rossz cselekedeteket indukált. Ezt a megromlott természetet az ember nem tudja helyreállítani, csakis Alkotója állíthatja helyre. „Az akaratbeli elhatározás akkor szabad valóban, amikor nem a bűnök és vétkek szolgálatában áll. Isten ilyen akaratot adott, ámde azt az ember saját bűne következtében elveszítette. S csak az tudja visszaadni, aki azt adta. Ezért mondja az Igazság: „Ha a Fiú megszabadít titeket, akkor valóban szabadok lesztek” (Szent Ágoston: I. m. 229). Augustinus ezért tagadta az ember „természetes szabadságát”, és szolgá-

ga első és egyetlen okának a belső embert megrontó bűnt nevezte meg (Szent Ágoston: I. m. IV. 241).

### A lelkiismeret szabadsága

A reformátorok mindnyájan foglalkoztak a szabad akarat szabad lelkiismeret problémájával. Luther a reformáció kezdetétől egybekapcsolta a hitet és a szabadságot, mert a szabadság kérdését, ahogyan Augustinus is, egyetlen relációban ragadta meg, ez pedig Isten és ember kapcsolata. Számára egyértelmű az, hogy „egyedül a hit tesz igazgá, azért nyilvánvaló, hogy a belső ember semmiféle külső cselekedettel vagy tevékenységgel egyáltalában nem lehet igazgá, szabaddá vagy üdvözültté” (Pröhle Károly: *Luther Márton négy hitvallása*. A keresztyén ember szabadságáról. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1983, 37). Luther azért kapcsolta össze a hitet és a szabadságot, mert azt vallotta, hogy „a hit Istenhez kötöttségével lelkileg szabaddá tesz mindentől a világon” (Pröhle Károly: I. m. 8). Ebből következik a hitben járó ember jó cselekedete, amelynek mértéke Krisztus. „Odaadom tehát magamat, mintegy Krisztusért embertársamnak, ahogyan Krisztus nekem adja önmagát, és nem fogok tenni ebben az életben semmi mást, mint amiről látom, hogy embertársamnak szükségére, javára és üdvösségére van, minthogy hit által mindenben bővelkedem Krisztusban” (Pröhle Károly: I. m. 60). Luther, ellentétben a humanista Erasmus szabad akarról írt vitáival, azt hangsúlyozza, hogy „a szabad akarat egyedül Istené, mely senkit sem illet meg, egyedül Őt, az isteni Fenséget” (Luther: *A szolgálai akarat*. Luhter Márton de servo arbitrio című teológiai vitairata – 1525. Berzsenyi Dániel Evangélikus Gimnázium (Líceum) kiadása, Sopron, 1996, 45). Luther álláspontja látszólag egyoldalú, hiszen nézete szerint sem az emberben, sem az angyalokban, sem semmilyen teremtményben nem létezik szabad akarat, vagyis az a képesség, amely őt kedvessé tehetné Isten előtt. Nem szabad azonban abba a tévedésbe sem esnünk, hogy egy vitairat erősebb, vagy egyoldalúnak látszó fogalmazását tekintsük Luther végleges álláspontjának. Luther korábban már szolt a keresztyén szabadságról, és megfogalmazta azt, hogy a Krisztusban hívó, magát neki átadó ember felszabadul a jó cselekvésére. Luthert egy ponton azonban bírálhatjuk, ez pedig a Szentlélek vezetésének elhallgatása, holott a keresztyén ember belső vezetése nem azt jelenti, hogy a maga akaratát követi, hanem azt, hogy szabadon átengedi magát Isten lelkének, hogy az Ő világosságában járjon.

Kálvin tanítása közel áll Luther igeértéséhez, de mentesen minden egyoldalúságtól. Három részét említi a keresztyén szabadságnak. Első az, „hogy a hívők lelkiismerete, amikor az Isten előtti megigazulás bizonyosságát keresi, emelkedjék magasan a törvény fölé, és felejtse el a törvény teljes igazságát” (Kálvin János: *Institutio*. III. 19.2.). Nem a törvény igazságát, hanem „Isten irgalmát kell magunkhoz ölelnünk”. A törvény jóra serkenthet, de az Isten ítélőszéke előtt nem hivatkozhat senki a törvényből való igazságára, hanem „ott igazságot egyedül csak Krisztusra hivatkozhat”. Pál apostolt idézi, aki azt mondja: „ha törvény által akartok megigazulni, kiestek a kegyelemből” (Kálvin: I. m. III. 19.3.). Ebből az következik, hogy a keresztyén ember, aki Krisztus által szabaddá lett, nem térhet vissza a törvény átká alá, mert ezzel a megtagadja a Szabadító szabadítását. A második része a szabadságnak, hogy az ember az „Isten iránti derűs engedelmességre” akkor lesz kész, ha már megszabadult Krisztusban. A megszabadult

ember, Isten és az ember iránti szeretetre szabadult fel. Nem a félelem lelkével, hanem a fiúság lelkével. A harmadik része a szabadságunknak a közömbös dolgok szabad kezelése, amely nem kötheti meg a lelkiismeretünket, nem szólhat bele a hitbeli meggyőződésünkbe. Pállal boldognak mondja azt, „aki nem ítéli el magát abban, amit helyesel”, nem szorong akkor, amikor a szabadságából következően döntött. „Azt azonban jegyezzük meg, hogy a keresztyén szabadság minden ízében lelki dolog; ereje teljes egészében arra szolgál, hogy lecsendesítse az Isten előtt rettegő lelkiismeretet, akár a bűnbocsánat felől nyugtalanodik és aggódik, akár azért gyötrődik, hogy vajon tetszenek-e tökéletlen és vétkekkel fertőzött cselekedeteink, akár közömbös dolgokkal való élés kínozza. Éppen ezért fonákul értelmezik a szabadságot azok is, akik bűnös vágyaikat fedezik vele és szabadosan visszaélnék Isten ajándékaival; és azok is, akiknek csak akkor ér valamit, ha élhetnek vele az emberek előtt, és ezért úgy élnek vele, hogy nincsenek tekintettel a gyengébb testvérekre” (Kálvin: I. m. III.19.9). A gyenge hitűnek, vagy a gyermeknek a megbotránkoztatása a keresztyén szabadság által, súlyos véték, hozzátevé azt is, hogy amit viszont szükséges megcselekednünk nem mulaszthatjuk el a botránkozástól való félelem miatt (Vö: Kálvin: I. m. II. 19.13.). Kálvin azt is a tévedések közé sorolja, ha valaki a szabadságának külső bizonyítékát keresi, vagy emberektől való visszaigazolásra vágyakozik. Nem emberek véleménye döntő, hanem az Isten előtti lelkiismereti tisztaság, amely kiteljesíti a szabadságunkat. Mivel keresztyén életünkkel és szabadságunkkal Isten előtt állunk, „minden emberi hatalom alól fel vagyunk mentve” (Kálvin: I. m. III. 19.14). Azt érti ezen Kálvin, hogy a keresztyén szabadság lelki, tehát a lelkiismeret szabadsága nem vethető emberi hatalom önkénye alá. Akik újjászülettek, „akiket Isten Lelke megvilágosított, erős reménységgel s buzgó iparkodással” kíváncsognak és törekednek a fiúságra, az érett, felnőtt keresztyén szabadságra, annak ellenére is, hogy még ebben a testben járunk (Kálvin János: A Római levél magyarázata. MRE Egyetemes Konventjének Kiadása, Budapest, 1954, 167).

A református teológusok később az ember szabadságnak három aspektusát tárgyalják. Az első a teremtésben kapott szabad akarat, amely a jó, Isten szerint való, illetőleg a rossz, a sátán csábítása szerint való cselekedetek között tehetett különbséget. A bűnessel „szabad akaratból szabadult meg az igazságtól, s azóta szabadosa lett az igazságnak és szolgálja a bűnnek” (Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam, 1985, 182). A bűnös utáni szabad akaratban is van vágyódás a jó után, de már nem tudja meghatározni a jó mibenlétét, s általában a saját jólétének munkálásában merül ki ez a szándék. A harmadik aspektus a Krisztusban megtalált szabadság. Krisztus nem a meggyengült akaratot erősíti meg, hanem Szentlelke által újjá szül, újjá teremt. Nem a bűn külső és belső kényszere alapján cselekszik, hanem szíve szerint jár az engedelmesség útján, hogy mint jó fa, jó gyümölcsöt teremjen. A Krisztusban felszabadult emberben Ő munkálja az akarat és a cselekvést is. Aki Őbenne marad az teremhet gyümölcsöt, mert nála nélkül sem cselekedhetünk (Jn 15,5). A *homo renatus*, az újjászületett ember arra használja fel a szabadságát, hogy teremtésbeli rendeltetésének megfelelő életet éljen. A szabad akaratával pedig, amely az embert csak önmaga mértékévé tudja tenni, átadja Istennek, és nem azt akarja, hogy az ő akarata, hanem azt, hogy Isten akarata legyen meg.

A lelkiismeret szabadsága a 18. században túlmélt a szükséges határon. Mindennek mértékévé az embert tette, így a szabadság mértékének is az embert tekintette. Kárhoztatta az

egyházakat azért, mert hiszik Isten létezését, mivel ez a hit szolgáskodásra veti őket, holott szabadnak kellene lenniük. A szabadságot az individuum éli át, a reláció, az emberi kapcsolat pedig csorbítja. Ez a tévút csak azzal nem számol, hogy az ember számára a legnagyobb zsarnok, a szabadsága legfőbb csonkítója nem Isten és nem a másik ember, hanem saját maga. Aki magát teszi minden mértékének, egy kegyetlen zsarnok kényének hálójában vergődik, és lassan fogalma sem lesz arról, hogy mi a szabadság. Az emberek tehát küzdöttek a döntés szabadságáért, ragaszkodtak az akarat és a lelkiismeret szabadságához, de valóságos szabadságot önmagukban nem találtak, csak önmagukon kívül (*extra nos et alienum nobis*) Jézus Krisztusban lelték meg.

## A keresztyén szabadság bibliai és mai értelmezése

A keresztyén szabadság nem felismert szükségyszerűség, amelynek aláveti magát az ember, hanem felismert törvényszerűség, amelynek ismerete szabadabbá teszi. Sokan eljártak már a gondolattal, hogy a középkorból napjainkba pottyant embert milyen meglepetések, „csodák” vennék körül, és a dolgok micsoda félelmet támasztanának benne. Mi azonban természetesnek vesszük a környezetünket, a technikai civilizációt, mert ismerjük a törvényszerűségeit. Nem a szabadságunk elvételének tekintjük azt, hogy mozgólépcső visz le a metróállomásra.

Ha megvizsgáljuk az Ószövetséget, Izraelnek, a kiválasztott nép történetének a meghatározó élménye az egyiptomi szolgáskodásból való szabadulás. „Még gyermek volt Izrael, mikor megszerette, Egyiptomból hívtam ki fiamat” (Hós 11,1). A szabadulás nem fogalom Izrael számára, hanem élmény, Isten szabadító tette. Az Úr kihozta őket, a bilincseik lehullottak. Ez a szabadulás meghatározta Istennek a népéhez való viszonyát. A szabadítás annyira meghatározó, hogy Isten már előre elrendelte a páskavacsora megünneplését. „Legyen ez emléknep a számotokra, és ünnepeljétek meg az Úrnak nemzedékről nemzedékre. Örök rendelkezés az, hogy megünnepeljétek” (2Móz 12,14). „Én az Úr vagyok, a te Istened, aki kihoztalak téged Egyiptom földjéről, a szolgáskodás házából” (2Móz 5,6). Isten jelenléte Izrael életében szabadító tett (2Móz 15,22–25; 16,11–15). Isten szabadító tette a bálványoktól való megszabadítást is jelentette. Az ellenség kezéből való megszabadulás, a csodálatos szabadítás is Isten munkája és nem az emberé (Zsolt 144,10). Isten szabadítása minden mélységből és fogságból megszabadít. „Abban az időben, amikor összegyűjtetek, haza is hozlak benneteket. Bizony, hírnevessé és dicsővé teszlek benneteket a föld minden népe között. Meglátjátok majd, hogy jóra fordítom sorsotokat! – mondja az Úr” (Zof 3,20). Az Ószövetségben a szabadítás mindig konkrét esemény, azonban mégsem mondhatjuk azt, hogy a szabadság fogalma nem létezik. A szabadság azonban nem filozófiai fogalom, hanem személyhez kötődik, mégpedig a Szabadító személyéhez (Josua, szabadítás, megváltás, Jöhosua, Szabadító, Megváltó). A szabadítás, a szabadság tehát nem emberektől, hanem eszközök, esetleg emberi eszközök közbeiktatásával, de mindenkor Isten közvetlen munkájából fakad.

Az Újszövetségben a szabadság (*eleutheria*) az ószövetségi szabadság-váradalom beteljesedése. Nem attól kell immár félni, aki a testet megöli, de a lelket meg nem ölheti (Mt 10,28). Jézus neve már magában hordozza az isteni szabadítást. Jézus

neve az egyetlen név, amely által megtartatunk, amely által üdvözülünk (Mt 10,28). Nem a bilincsek lehullása a szabadság, hanem a Jézus Krisztusban megtapasztalt szabadság jelenti a keresztyén örömet. Ő az egyetlen név, amely által megtartatunk, üdvözülünk, Jézus Krisztus neve (ApCsel 4,12). A keresztyén ember, szabadságra elhívott ember (Gal 5,15).

A keresztyén szabadság, amelyre elhívott minket Krisztus, Isten rendjében tesz bennünket otthonossá, azaz szabaddá. Amikor ebben járunk, nem félelem lelkével járunk, hanem erőnek, szeretetnek és józanságnak lelkével (2Tim 1,7). Az újjászületésből sarjadó keresztyén szabadság naponta szeretné megismerni, mi az „Isten akarata, mi az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes” (Róm 12,1). Naponta kéri azt, hogy legyen meg a Te akaratod, jöjjön el a Te királyi uralmad, országod, és ennek az országnak a rendje. Isten akarata pedig kettős: egyfelől az, „hogy minden ember üdvözüljön, és eljusson az igazság megismerésére” (1Tim 2,4). Tehát a keresztyén egyház léte a világban nem diakóniai, hanem missziói lét. Másfelől Jézus Krisztus parancsolata az, hogy egymást szeressük, mégpedig úgy, ahogyan Ő szeretett minket (Jn 13,34). A keresztyén közösség belső kohéziója ez a szeretet. Természetesen nem szóval történő szeretésről, nem a kedveskedés fortélyairól beszélünk, hanem szeretésről „cselekedetekkel és igazsággal” (1Jn 3,18). A keresztyén közösség belső rendjéhez tartozik a diakónia. Tévedett az egyház akkor, amikor félreértve a belmissziót a templomba járó gyülekezeteket akarta és akarja misszionálni, azokat a hitben járó embereket megtéríteni, akik már megtértek, azokat belül levőkké tenni, aki már belül voltak és a kívülvalókkal szemben diakóniát gyakorolni, szociálisan érzékeny etikai magatartást, amely pedig a gyülekezet belső ügye lett volna. Természetesen nem azoknak az igéknek akarunk ellene mondani, amelyek az ellenség szeretésére buzdítanak. „Ha éhezik, aki gyűlöl téged, adj neki kenyeret, és ha szomjazik, adj neki vizet, mert paraszat gyűjtesz a fejére” (Péld 25,21). Ezt idézi Pál apostol a Római levélben, ahol arra tanítja a gyülekezetet, hogy közülük ne álljon bosszút önmagáért senki, hanem adjon helyet az Úr igazságának (Róm 12,20). Így tett az irgalmas samaritánus, és így tett Ordass Lajos evangélikus püspök, amikor az egyházak akkori legfőbb ellenségét, Horváth János ÁEH elnököt segítette az 1956-os forradalom idején. De ezeknek a cselekedeteknek missziói jellege is volt, és Ordass később sem engedte egyháza szolgálatába beleszólni az államhatalmat, amiért tisztéből ismét elmozdították. Az izzó parázs, amit az ellenség fejére gyűjtöttek, a bűnbánatot segítette elő. Nemes cselekedetnek tekintjük természetesen azt, ahogy a 19. század diakóniai lelkületű keresztyénjei gondozni kezdték a fogyatékosokat, ápolni a betegeket, felemelni a szegényeket. Azonban ez csak abban az esetben fogadható el diakóniának, ha a hitünk esetjzeivel cselekedünk. Az a társadalmi elvárás, amely a keresztyén egyházakat arra kötelezte és kötelezi, hogy misszió nélkül gyakoroljon diakóniát, ahogy 1951-ben a kommunista diktatúra elvárta, mint legfőbbbet az együttműködés lehetőségei közül, nem elfogadható a keresztyének számára. Sajnálatos, hogy erre az elvárásra egy egész teológia épült fel, az úgynevezett diakóniai teológia. Nem véletlen az, hogy ma a Magyarországi Református Egyház a kívülvalókkal szemben társadalmi misszióról beszél és nem diakóniáról. Mert a drogosokkal és alkoholistákkal szemben nem diakóniai feladatunk van, hanem elsőrenden missziói. Azokkal szemben kell gyakorolnunk a diakóniát, akik az egyházon belül szorulnak segítségre. Pál apostol a jeruzsálemi keresztyén közösség szegényei számára rendezett gyűjtést, pedig volt szegény a zsidó közössé-

gekben és másutt is. A keresztyén szociáletikai gondolkodás ott csúszott téves vágányra, amikor azt gondolta, hogy az egész társadalom keresztyén. Azonban ez már régen nincs így. Azt az elvárást pedig, hogy a keresztyének dolga a szociális munka minél hatékonyabb folytatása, anélkül persze, hogy Jézus Krisztusról említést tennének, határozottan el kell utasítanunk.

A keresztyén ember szabad. Szabadságának azonban korlátai vannak. Nem csupán az általános korlátok veszik körül, mint az, hogy a múlt egyéni és kollektív döntései befolyásolják a jelen és a jövő döntéseit, vagy, hogy az ember szabadságát és jogait meghatározza a másik ember szabadsága és a mellé rendelt jogai. Az egyén szabadságát sok esetben felülírja a közösség szabadsága, és a közösség szabadságát is befolyásolja az egyén szabadsága. A szabadság nem lehet ürügy egy önpusztító és rendezetlen életvitelhez (Reuss András: *Az evangéliumi szabadság lutheri, bibliai értelmezése*. Lelkipásztor, 1996/11 melléklete, 17–19).

Az általános korlátokon túl a keresztyén szabadság korlátja a szeretet. A krisztusi szeretet indít arra, hogy nevéből vallást tegyünk az emberek előtt, de ez a szeretet visszatart attól, hogy ítéljünk és válogassunk. A misszió mozgatója mindig a mentő szeretet, amely nem tolerálja azt, hogy egy is elveszen az emberek közül. A krisztusi szeretet cselekszi meg azt, hogy a hitben erőtlent, vagy a hitben gyermeket ne botránkoztassuk meg, mert az irántuk való szeretet korlátozza a közömbös dolgokban egyébként meglévő szabadságot. Ugyanígy a keresztyén szabadság és hálaadás indít arra, hogy a közösségünk esetjei, szegényei ne szenvedjenek szűkséget. A keresztyén szabadság a teremtett világ megóvását tűzi maga elé. A teremtés Isten alkotása, ezért nem az ember szabadságának kiélendő területe. A természet törvényeit nem feladata az embernek megváltoztatni, de feladata önmagára nézve alkalmazni. A szabadságunk korlátja ebben az esetben is a szeretet, Isten alkotó munkájának a megbecsülése.

## Szabadság reménység és felelősség

A keresztyén teológiának, etikának a gondolkodási köre természetesen nem szűkül és nem is szűkülhet be az egyház területére. Az emberiséget érintő globális problémák elkerülhetetlenül megjelentek a keresztyén szociáletikában. Például Arthur Rich, svájci teológus, szociáletikai szempontból vizsgálta meg a piacgazdaságból fakadó gazdaságetikai problémákat, s az arra adható keresztyén választ. Az emberi véleményalkotásnak, a cselekvés lehetőségének négy területét határozta meg, négy dimenziót különböztet meg (Arthur RICH (1984) *Wirtschaftsethik, Grundlagen in theologischer Perspektive*, Gütersloh, Güterloher Verlagshaus, I. 57). Az első az *individuais etikai dimenzió*, amelyben az ember, elhelyezve magát abban a környezetben, amelyben szocializálódott, sajátos értékrendet állít fel az egyéni erkölcsi viszonyulás számára. Ennek szűkebb dimenziója a *személyes vagy perszonális etikai dimenzió*, amelyben a személyes viszony szintjén, napi kapcsolatokban tapasztaljuk az én-te etikai relációjában a cselekvés értékét és értelmét. Ez az egyéni perspektíva azonban mégsem teljesen egyéni, még akkor sem, ha egyéniségünk sajátosságaival felruházva jelenik meg azért, mert olyan közösségi, szociális rendszerek hatnak ránk, amelyeknek befolyását egyénileg képtelenek vagyunk szabályozni. A harmadik, *szociáletikai dimenzió* már feltételezi azt a közösséget, egyházat, amelynek erkölcsi értékeit elfogadjuk. Ebben a dimenzióban megjelenik



a felelősség és felelőtlenség problémája. Ha nem én döntök, ha belekényszerítenek általam nem értett, vagy nem támogatott folyamatokban, mennyiben tartozom felelősséggel azok kimenetelért? Ha a magam szintjén nem mondom és teszem meg azt, amit tehetek, akkor átolthatom-e a felelősséget a makroszinten zajló folyamatok cselekvőire? Ha pedig mindent megteszek egyéni szinten, felelősségre vonhatom-e azokat, akik nézetem szerint veszélybe sodorják a természetes ökoszisztémát, vagy kizsárolják a föld tartalékait? *Rich negyedik dimenzióként a környezet-etikát* nevezi meg, amely arról a felelősségről szól, hogy egyénileg és rendszerszinten megteszünk-e mindent, hogy az a finoman kimunkált természetes rend, amit ajándékba kaptunk, ne hulljon vissza valami kaotikus állapotba, illetőleg az a természettelenes környezet, amelyet a technikai civilizáció teremtett, melléktermékeivel ne veszélyeztesse a teremtett világot, benne az embert.

Az ember biológiai létével teljesen beágyazódik a teremtett világba, ezért ha valaki hittel vallja meg azt, hogy Isten teremtménye, már bizonyos felelőssége van, ha pedig azt is elfogadja, hogy Isten feladatává tette a teremtettség művelését és őrzését, akkor meghatározott felelősséggel bír minden élő iránt. A minden élő közé természetesen be kell sorolni az embertársat is, akinek szeretése a Teremtő alapvető akarata (Mt 22,39). Az isteni törvény nem engedte meg az embernek vagy emberi közösségnek a másik ember felett gyakorolt feltétel nélküli uralmát, ezért minden embert azonos jogok illetnek meg. Rich külön kiemeli a világhoz való igazodás helyett a keresztyén ember *távolságtartását*, amely azt jelenti, hogy sem egyénileg sem közösségeiben *nem szabhatja, igazíthatja magát a világhoz*, hanem Isten akaratát keresi mind az egyéni, mind a közösségi életében (Róm 12,2). Ehhez hozzá kell tennünk, hogy ez a távolságtartás *kritikus távolságtartás* is. A keresztyén embernek, hogy szolidáris maradjon a teremtettséggel, el kell különülnie a teológiai értelemben vett *világtól*. Nem vetheti el ugyanis azt a reménységet, hogy a teljes teremtettség, amely ma „sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését, maga is meg fog szabadulni a romlandóság szolgaságából Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára”, a Krisztusban kapott ígéret alapján „várva a fiúságra, testünk megváltására” (Róm 8,20–23).

A szélsőséges radikalizmust elkerülendő, Rich viszonylagos elfogadást, relatív recepciót enged meg. Ezt mi is elfogadjuk, hiszen Pál apostol sem vetette el azt, „ami igaz, ami tisztességes, ami igazságos, ami tiszta, ami szeretetre méltó, ami jó hírű”, hanem azt mondja, hogy *ha valami nemes és dicséretes*, azt vegye figyelembe a gyülekezet (Fil 4,8). Arra figyelmeztet viszont, hogy mindent vizsgáljunk meg és a jót tartsuk meg (1Thess 5,21). Van tehát egy keresztyén etikai distinkció, az Isten akarata szerint való jó ismerete, amely szemben áll az Isten ítélete szerinti rosszal. A világi rend a maga viszonylagosságával is csak úgy képzelhető és fogadható el, mint Isten gondviselő kegyelmének megjelenése. Rich megemlíti még a *kapcsolatban, relációban maradást*, amely a közösség és az egyén harmóniáját építi, akkor is, ha ellentétek mutatkoznak, egyéni és közösségi érdekek, kötődés és eloldás, alkalmazkodás és ellenállás között (DR. BÉKEFY Lajos – DR. BIRKÁS Antal (Szerk.) (2015) *Napjaink dilemmái. Protestáns válaszok*, Budapest, Barankovics István Alapítvány, 23.).

A második világháború utáni etikai gondolkodás sem a filozófiában, sem a teológiában nem kerülhette el a szabadság új értelmezése mellett a felelősség kérdésének felvetését. A hidegháború, a világ különböző régióiban kirobbant válságok

(Korea, Kuba, Vietnam), az atomfegyver arzenál, amelyet a fegyverkezési verseny kikényszerített, annak kockázatát vetette előre, hogy egy esetleges konfliktus következménye a föld élővilágának részleges vagy teljes elpusztításához vezetne. Ugyanez az időszak hozza el a technika gyors fejlődését, a nyersanyagok és energiahordozók megaméretű kitermelését, amely a tartalékok kiapadásához vezet, mert adott készletből fogyasztva, a növekedésnek elkerülhetetlenül eljutunk a határhoz. Ebből a gyors és nagy mennyiségű felhasználásból következett a melléktermékek felszaporodása, amely a környezet veszélyeztetésével, súlyos, esetleg visszafordíthatatlan károsításával járt és jár együtt.

Mindezek mellett a világ szegényebb régióiban bekövetkezett demográfiai robbanás kiáltó szociális egyenlenségeket, a gazdagok és szegények közötti hatalmas különbségeket tárta fel. Közben a fogyasztói társadalom melléktermékei, kémiai szennyeződések, víz, levegő szennyezése felfestette az ökológiai katasztrófa lehetőségét. Az emberi gondolkodás kettészakadt, a technikai civilizációban töretlenül hívők abban bíztak, hogy a fejlődéssel járó problémákat maga a fejlődés fogja folyamatosan megoldani, a pesszimista, vagy reális szemléletű oldal arra figyelmeztetett, hogy egy-egy probléma megoldása, újabb problémák egész sorát hozza magával.

Hans Jonas 1979-ben tette közzé *A felelősség princípiuma* című könyvét, amelyben arra hívta fel a figyelmet, hogy a földön eddig meglévő elpusztíthatatlannak vélt adottságok, immár nem elpusztíthatatlanok. A jó és rossz cselekvése nem független attól, hogy milyen mértékben gyakorolják, mert a *kumulatív, felhalmozódó cselekvések* az egész föld légkörére, élővilágára hatnak (Hans JONAS (1985) *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/Main, 32). Korábban gyorsan gyógyuló sebei, kimeríthetetlennek vélt tartalékai a földnek, ilyen mértékű károsítás mellett már nem biztos, hogy gyógyulnak, vagy prognosztizálhatóan nem gyógyulnak. Jonas arra is figyelmeztet, hogy bizonyos folyamatok *irreverzibilisek, nem megfordíthatóak. A mesterséges elnyeli, uralja a természetet*, amely a bioszféra önszabályozó képességét teszi tönkre. Ez még akkor is igaz, ha a csernobili katasztrófa helyszínén, a lezárt régióban az ember eltűntével, napjainkra nyüzsgő élővilág jelent meg. A technikai civilizáció uralomra jutásával olyan új élethelyzetben találta magát az emberiség, amely eddig nem volt, s amelyre a régi erkölcsi elvek nem is alkalmazhatók. Jonas ezt a különös helyzetet *erkölcsi vákuumnak* nevezi (Hans JONAS (1985) 22).

A keresztyén erkölcs viszont, amely nem az emberben, hanem az emberen kívül találja meg az igazságot, a megfellebbezhetetlen törvényszerűségeket és az egyetlen jót, ki tudja tölteni ezt az erkölcsi légüres teret. Azzal tudja kitölteni, hogy globális és univerzális értelemben gondolkodik. Az univerzumra nem gondol az Alkotója nélkül, a teremtettségre a Teremtője nélkül. Az élővilágra, és az emberre sem gondol Isten nélkül. Istenre pedig nem gondol a Krisztusban megtapasztalt szabadító szeretete nélkül, amely minden embert bűnbánatra, megtérésre és új életre hív. A keresztyén ember együtt látja a teremtő Istent, a megváltó Istent és a megszentelő Szentlelket az emberrel és a teremtett világgal. Ebből a komplex látásból fakadóan keres megoldást etikai hitvallás megfogalmazva, amely hitből, szabadságból reménységből és felelős szeretetből táplálkozik. Isten nélkül nem tud és nem is akar semmit megoldani, sőt azt látatja, hogy az ilyen megoldások a legjobb szándék mellett is pusztuláshoz vezetnek.

A szekuláris világ heterogén szabadságfogalmával, s az ebből következő önfelelmező mechanizmusokkal a keresztyén etika nem ért és nem érthet egyet. A keresztyén gondolkodás számára nem értelmezhető a szabadság Jézus Krisztus, a Szabadító és Megváltó személye nélkül. Ma a keresztyén szabadságból éppen az következik, hogy felhívjuk mindenki figyelmét a félreértett szabadságra, és a sokféle értelmezésű szabadságból adódó pusztulásra, és az ember ebbéli felelősségére. „Mert ti testvéreim, szabadságra vagytok elhívva; csak a szabadság nehogy ürrügy legyen a testnek, hanem szeretben szolgáljatok egymásnak” (Gal 5,13).

Németh Tamás

#### BIBLIOGRÁFIA

- RUBEN A. ALVES (1971) *A Theology of Human Hope*, Washington, Corpus Books
- GOTTFRIED BACHL (1999) *Eschatologie I.II. Texte zur Theologie*, Graz/Wien/Köln, Styria Kiadó
- Karl BARTH (1959), *Kirchliche Dogmatik IV/3*, Zürich, Evangelischer Verlag AG., Zollikon-Zürich
- DR. BÉKEFY Lajos – DR. BIRKÁS Antal (Szerk.) (2015) *Napjaink dilemmái. Protestáns válaszok*, Budapest, Barankovics István Alapítvány
- DR. BOLYKI János (1998) *Újszövetségi etika*. Budapest, Kálvin Kiadó
- Dietrich BONHOEFFER (2015) *Etika. Útkészítés és bevonulás*, F.: VISKY S. Béla, Kolozsvár, Exit Kiadó
- Günter BORNKAMM (1966) *Paulinische Anakoluthe. In. Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien, Gesammelte Aufsätze*, I. München (BEVTh 16) Kaiser Kiadó (76–92)
- Günter BORNKAMM (1970) Galube und Vernunft bei Paulus. In. *Gesammelte Aufsätze*, II. München (BEVTh 28), Kaiser Kiadó (119–137)
- Martin BUBER (1949) *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich, Manesse Kiadó (magyarul (2006) Haszid történetek, F. RÁCZ Péter, Budapest, Atlantisz)
- Fritz Buri (1987) *Verantwortung übernehmen*, Bern – Tübingen, Paul Haupt – Katzman Kiadó
- Fritz Buri (1981) *Das Problem der Verantwortung bei Hans Jonas und Hans Küng*, ZTh 37 –1981, Basel, Friedrich Reinhard Kiadó
- CSERHÁTI Sándor (1966) *Eschatologia és etika összefüggése*, in. *Lelkipásztor* 41. (1966/5) 285–294
- Jacques ELLUL (1972) *L'espérance oubliée*, Paris, Gallimard).
- FAZAKAS Sándor szerk. (2017) *A protestáns etika kézikönyve*, Budapest, Kálvin és Luther Kiadó
- FAZAKAS Sándor Szerk. (2009) *Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról*, Budapest, Kálvin János Kiadó
- DR. GERÉB Pál (2006), *Barth Károly dogmatikája. Az Egyházi Dogmatika összefoglaló ismertetése*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület
- Helmut GOLLWITZER (1970) *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München, Chr. Kaiser
- Helmut GOLLWITZER (1954) *Die christliche Gemeinde in der politischen Welt*, Tübingen Mohr Kiadó
- Leonard GOPPELT (1992) *Az Újszövetség teológiája I.II.* F.: DR. SZATHMÁRY Sándor, DR. BOLYKI János, Budapest, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya
- Wolfgang HUBER (1990) *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik de Verantwortung*, München, Chr. Kaiser Kiadó
- JÁVOR Benedek Szerk. (2004) *Felelősségünk a teremtett világért. Egyházi dokumentumok az ökológiai válságról*, Budapest, Védegyelet Kiadás
- Hans JONAS (1985) *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/Main (első megjelenése 1979)
- KÁLVIN János (2014), *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559*, I.II. F.: BUZOGÁNY Dezső, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Kálvin Kiadója
- KÁLVIN János (1965) *A Zsidókhöz írt levél magyarázata*, Budapest, MRE Zsinata

- KÁLVIN János (1954) *A Római levél magyarázata*, Budapest, MRE Egyetemes Konvent
- Wilhelm KAMLAH (1969) *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum Futurischen Denken der Neuzeit*, Mannheim, Bibliographische Institut
- Heidelbergi Káté (2013) Budapest, Kálvin János Kiadó
- Ernst KÄSEMANN (1960) *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I.II. Göttingen, Vanderhoeck–Ruprecht Kiadó
- Ernst KÄSEMANN (1980) *An die Römer*, Handbuch zum Neuen Testament 8. Tübingen
- Walter KRECK (1975) *Grundfragen christlicher Ethik*, München, Chr. Kaiser Kiadó
- LUTHER (1996) *A szolgál akarat*, Sopron, Berzsényi Dániel Evangélikus (Líceum) kiadása
- Dr. Christian LINK (2007) *A teremtés teológiája*, F.: SZABÓ Csaba, Nagykovács, Károly Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Kara kiadása
- Wolf Dieter MARSCH (1973) *Philosophie im Schatten Gottes: Bloch, Camus, Fichte, Hegel, H. Marcuse, Schleiermacher*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn
- Jürgen MOLTMANN (2005) *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus (első kiad. 1964)
- Jürgen MOLTMANN (2010) *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus (első kiad. 1984)
- Jürgen MOLTMANN (2005) *Minden végben kezdet rejtezik. Kis reménytan*, Pannonhalma, Bencés Kiadó
- Jürgen MOLTMANN (2016) *The Living God and the Fullness of Life*, Genf, World Council of Churches Publications
- Jürgen MOLTMANN (1989) *A reménység fényei. Jürgen Moltmann teológiája*, F. SZATHMÁRY Sándor Budapest, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya
- PRÖHLE Károly (1965) *Eschatologia és krisztológia Jézus etikájában*, in. *Lelkipásztor* 40. (1965/7–8) 390–411
- PRÖHLE Károly (1983) *Luther Márton négy hitvallása*, Budapest, Evangélikus Sajtóosztály
- REUSS András (1996) *Az evangéliumi szabadság lutheri, bibliai értelmezése*, Lelkipásztor 1996/11
- Arthur RICH (1984) *Wirtschaftsethik, Grundlagen in theologischer Perspektive*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus
- Arnold Albert VAN RULER (1978) *Hiszek*, F.: PÉNTEK Árpád, Uitgeverij G. F. Callenbach BV Nijkerk kiadása
- Gerhard SAUTER (1965) *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich, Zwingli Kiadó
- Gerhard SAUTER (2015) *Schrittfolgen der Hoffnung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus
- Gerhard SAUTER (1985) „Leiden” és „Handeln”, in. *EvTh* 45
- Paul SCHÜTZ (1960), *Parusia – Hoffnung und Prophetie*, Heidelberg
- Paul SCHÜTZ (1980), *Freiheit – Hoffnung und Prophetie. Von Gegenwartigkeit des Zukünftigen*, Moers Kiadó
- Albert GESAMMELTE (1971) *Gesammelte Werke IV. Die Mystik der Apostels Paulus* (1930), 15–510, *Reich Gottes und Christentum* (-) 511–731, Szerk.: Rudolph GRABS, Berlin
- Albert SCHWEITZER (1999) *Az élet tisztelete*, F.: Dani László – Balassa Klára, Ursus Kiadó
- SEBESTYÉN JENŐ (1993) *Református etika*, Budapest-Gödöllő, Iránytű kiadó
- Dorothee SÖLLE (1982) *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes”*, Stuttgart, Kreuz Kiadó
- SZENT ÁGOSTON (2006) *Isten városáról III.*, Budapest, Kairosz Kiadó
- TÖRÖK István (1985) *Dogmatika*, Amsterdam, Free University Press

## Egyháztörténeti aspektus

Az 1517-ben útjára induló reformáció történetének nemcsak az adott korszakban, hanem máig hatóan is alapvető jelentőségű dokumentumai azok a megállapodások, rendeletek és szerző-

dések, amelyek részben vagy egészben a vallási szabadságra és toleranciára vonatkoznak.

A második évezred beköszöntével II. Szilveszter pápa és II. Ottó német-római császár alapozta meg a középkori Európa egységes keresztény civilizációként való felépítésének nagy politikai koncepcióját, amely a 13. század végétől egyre mélyülő szétesés jeleit mutatta. A 14–15. század során a kontinens irányítása egyre inkább regionális – mindenekelőtt öt nagyhatalom által tagolt: német, angol, francia, spanyol és itáliai – érdekekhez igazodva rendeződött át. Ennek hatásai és konfliktusai alól az egyház, s természetesen maga a hegemoniájának érvényesítésére törekvő pápaság sem vonhatta ki többé magát: megjelentek, majd felerősödtek a regionális összefüggésekre összpontosító egyházi, egyházpolitikai mozgalmak, legtöbb esetben szoros együttműködésben a politikai hatalom birtokosaival. Amikor tehát Luther fellépésével kibontakozott a német reformáció a 16. század első felében, az adott politikai, nyelvi és kulturális szempontokat is magán hordozó egyházi regionalitás már nagy vonalakban adott volt. Ebben a környezetben terjedése során a reformáció teológiai színgazdagsága kölcsönhatásba került ezekkel a földrajzi, nyelvi-kulturális és hagyományos történelmi adottságokkal.

Ezeknek a folyamatoknak az összehasonlító bemutatása érdekében vegyünk most szemügyre néhány kiemelkedő jelentőségű történelmi forrást!

## V. Károly protestánsok elleni rendelkezései Németalföldön (1550)

V. Károly spanyol király (1516–56) és német-római császár (1519–56) a Habsburg-dinasztiát a kontinentális hatalom magasába emelő uralkodó volt, aki az Amerikára is kiterjedő spanyol uralom mellett egész Európa meghódoltatására törekedett. A Nyugat- és Közép-Európában egyhamar kiépült dinasztikus hálózat a nagypolitika többi szereplőjét – mindenekelőtt Franciaországot, Angliát és a pápát – kemény ellenállásra szorította, ami hosszan hátráltatta őt a németországi reformáció elleni, megsemmisítő szándékú fellépésben is. A hitújítással szembeni valódi érzelmeit és valláspolitikai céljait mégis nyíltan mutatják meg a spanyol korona alá vetett, de a reformáció sokféle – lutheri, anabaptista, kálvini – hatásával átított Németalfölddel kapcsolatos lépései.

Németalföld ügyeinek irányítója 1531–1555 között az uralkodó testvére, az 1526-os mohácsi csatában elesett II. Lajos magyar király után megözvegyült Mária volt. A tartományt különösen értékessé tette speciális regionális helyzete: Északról fenyegette Franciaországot, kockázatos közelségben volt Angliához, de eleven kulturális és vallási szálak fűzték a nyugtalan Németországhoz is. Mária igyekezett kiegyensúlyozott, békességet és stabilitást fenntartó kormányzást folytatni, nagyratörő bátyja azonban időről-időre beavatkozott ebbe a munkájába.

E közbeavatkozások közül is messze kimagasló brutalitásában és vallási intoleranciájában „a németalföldi eretnekek üldözéséről” 1550-ben kiadott királyi rendelet: „Senki se akadjon, aki Luther Márton, Oecolampadius János, Zwingli Ulrich, Bucer Márton, Kálvin János és más eretnekfőnökök, hamis tanítók... akár nyomtatott, akár kézzel írott műveit kinyomtatni, másolni, birtokában tartani, őrizgetni, eladni, vásárolni... merészelné.”<sup>1</sup> Halálbüntetés terhe mellett tiltotta meg a protestánsoknak nemcsak a nyilvános, hanem a zárt családi körben

tartott vallásgyakorlást is. Válogatott kínhalállal fenyegetett minden protestánst, velük szemben mindenkit feljelentési kötelezettséggel terhelte meg ugyancsak halálbüntetés terhe mellett.

A hitújítás bármely ágával szembeni kíméletlen fellépés mögött nem csupán a spanyol politikai érderendszer vagy a protestantizmus elleni személyes gyűlölete húzódtott meg – bár ez sem megkerülhető motívum –, hanem a középkor azon szilárd meggyőződése is, hogy egy-egy ország irányításában a homogén vallási közeg, mely a szakrális legitimációjú uralkodói hatalom alapja, éppúgy nélkülözhetetlen, mint ebből következően az eretnekség teljes felszámolása. A vallási intolerancia tehát egyszerre táplálkozott politikai-stratégiai megfontolásokból, valamint a spanyol – jezsuitizmussal mélyen átított – ellenreformációs elkötelezettségből.

## Az Augsburgi vallásbéke (1555) és a németországi protestánsok

Az V. Károly császár által összehívott, de Habsburg Ferdinánd – német király, de ekkor még nem német-római császár – elnöklése mellett megtartott augsburgi birodalmi gyűlést lezáró „vallásbéke” bevallottan ideiglenes kompromisszumként jött létre, amely csak abban az esetben tekintendő „örökérvényű” békekötésnek, ha a jövőben remélt végleges megegyezés meghiúsulna. Elsődleges célja az volt, hogy „a továbbiakban senki se veszélyeztesse a másikat”<sup>2</sup>, azaz véget vessen a vallási háborúskodásnak. Az átfogóbb rendezésre az 1648-as Vesztfáliai béke megkötéséig kellett várni, így tehát bevallott fogyatékoságai ellenére is ez a megállapodás szolgált rendezési elvként és részben általános mintaként a következő században.

Az Augsburgi vallásbéke csak a politikai viszonyok által erősen korlátozott értelemben tekinthető a vallási szabadság aktusának, ezt a döntési jogot ugyanis csak a tartományok vezetőinek tartotta fenn, az alattvalók pedig kötelesek voltak uraik felekezeti döntését követni. Egyoldalú előnyhöz juttatta viszont az „óhitű” (római katolikus) egyházi fejedelemségeket, amennyiben ezek evangélikussá lett vezetői birtokvesztetté váltak, míg az ennek ellensúlyozására követelt szabadságot az evangélikussá lett lovagok és városok számára csupán egy törvény erejével nem rendelkező királyi deklaráció ismerte el, melynek nem lehetett érvényt szerezni. Garantálták ugyanakkor az alattvalói jogot a kivándorlásra a vagyon, családdal és „tisztesség” sérelme nélkül. A megállapodás felügyeletére a két elismert – római katolikus és evangélikus – vallásfelekezet képviselőiből összeállított törvényszék volt hivatott – más vallási irányzatokat nem foglaltak a megállapodásba: „Mindazok, akik nem tartoznak a fenti két vallás valamelyikéhez, nem értetnek bele a békébe, hanem teljesen kizáratnak abból”<sup>3</sup>.

A vallásbéke egyértelműen reálpolitikai kompromisszum volt, melynek célja a békés egymás mellett élés alapvető feltételeinek megteremtése: „a vallási vitát nem másként, mint keresztény, felebaráti, békés eszközökkel és úton kell világos, keresztényi értelemben és megegyezéshez vezetni...”<sup>4</sup> Mindez egyértelműen V. Károly németországi, végső soron az „óhitű” kereszténység egységének helyreállítását célzó valláspolitikájának kudarcát jelentette, s nem kis szerepe volt abban, hogy az uralkodó néhány hónappal később lemondott a trónról, és visszavonult a politikai életből. A vallási szabadságot a politikai realitások ugyan felülírták, ez az egyezés mégis a németországi tolerancia-kultúra alapjait tette le.



## A tordai országgyűlés rendelkezései (1568) és az erdélyi vallásszabadság

Az Oszmán Birodalom hódításai következtében három részre szakadt Magyar Királyság egyes részeiben alapvetően különböztek egymástól a vallás ügyében kialakult viszonyok. A török hódoltság hol a további, nyugati irányú oszmán offenzíva felvonulási területét jelentette, hol pedig a birodalom peremterületét alkotó védelmi és ütközési zónát. A térségben eluralkodó politikai és társadalmi összeomlás közepette a katolicizmus éppúgy jelen volt, mint a reformatori mozgalmak színes kavalkádja, amit a török igyekezett a maga hasznára fordítani – többnyire a vegyes protestantizmust támogatva a politikailag is veszélyesebbnek tartott katolicizmussal szemben. A Habsburgok uralma alá került nyugati és északi területeken jobbára a protestantizmussal szembeni fellépés volt jellemző, habár éppen a tordai országgyűlés idején, Miksa király uralkodása alatt toleránsabb szellem jellemezte a bécsi valláspolitikát. A török és német között megmaradásáért küzdő Erdélyben és Partiumban éppen a Miksa által szorongatott, unitárius János Zsigmond is ebben az időben kényszerült lemondani a királyi méltóságról bécsi ellenfele javára.

Ebben a politikailag végzetesen kritikus időszakban Erdély megmaradását a három nemzet kiegyezése mellett a négy vallásfelekezet – római katolikus, evangélikus, református és unitárius – közötti kiegyezés, azaz a belső megosztottság minden lehetséges eszközzel való kivédése tehetett csak lehetővé. Európa első, a szó szorosabb és tágabb értelmében is valódi vallásszabadságról szóló országgyűlési rendelkezése tehát egy kompromisszumos kényszerhelyzet nyomán született meg.

A tordai határozat tartalmában két lényegbe vágó rendelkezést mondott ki. Egyrészt garantálta a közösségek felekezeti elköteleződésének megfelelő ígérdegetés szabadságát, praktikusán a prédikátor megválasztását: „midőn helyökön az prédikátorok az evangéliumot prédikálják, hirdessék, kiki az ő értelme szerént, és az község ha venni akarja, jó, ha nem pedig senki kényszerítéssel ne kényerítse az ő lelke azon meg nem nyugodván, de oly prédikátort tarthasson, az kinek tanítása ő nékie tetszik”<sup>5</sup>. Másrészt rendelkezett arról is, hogy „ne szidalmaztassék senki az religióért senkitől”<sup>6</sup>, azaz vallásáért ne érjen se sérelem, se semmiféle üldöztetés senkit.

## A Nantes-i ediktum (1598) és a hugenották védvára

A 16. században déli, keleti és északi irányból is Habsburg fenyegetés gyűrűjében élő Franciaország kezdettől fogva fenntartásokkal viszonyult a reformációhoz. Ferenc király (1515–1547) uralkodása alatt nemcsak a lutheri tanok és a melanchthoni oktatási reformeszmék érkeztek meg az országba, hanem megindult a hitújítás kiszorítása a párizsi egyetem teológiai fakultásáról éppúgy, mint a politikai élet területéről. A reformáció németországi terjedése stratégiai hasznát hajtott ugyan V. Károlyl szemben, ugyanakkor itt is felvetette a vallási egység esetleges széthasadásából következő kockázatot. Ferenc és utódai ezért nemcsak a környező országok felől menekülő – gyakran szélsőséges felfogású – protestánsok ellen léptek fel következetesen, de a dél-franciaországi és genfi francia nyelvű reformáció ellen is. Ennek drámai csúcspontját jelentette 1572 augusztusában a Szent Bertalan-éjszaka történt vérengzés.

IV. (Navarrai) Henrik – akinek az esküvőjéhez kötődik a Bertalan-éji párizsi protestánsok elleni mészárlás – 1589-ben örökölte meg a francia trónt, melynek elfoglalásáért látványos keretek között tért vissza a római katolikus egyházba. Két évtizedes uralkodása (1589–1610) a francia protestantizmus megmenekülését jelentette a végpusztulástól, melynek legfőbb garanciája az 1598-ban kiadott Nantes-i ediktum lett<sup>7</sup>. A királyi rendelkezés – a katolikusok jogainak garantálása mellett – engedélyezte a reformált vallás gyakorlását a főváros kivételével mindenütt, ahol az korábban már bevezetésre került, képtelenség nyilvánította a protestánsokat is a hivatalviselésre, bevezette – az Augsburgi vallásbéke mintájára – a vallási sérelmek és panaszok elbírálásában a vegyesen katolikus-protestáns bíróságot, viszont megtiltotta az országon belüli és kívüli bárminemű szervezkedést.

A Nantes-i ediktum IV. Henrik meggyilkolását követően fokozatosan visszavonásra került XIII. Lajos és XIV. Lajos uralkodása alatt, míg 1685-ben a teljes tilalom alá nem vonták a protestantizmus minden formáját. A francia valláspolitikai 16–17. századi folyamatai híven tükrözik vissza nemcsak a többfelekezeti társadalomtól való félelmet, hanem a Habsburgok európai hegemonia-törekvéseire adott önvédelmi lépéseket is, melyek közvetlen hatással voltak a hugenották végső soron szomorú sorsára.

Az áttekintett történelmi dokumentumok bepillantást engednek a vallásszabadsággal és toleranciával kapcsolatos, egymástól is nagymértékben különböző új- és jelenkori európai modellek és gyakorlatok szellemi jogi és társadalmi gyökereire. Ezek a hatások ma is megmutatkoznak mind a felekezet-, mind a vallásközi kérdések megközelítésében, de fontos szempontokat adhatnak a civilizációk közötti konfliktusok megelőzéséhez, a dialógusok elmélyítéséhez éppúgy, mint a globálisan és kontinentálisan is növekvő kereszténység- és vallásellenesség megfékezéséhez.

*Korányi András*

### FELHASZNÁLT IRODALOM

- Augsburger Religionsfrieden. [https://www.lwl.org/westfaelischegeschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=739&url\\_tabelle=tab\\_quelle](https://www.lwl.org/westfaelischegeschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=739&url_tabelle=tab_quelle) (utolsó megtekintés: 2020. 11. 02.)
- A tordai országgyűlés határozata a prédikálás korlátozás nélküli szabadságáról és a vallás miatti zaklatás tilalmáról. In: Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (24), Siebenbürgen. Heidelberg, 2012, 84.
- Édit de Nantes. <https://www.museeprotestant.org/wp-content/uploads/2014/01/Mus%C3%A9e-virtuel-du-protestantisme-%C3%89dit-de-Nantes.pdf> (utolsó megtekintés: 2020. 11. 02.)
- Kora újkori egyetemes történelmi szöveggyűjtemény (Poór János szerk.), Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- KORÁNYI András: Reformációk, felekezetek, politikai kultúrák Európában. In: Theológiai Szemle új folyam (LXII), 2019/2. 79–82.

### JEGYZETEK

- 1 V. Károly rendelete a németalföldi eretnekek üldözéséről. In: Kora újkori, 191–193.
- 2 Augsburgi vallásbéke, in: Kora újkori, 194–198.
- 3 Uo.
- 4 Uo.
- 5 A tordai országgyűlés határozata 1568. In: Evangelische Kirchenordnungen, 84.
- 6 Uo.
- 7 A Nantes-i ediktum. In: Korai újkori, 214–219.

## Liturgikai aspektus

### Előljáróban a téma kapcsán

A téma alapján és ennek szándékát figyelembe véve – követve a Theologiai Szemle 95. évfolyam megadott főszerkesztői szempontrendszerét –, a címhez kapcsolódva a spontán reakcióm az: Legyen szabadság, de mértékkel, nehogy károsodjon a közösség. De van-e ilyen módus? Ha igen, akkor az milyen? Olyan ez számomra, mint a francia forradalom jelszava, miszerint legyen: szabadság – testvériség – egyetőség. De később valahol azt olvastam erre vonatkozóan: szabadság és testvériség még csak hagyján, de hogy egyenlőség is, ez azért már túl sok lenne. A téma adta gondolati tér tágas. Istennek hála, van politikai és egyházi szabadság, csak az a kérdés mit és mire vonatkoztatunk. Ha pedig egyházi mérték, akkor az inkább csak saját mérce alapján. Na és egyházi közösség persze sokszínűben.

Akkor hogyan tovább? A választ nem tudom, csak keresem. Jó lenne valamilyen konszenzusos utat találni. De ez sem olyan egyszerű, mert ehhez meg alkalmas partnerek kellene.

A kérdések sora ezzel nem fejeződik be, mert a következő már 'csak' az: akkor ki és mi a mérték a szabadság tekintetében és egyáltalán melyik közösségről és milyen adott közösségi mintáról beszélünk. Mert kétségtelen hogy sokaknak – szinte élekor- és társadalmi korszaktól függetlenül – nehéz határok között, behatárolva élni.<sup>1</sup> Ezt már a Biblia őstörténetek között több példából is látjuk. Miközben Pál apostol számára a szabadság egy szabadító élményre alapul a Krisztussal való találkozásban,<sup>2</sup> ez még nem jelenti azt, hogy minden keresztyén hasonló keretek között gondolkodott és gondolkodik. Mert mégiscsak jobb az abszolút szabadság vagy az erre való vágyakozás, ami persze kérdéses, hogy van-e ilyen? A Biblia Istene nem mindenki számára a szabadságot adó, hanem a mértéket adó és így határokat húzó Istenként jelenik meg.

Komolyan veszem a behatároltságom a 'szabadság, mérték és közösség' megértését és megítélését, a téma megválaszolását illetően. Látva persze azokat a folyamatokat, hogy pl. ahol nagyobb a szabadság, ott nyilván más a mérték, és ebből fakadóan más lesz a közösség is. Ezzel utalva arra, hogy nem tehetünk úgy, mintha a keresztyén Egyház – és így a reformáció kora – minden időben hasonlóan gondolkodott és értelmezése ma is ugyanaz lenne a keresztyén egyházon belüli 'szabadság – mérték – közösség' tekintetében. Természetesen ezzel nem feledve, hogy vannak alapértékek, amit remélhetőleg maga az egész keresztyén egyházi, mint mindennapi életgyakorlatának ismertető jele azért továbbra is magán visel(het) a 'szabadság – mérték – közösség' tekintetében.

Amikor pedig alapértékekről beszélünk, akkor nem szándékozom mélyebb biblia-teológiai, egyháztörténeti vagy rendszeres teológia területen keresni a témára vonatkozatható válaszokat. De adott helyzetben igyekszem segítségül hívni ezeket a teológiai tudományágakat. Fő vonalakban maradok a gyakorlati teológia<sup>3</sup> mozgásterén belül, és az egyház mindennapi életgyakorlatán keresztül egyféle visszajelzést adni arra, ami a témát illetően részemről nem lehet teljeskörű. Egy dolog biztos számomra: ha a gyakorlati teológia 'krízistudomány', akkor máris többszörösen is otthon vagyunk az egyház mindennapi életmegnyilvánulásait illetően a 'szabadság – mérték – közösség' kríziseinek a megélését és megítélését illetően.<sup>4</sup> A folyamatos kérdés pedig már csak az: mit tud tenni ebben a helyzetben az a gyakorlati teológia, melyben a 'cselekvéstudomány' – azaz: amit tenni kell(ene) –, mint összetevő fogalmi elem egyre hangsúlyosabbá válik.<sup>5</sup>

Arról nem is szólva, hogy az ember megvan ugyan egyház nélkül is, de hogy vallás nélkül is, azt nem tudom. Véleményem szerint a tendencia egyelőre azt mutatja, hogy nem vagyunk döntési helyzetben. Annak ellenére nem, hogy az individuális – egyházon kívüli – vallásosságát megélők aránya jelentősen megerősödött. A gyakorlati teológiai tudományág számára ez az állapot komoly kihívást jelent. Ugyanakkor nem veszem ezt a jelenséget annyira tragikusnak. Látva a társadalmi folyamatokat, az a tapasztalatom, hogy amíg nem tudja az egyén ki- és megélni individualitása varázsát, addig nehéz beilleszteni egy adott közösség normái és keretei közé. Ezt vissza tudom csatolni az egyházi, mindennapi életre is, témánkhoz kapcsolódóan.

### Témaorientált egyházi önértelmezésünk néhány esetleges szempontja

A gyakorlati teológia, mint elméleti tudomány – ahogy fentebb utaltam rá, számtalan önértelmezési szempontrendszer mellett – egy (ön)kritikus tudomány is. Ez alatt értem azt, hogy a teológia a világ mindennapi életluktetését figyelemmel kíséri és azt építő kritikával értelmezi is. Ez azonban nem lehet elegendő, ha nem vesszük komolyan önmagunkat és nem tekintünk az egyházra, annak belső tartalmi összetevőire, a gyülekezet mindennapi életluktetésére úgy, hogy azt kritikátlanul hagyjuk. A mérték legyen egyforma kifelé és befelé, másokat és önmagunkat illetően is szükség szerint (ön)kritikus. Amennyiben pedig a kritikánál tartunk, akkor legjobb, ha azt csak akkor gyakoroljuk, amikor tudunk valami előre mutatót is ajánlani, felvázolni a meglévő kritizált pont helyett. Ebben az esetben pedig már úgy is tekinthetünk a gyakorlati teológiára, mint innovatív tudományra. Ennek figyelembe vétele mellett tudok tovább menni a 'szabadság – mérték – közösség' tekintetében.

A témánkat folyamatosan szem előtt tartva vajon a *bibliai őstörténetek* nem arról szólnak, hogy az ember alapvetően a szabadságát szeretné megélni, mégpedig mérték nélkül, azaz: határtalanul? A bábéli toronyépítés vizuálisan is kiábrázolja számomra ezt. Az én értelmezésem szerint mintha a szentíró ráébredt volna arra, hogy ez nem visz bennünket jó irányba. Ezért az 1Móz 12-ben már egy közösség megszületésének a csíráit látjuk, amikor Ábrahám keresztyül kezd Izráel, Isten választott közössége megformálódni.<sup>6</sup> Nagy dolog, amikor valaki kész arra, hogy elinduljon, kivonulni abból a világból ahol – és annak értékrendje szerint – számára nincs jövő. Igaz, nem feledkezhetünk meg itt Táréról, Ábrám apjának szerepéről,<sup>7</sup> aki ráébredt a folyamatokra. Ebből a választott népből lesz (vagy kellett volna, hogy legyen) az a közösség, amelyik minta és egyben üdv-közvetítő a mindenkori világ felé. Aki érti Istent, az megéli mások előtt is azt, amit megértett a világ javára és annak jövője érdekében.

Tovább lapozva az Ószövetségben, kiderül, hogy ez a választott (minősített) közösség nem tudja betölteni a szerepét, mert az individuumok szabadság igénye kitör a közösségi keretéből. A szövetség – mint mérték – nem meghatározó a szabadság-igény pedig határtalan, így a közösség felbomlik. Ezt a szétesett világot megint csak Isten kezdi rendbe tenni. Miközben a szétesett közösség is rájön arra, hogy egyedül nem megy.

Az újszövetségi kor elején számtalan individuum van vagy bontakozhatott volna ki a tanítványok között, de közöttük még a legnagyobb individuum is közösség-orientált volt – itt Pálra gondolok.

Mintegy kinagyított lábjegyzetként szeretném megjegyezni: Mindennapi társadalmi életünkben mintha ezek a folyamatok alkalmyszerűen megismételnék magukat. Óvakodom a túlzás-

soktól, de számomra azt üzeni a 20. században zajló történések sora, hogy egy erős individuális irány után a közösségi út megint a következő lépés. Vonatkozik ez az egyén, valamint népek, nemzetek egyéni és közösségi törekvéseire egyaránt.<sup>8</sup>

A fentiekben leírtakat gondolatban röviden átfutva, ennek mintegy összefoglalásaként hadd hívjam segítségül Berkhof<sup>9</sup> gondolatait, és témánk összefüggése alapján ezeket összeválogatni és interpretálni. A *rendszeres teológus* szerint, aki bibliai szövegösszefüggésben szövetséget mond, az közösséget is mond. Ebben a közösségekben kapcsolódunk Istenhez és a másik emberhez. Mert az ember-lét egyben a (M)másikkal való együtt-lét is. Ez a szövetség alapú közösség azonban folyamatos krízisben él az individuumok sajátos szövetség alapú közösség értelmezése miatt. Nem sikerül a szövetségben való folyamatos és közösséget megtartó participáció.<sup>10</sup> Pedig ha jól belegondolunk, akkor érdemes alapvetően tisztáznunk, hogy milyen sorrendben gondolkodunk: először az egyénről, aki a közösség hitét adja össze, vagy előbb a közösségről, amiből az egyén hite táplálkozik. Berkhof a második utat választja, miszerint az egyén hite a másokkal való kapcsolatból (közösségi alkalmakból) táplálkozik.<sup>11</sup> A hit közösséget feltételez. Az egyházhoz való hozzáállásunk kettős: egyrészt az egyházban vagyunk (intuition), hozzá tartozunk, másrészt mi adjuk össze, formáljuk együtt (élő organizmus, közösség) az egyházat. A második az elsőre alapul, ugyanakkor az első célt téveszt a második nélkül.

Azt viszont látnunk kell, hogy a protestáns hittan a fordítottjáról beszél, ami azt is jelenti, hogy az újszövetségi viszonyokhoz képest a protestáns közösségtudat kevésbé fejlődött ki. Berkhof szerint a helyzetet a következők szerint érdemes megérteni. A reformációig a keresztyén egyház tanításai szerint az egyén a Lélek munkájából a közösségen keresztül részesül. A folytatás pedig arról szól, hogy a 16. században elkezdődött individualizációs folyamat egy egészen más egyháztípust épített ki: a szabadegyházi formát, amelyben a közösség az egyén hitének támogatásából, annak gyümölcseként értelmezhető. A Lélek alapvetően az egyénhez kapcsolódva működik és az egyház ennek az emberben folyó lelki munkának az eredménye. Ebben az oda-vissza folyamatban, lesz az egyén és közösség egymásra hatásának értelmezése kapcsán Berkhof megjegyzi, hogy a református egyháztípus a katolikus egyháztípus leánya, és egyben a szabadegyházi forma anyja. Elégedjünk meg most itt ennyivel a rendszeres teológusnak az egyházra, mint elsősorban közösségre vonatkozó gondolataiból.

Az elmúlt pár évtizedben több mértékadó gyakorlati teológus – itt *visszatérve a gyakorlati teológiához* – igyekezett valamilyen értelmezési, megértési keretet adni a mai világnak. Ebből számomra az egyik meghatározó megfogalmazás, amit a holland gyakorlati teológustól, Heitinktől idézem (immáron sokadszorra): a világ szekularizálódik – az egyén individualizálódik – az egyház pluralizálódik. A keresztyén egyház Krisztus üzenetével ebben az összefüggés láncolatban szeretne megszólítani az embert. Ezzel egy közvetítő, apostoli küldetést vállalva, ami a keresztyén közösség karakter-jegyeinek hangsúlyos pontja, amennyiben jól értelmezi önmagát – mint gyülekezet – Krisztus és a világ között. Ezzel tehát mintegy – kibővített – hármas jellemvonást (karaktert) hordoz magára az egyház: Intézmény (intitute) – közösség (organizmus) – küldött (apostol).<sup>12</sup> Mindezt annak tudatában vállalva, hogy a keresztyén egyház számára az individualizáció ‘gyümölcseként’ megjelenő pluriformitás és az ezzel való együttélés óriási kihívás és feladat. Mert a közösség ezzel a sokszínűséggel egy határokat feszegető közösséggé is válik, amiben a tagok folyamatosan lebontják, majd újra felfedezik saját határaikat.

A svájci gyakorlati teológus Grözinger valami hasonló keretet épít fel a világot értelmezve a homiletikai<sup>13</sup> elméletalkotása kapcsán. Ez egyben utalás is arra, hogy milyen összefüggésekben hirdetjük az igét témánk tartalmát illetően.

A reformáció kora óta fontos rendszeres teológiai alapszempontként tanulhattuk meg, hogy: egyház ott van, ahol az evangéliumot tisztán hirdetik, a sákramentumokat helyesen kiszolgáltatják, az egyházfegyelmet és a szeretetszolgálatot gyakorolják. Ennek a megfogalmazásnak az adott helyzetben hitvallási szempontból és a protestáns egyház életgyakorlatára vonatkozóan lényeges szerepe volt. Mindezzel együtt fontosnak tartom megjegyezni – amikor a ‘titkot’ próbáljuk visszaadni néhány számomra meghatározó teológiai summázás alapján –, hogy egyházzal és annak ismertetőjeleiről akkor beszélhetünk, ahol abban megvalósul és összeadódik egy hármas összefüggéslánc: van élő kapcsolat Istennel (misztika) + kapcsolat egymással (koinonia) + kapcsolat a világgal (diakónia). Ez már nem a reformáció korának összegzése, hanem mintegy mai ‘ökumenikus’ összegzéseként adható vissza.

Más szavakkal: az adott keresztyén egyházi közösség attól egyház – megőrizve a reformáció fentebb idézett megfogalmazását –, ha: folyamatosan tanulja Isten titkait; megéli a liturgiában a vele és egymással való közösséget és közben ‘publikus teológiát’ folytat a diakónia gyakorlása által. Így marad egy tanuló – ünneplő – szolgáló közösség.<sup>14</sup> Fogalmazhatok így is: az egyháznak, mint adott helyi közösségnek akkor van értelme, ha ez a három ismertetőjel együtt felismerhető rajta.<sup>15</sup>

Ez a keresztyén egyház-értelmezésre adott és – általam szívesen képviselt gyakorlati teológiában is – használt ‘mérték’ azt jelenti a fentiek alapján, hogy nem lehet restnek lenni és nagyon igyekezni kell arra, hogy mindhárom alkotóelem egyenlő hangsúllyal adja össze a mértéket. Ezért a keresztyén egyház jelen esetben református felekezet esetében nem engedhető meg – a szabadság okán –, hogy elég nekünk egyik vagy másik alkotóelem, mint kiválasztott mérték hangsúlyozása ahhoz, hogy keresztyén közösségnek valljuk magunkat. Csak a három szempont együttes érvényesülése adja meg ma is a mindenkor egyház – helyi gyülekezet – értékét. Ezért nem lehetünk szabadok egyik mértéket adó rész-ismertető elemtől sem.

Néhány évtizede olvastam a fentiek alátámasztására J. Moltmann egyik pünkösdi igehirdetésében – az ApCsel 2,42 kv. alapján – a számomra emlékeztető biztatást, miszerint valami ilyesmiről van, vagy lenne szó az egyház valóságát illetően. Pontosan azért, mert ezen az életgyakorlaton volt áldás és így vált vonzóvá. Mivel a ‘hit’ és a ‘közösség’ számukra összetartozó fogalom és valóság volt, így válhattak abban az időben egy keresztyén ‘hitköz(ö)séggé.’

## Folyamatokban, közös részvétel mellett keresett tartópillérek a közösség jövője érdekében

Azért beszélek itt folyamatokról, mert úgy vélem nemcsak a társadalom – ezen belül az egyén / individuum –, hanem az egyházi társadalom is folyamatosan változik. Közben pedig ennek hatására az egyház tartópillérei meginognak. Így pl. az egyháznak, mint közösségnek az értelmezése és a közösség saját mértéke egy növekvő szabadság-igény jelenlétében. Ebben a változó helyzetben a felekezetek közösségei nem maradnak érintetlenek. Ezt az adott egyházi érintettséget lehet ugyan tagadni, de nem biztos, hogy érdemes is.

A változás irányának kézbentartására – a folyamatokat meghatározni kívánó erők részéről – történik valamilyen szándék. Annyi mindenesetre számomra egyértelműnek tűnik, hogy a



keresztyén egyház továbbra is egyik fontos feladatának érzi a mindennapi élet befolyásolását. Hogy ennek milyen eredménye van, arra a tapasztalat adta válaszok eltérőek lehetnek.

Az alábbiakban néhány sarokpontot, mint tartópillért szeretnék említeni azzal a szándékkal, hogy az egyházi felekezeten belüli folyamatokat a közösség érdekében – így témánkra vonatkozóan ehhez – is nézhessük.

Kétségtelen nagy jelentőséggel bír számomra – *mint egyházat és világot összekötő tartópillér* – a jelen folyamatait látva az ‘igazságosság – béke – a teremtett világ megőrzése’ tekintetében tett néhány évtizedes egyházi törekvés aktualitása.<sup>16</sup> Azért tartom ezt nagyon fontos folyamatnak, mert ez számomra valóban nemcsak egyházi ‘belügy’, hanem már most mindenki életfontosságú ügye, vagy azzá lesz előbb-utóbb, kinek-kinek a saját hangsúlyos pontját aláhúzza ebben.

Mint a nagy egyház és annak felekezetei a ‘nagyvilág’ folyamatait igyekszünk, vagy szeretnénk megérteni. De mi történik belül, egy adott felekezetben, kisebb vagy nagyobb egyházi közösségben? Mennyiben tud valamilyen egykor nagyon fontosnak vélt – teológiai megalapozottságú, hitvallásos – tartóelem hatással lenni akár a református közösségek ‘szabadság – mérték – közösség’ értelmezése kapcsán? Arról nem is szólva, hogy hol érinti ez a mindennapi élet nagy folyamatait? Persze kérdés lehet mindjárt az is, hogy egy adott közösséget mennyiben érdekelnek a nagyvilág, vagy akár a saját egyházának a témái, mikor a maga belső ügyei sokkal érdekesebbek, vagy éppen a feszültséget generálóan foglalkoztatják a tagokat. Mert azt már nem szükséges elhallgatnunk, hogy ne lenne bármelyik felekezeten belül folyamatosan vagy villanásszerűen feszültség abból, hogy akkor mi is értünk egy adott helyzetre, közösségre mérten ‘szabadság – mérték – közösség’ alatt?

Szűkítve a világ fenntarthatóságában lehetséges egyházi és ösztársadalmi összekapcsolódást – mint lehetséges közös sarokpont – a fentiekben leírtak után, fókuszáljunk jobban csak az egyházi közösségre. Tudom, sok minden viszonyítás kérdése. Így tehető fel viszonyítási alapként, hogy mit értünk egy keresztyén (legyen az akár református) gyülekezeti közösség alatt a mostani (református) egyházi folyamatokat figyelembe véve? Milyen – a nagyjából együtt elfogadott – jellemvonások megléte mellett nevezhető egy adott felekezet (akár református) a saját közösségi mértékét megtartó, de a szabadságában nem(igen) korlátozott vallásos közösségnek?

Fogalmazhatok a jeles római katolikus Hans Küng szavaival is: *mi az, aminek az egyházban és annak közösségeiben mindenképpen maradni kell?*<sup>17</sup> A kérdésfelvetés elsősorban az ún. történelmi egyházak tagjainak a saját felekezeti életükben való részvétel hiánya kapcsán vetődik fel Küngben. Ennek a közösségi életben való felelős részvétel hanyatlásának a megfékezésére eddig többféle ‘modernizációs’ elmélet váltott át gyakorlattá – vélekedik Küng –, aminek kapcsán folyamatosan felvetődhet a kérdés a ‘szabadság – mérték – közösség’ értelmezését illetően. Így aztán mindig újra kérdezhetjük: Mitől marad egyház az egyház, adott esetben pedig egy adott felekezet? Valóban mi az, aminek maradni kell ahhoz, hogy mi is megmaradjunk?

Hovatovább a küngi értelmezés a ‘a szubsztanciavesztés’ kérdését veti fel az egyház számára az elmúlt bő fél évszázad konzumizmus, materializmus, szexizmus, multikulturalizmus és relativizmus uralta világban. Küng szerint olyan központi kérdésekkel kell foglalkoznunk, hogy: Mit is akarunk mi keresztyének továbbadni, mi a keresztyén üzenet a mindenkori, így a mai világ számára? Mi az, ami sajátos keresztyéni még mindig élő és ható, a nagy üzenetek között?<sup>18</sup>

Némileg leegyszerűsítve: *Milyen alapvető szubsztancia megléte* mellett marad az egyház, vagy bármelyik felekezet és annak helyi közössége olyan, amilyennek igei alapon lennie kellene? Küng felhívja a figyelmet arra, hogy nem minden hitmeggyőződés elfogadható, nem minden morális forradalom megengedhető, nem minden teológiai téma használható szekuláris politikai célokra. Legyen bármilyen egyházi reformtörekvés is, nem hivatkozhatunk másra, mint Jézus Krisztusra. Ezért jól figyeljünk oda, hogy mi is az adott helyi közösség lényege.

*A gyülekezet, mint – vitális és vonzó – közösség, fontos témája a gyakorlati teológiának.* Úgy is, mint empirikus valóság, és úgy is, mint ami az elméletalkotást ösztönző háttér is egyben. Ennek a mai kultúrában sokszínű gyülekezeti életvalóságának a megértése és kritikus értelmezése egy jobb egyházi praxis (életgyakorlat) érdekében a gyakorlati teológia egyik alapfeladata.<sup>19</sup> Így figyelve a gyülekezet, az adott közösség mindennapi életluktetésére annak támogatása, segítése céljából, ami egyben egyféle innovatív feladat is. Ez persze itt azt is jelenti, hogy a címben megadott sort fordított irányból, a közösség felől kezdem értelmezni. A gyülekezet értelmezése kapcsán figyelmünket igényli az, hogy akkor milyen kritériumok alapján beszélünk a közösségről? Viszont amennyiben kritériumokat alkotunk, akkor az mindjárt mértékké is válhat, amibe pedig beleütközhet a szabadság-eszme.

A gyülekezetre, mint a közösséget érintő jellemzőkre vonatkozóan a protestáns szerzőpáros, Hauschildt és Pohl-Patalong utalnak arra az általunk is észlelt tényre, hogy a parókiális struktúra nem minden esetben foglalja magába a gyülekezetet. Ez azonban nem mentesít attól, hogy *tartalmi szempontból* – mint tartópillér – komolyan vegyük az egyházi közösség ismérveit.<sup>20</sup> Ezek az ismérvek lehetnek a mértéktelen szabadságvágy számára akár elfogadhatatlanok is.

A kritériumok kapcsán az említett szerzők szerint a gyülekezet tehát:

- *Egy lelki történet*, melynek bibliai alapjai Jézus Krisztusban találhatók, akitől az önértelmezését és küldetését – mint Isten-cselekvését ebben a világban – kapja;
- *Egy intézmény*, amely felépítésében reformátori alapokból bontakozik ki saját küldetését illetően, struktúrájára pedig jellemző a tagok általi ‘részlet venni és részesülni benne’;
- *Egy szervezet*: amely kidolgozza működési alapelveit, ami a mindenkori idő- és kultúra kontextusában változni képes és teológiai adottságából kész megfelelően reflektálni arra.<sup>21</sup>

Megállapításaikból még egy gondolatot idézek, ami a fenti kritériumokat érinti (és szinte egybecseng H. Küng fentebb idézett gondolatával), nevezetesen: Egy gyülekezet keletkezhet különböző utakon keresztül, de nem minden egyházi (közösségi / szociális) forma gyülekezet is.<sup>22</sup>

Amikor az egyház, vagy egy adott közösség tartópilléreit keressük a jövő érdekében, eszembe jut egy közel 15–20 évvel ezelőtti megjegyzése az egyik holland római katolikus püspöknek, aki szerint a jövő egyháza egy nyitott, az ökumené tekintetében elkötelezett, ugyanakkor *identitásában biztos egyház*.

A fentiekben már utaltam rá (18. lán.), hogy az egyház komoly, és *létkérdését is érintő téma az identitás* kérdése. Ha identitás-vesztés van, akkor meg kellene keresni azt, ami ezt visszaadja, erősíti. Azaz: *szükség van egy karakterisztikus egyházra*, vélekedik Heitink.<sup>23</sup> Véleménye szerint elég volt az egyház identitását aláásó és évek óta tartó sajnálkozásból az egyház tévesztését és közösségeinek leépülését illetően. Itt az ideje a sorok rendezésének, amihez hozzátartoznak az egyértelmű karakterjegyek. Ezek a karakterjegyek világosság teszik azt, hogy miben hisz az egyház, ami ellensúlyozza a mai világ isteneinek uralmát és nem hagyja magát prognosztizálni

az elmúlás felé. A karakterjegyek rendezését és erősítését illetően két fő irányt választ. Újra kell rendezni az egyház két – már korábban is említett – karakterjegyét, úgymint az intézményre (institute) és közösségre (élő szervezetre, organizmusra) vonatkozóan. Ha tudjuk, mi tartozik az intézményi és közösségi szintre, akkor világos térképet adunk az érdeklődő kezébe, tudja hova megy, mivel találkozhat.

Intézményi szinten (institute) tudjon kapcsolódni az adott kultúrához, tudja integrálni a saját sokszínűségét, legyen a kihívója a körülötte lévő világnak és szervezeti szinten tudja vezetni a rábízottakat (inkulturalizáció – integráció – evangelizáció – organizáció). Mint közösség, fordítson figyelmet a gyülekezeti összefüggés lényegére, a hitben való elmélyülésre, a közösségi életben való részvétel fontosságára és hitben való megszentelődésre (kongregáció – kontempláció – participáció – iniciáció).<sup>24</sup>

A Heitink által felvázolt református karakterjegyeket magán hordozó egyházi intézmény és közösség bizonyos fokig egyértelművé teszi azt, hogy: meddig tart és mekkora az egyéni szabadságom, és így milyen keretek figyelembe vétele, megtartása mellett tartozhatom az adott közösséghez. Természetesen ennek értelmezése nem olyan egyszerű, de mindenképpen egy világos képzet abban a tekintetben, hogy melyek egy adott felekezeti közösség tartópillérei az egyházi folyamatokat illetően. Hogy azután egy szintén karakteres egyén milyen találkozási pontokat talál az adott karakteres egyházi közösséggel, annak nehéz megjósolni a kimenetelét.

Írásomnak ebben a részében az egyházi folyamatokat figyelve és közben tartópilléreket keresve a keresztyén közösség számára, végül egy ide kívánczó gondolat mellett szeretnék időzni. A holland Remonstráns Egyház 2014-es kampány-mondata ez volt: „A hit nálad kezdődik”.<sup>25</sup> Témánkat illetően látható, hogy ebben a kampánymondásban az individuum áll a középpontban. Erre vonatkozóan aztán megszólaltak más holland felekezetek is és az egyik markáns válasz – a nálunk is többek számára ismert Stefan Paas részéről – annyi volt: a hit valóban nagyon személyes dolog, de nem individuális.<sup>26</sup> A hitközösség hiánya általában isten-megtapasztalás veszteséggel jár, aminek a következménye a ‘metafizikai magány.’<sup>27</sup> Ettől függetlenül érvényes a kérdés: Hogyan formáljunk egy hitbéli közösséget akkor, amikor olyan korban élünk, ahol a szabadsághoz és függetlenséghez való ragaszkodás a virágkorát éli. Amikor az ‘én’ megelőzi a ‘mi’ tudatban való gondolkodást. Könyvek és alkalomszerű visszavonulás egy kolostorba bőven elegendő a ‘metafizikai magány’ megéléséhez.<sup>28</sup> Ennek megéléséhez jó táptalaj lehet, ha a társadalmi életben is megtapasztalhatóvá válik a ‘mi’ tudat hiánya. Miközben erősen jelen van, hogy valósítsd meg magad, ne légy átlagember. Egyéként pedig az egyház már egy jó ideje kénytelen tudomásul venni, hogy vége a monopol helyzetének. Ő sem több mint egyike a piaci szereplőknek. Arról nem is szólva, hogy keresztyén mondanivalójával kénytelen konkurálni a vallási piacon más egyéb vallási szereplők mondanivalójával is. Ahhoz, hogy észre vegyék, nagyon jó ‘kínálattal’ kell előállnia. Egy ilyen helyzetben újra téma és egyben kérdés is marad a rendszeres teológus érve (Ild. Berkhof), miszerint a keresztyén ember definiáltan nem ‘szóló-religiózus’ ember.(?) Ezt erősítené Bonhoeffer gondolata is, aki a keresztyén közösség kapcsán háromszög-kapcsolatban gondolkodik: a másik és köztem a kapcsolat Krisztuson keresztül lehetséges.<sup>29</sup> Feltéve, ha nem direkt szeretném csak a Krisztus-kapcsolatot és azt is, ha lehet a saját igényem szerint. A másik – nevezhetjük közösségnek is – pedig szerepvésztésbe kerül.

Az egyén szabad térre vágyik, így a fiatal vagy idősebb egyháztag is. A tér szabadabbá tesz a hit megéléséhez, de akár a

közösségben való részvételre (participáció) is, egyéni döntésem alapján. Minden közösség előbb-utóbb megteremtí a saját határait. Ha nincsenek határok, akkor ez gyorsan egy felületes (és előbb-utóbb széteső) közösséggé válik. Ahol mindent lehet és szabad, ott többnyire nem sok minden történik – vélekedik Hendriks.<sup>30</sup>

A fentiekben felvázoltam röviden néhány olyan szempontot, amihez esetleg lehet igazodni az egyházi közösséget illetően, akkor amikor a folyamatok sodrásában akár el is veszhetünk. Ezek elég feszes keretek, ha ezekben keressük a mérték nélküli egyéni szabadság megélésének lehetőségeit. A leírtak természetesen nem merítik ki a témát, de mint folyamat-adta impulzus esetleg segítik a tovább gondolást vagy éppen az ellenvélemény megformálását. A ‘folyamat’ kifejezést pedig tudatosan használok, mert azt látnunk kell, hogy nagyon képlekeny a helyzet attól függetlenül, hogy vannak ún. fundamentális mértékek, értékek és közösségi normák, függetlenül minden szabadságra való törekvéstől. Legyen az egyházi vagy társadalmi szabadság igény. És hogy szabadság iránti igény merre visz bennünket, ill. az ebből származó fő sodrás az-e, ami a keresztyén egyház és felekezetei számára elfogadható, azt előre nem lehet tudni.

## Végül – a párbeszédre nyitottan – egyelőre megállunk

Témánkat illetően felvetődik a kérdés: Helytálló-e akkor egy individuális ‘zarándok-vallásosság’,<sup>31</sup> ami magába foglalja a szabadságot és ezzel a közösségi hitgyakorlathoz való kapcsolódás értelmét kérdőjelezi meg? Elfogadható-e a ‘szóló-religiózus’ ember, aki ugyan vallásos és spiritualitásában igényes, de a közösséghez tartozás igénye nélkül. Gondolva: Jobb, ha a saját úton járunk, minthogy egy rossz közösségi gyakorlat onttól részeseivé váljunk. Ebből is adódhat az a sokak által is gyakorolt mai hitmegélési forma, hogy: vagy nem megyünk semmilyen gyülekezeti közösségbe, vagy oda megyünk istentiszteletra, ahol a lelkünk a saját mértékünk szerint táplálkozhat. Hiszen szabad vagyok arra, hogy a saját mértékem szerint keressem azt a közösséget, ahol otthon érzem magam. Olyan egyházi közeget keresve, ami a mentalitásomnak, vagy személyes vallási cél- és értékorientáltságomnak a legjobban megfelel. Ami egyben azt is magával hozza, hogy a területiális közösség határait nem veszem komolyan. Természetesen nagy kihívás minden öntudatos gyülekezeti közösség számára a ‘religious-shopper’ több szempontból is. Ezzel a jelenséggel együtt, ha szeretnénk kereteket kínálni a hit megéléséhez, akkor az adott közösség számára életfontosságú kérdéssé válhat, hogy az ‘Úr gyülekezete vagyunk-e?’ – ahogy Hendriks fogalmazta ezt meg a múlt század 90-es éveiben.<sup>32</sup> A válasz erre egyedi, de a törekvés ennek a célnak betöltésére életfontosságú lehet a keresztyén közösségek számára.

A vallásszociológus, G. Dekker felvetése kihívó, amikor felteszi a kérdést (több évtizedes szociológusi vizsgálódása után), hogy nem élte-e már túl önmagát az egyház? Első hallásra zavaró a felvetés, de ha mélyebben utána gondolunk ennek a felvetésnek, akkor megértjük: a jelenlegi életformáit élte túl az egyház.<sup>33</sup> Ez a gondolatmenet egybecseng azzal a – D. Rössler-től idézett – megállapítással, hogy az újkori keresztyén egyház egy individuális egyházi és társadalmi keresztyénséggé differenciálódott, amelyikről azonban nem mondhat le a gyakorlati teológia, mint a keresztyén közösség mai megjelenési formájáról.<sup>34</sup>

De mire jó (még) az egyház? – veti fel a kérdést ugyancsak Dekker. A válaszat az utóbbi időben többször is idéztem már és ezt megteszem most is. Az ő spontán, saját szekuláris világából adott válasza az, hogy: Az egyház kínáljon hitbéli orientációt

– formáljon gyülekezeti közösséget – tegye lehetővé az etikai mérlegelő gondolkodást.<sup>35</sup>

Hogy az individualizálódott vallásnak szüksége van-e közösségre, ami intézményi (institute) szinten is szeretne létezni, azt nem tudom. Ha Henning Luther gyakorlati teológiai téma-töredékeit szeretném idézni és összeilleszteni, akkor a kérdés szerinte az: hogyan rakja össze meggyugtató módon saját individuumát egy mai, fragmentalizálódott egyén ahhoz, hogy egy differenciálódott – akár egyházi – világban is, mint szubjektum megélje a szabadságát? Ebben az esetben normákról és közösségről azt hiszem, alig beszélhetünk.<sup>36</sup>

E. Lange német teológus – valamikor a múlt század hetvenes éveinek elején – óvta a saját egyházi közösségét a partikuláris gondolkodás veszélyétől. Azaz: ne gondoljuk, hogy csak az a fontos, ami bennünket érint, hanem tudjunk különbséget tenni a fontos és kevésbé fontos, az egyházunkat érintő dolgok között. Ezt csak alá tudom húzni önmagunkat illetően is, mint mai egyházi közösség(ek)re vonatkoztathatót. Jelentős energiákat invesztálunk abba, hogy a saját szabadságunkat és annak mértékét olyan közösségekben élhessük meg, amiben jól érezzük magunkat. Szubsztanciális kérdésekkel foglalkozunk, amivel valóban fontos foglalkozni, de egy olyan világban, ahol minden nagy igazság gyakorta csak 'relatív' igazsággá devalválódik. Mindez fontos, de nem lehet az egyedül fontos. Ezért tartom szükségesnek, hogy véletlenül se essünk egy önfókuszált 'révületbe', aminek a végén majd csak azt vesszük észre, hogy már rajtunk kívül más nincs is ebben a világban. Azaz: ne csak a saját 'szabadságunk – mértékünk – közösségünk' legyen az egyetlen, ami motivál bennünket akár annak megőrzésére vagy éppen elvetésére. Egy adott helyzetben lehet ez fontos, de ha a mindennapi általános helyzet más életfontosságú kérdéseket vetne fel, akkor tudjuk mi a fő téma a jövőnk szem előtt tartva. Felkínálva az élet – és így a mindennapok – nagy témáihoz továbbra is az egyházainkból fakadó közös mondanivalóinkat.

*Mire is jó akkor nekünk a közösség, ahol a mérték és szabadság tekintetében nem egyedül döntök? Miközben tudjuk, hogy sokan hisznek valamiben, de többnyire az egyházi közösség kínálta kereteken kívül. Ahol megvan a szabadság, természetesen az egyéni mértékhez igazítva.*

A kérdésre adott válasz nem mindenki számára egyértelmű. Lehet-e és érdemes-e egyházi közösségekben keresni az élet értelmét, a teljességet és hosszútávú szövetségeseiket az élet megóvása érdekében? Található-e egy olyan közösség, ami valami jót adhat a világnak? Mennyiben több az egyházi közösség, ha együtt szeretnénk gondolkodni az élet misztériuma felől? Ahol a gyülekezeti találkozás alkalma a lelkek számára balszammá lesz, és megszabadít a saját 'ego'-m körüli forgolódásból.<sup>37</sup> Ahol a saját perspektívám kitérül és Isten-perspektívával gazdagodik. Ahol az ajtó nyitva áll, és oda bemehetnek annak tudatában, hogy otthon vagyok.

„A végső szabadság abban áll, hogy arra, ami számunkra adatott, belsőleg igent mondjunk.”<sup>38</sup> Ezzel egyben dönthetünk is amellest, akitől az életet kaptuk. Így nemcsak szabadság, hanem igazodási mérték is adódik számunkra, miközben keresünk ehhez a megfelelő közösséget.

Kocsev Miklós

#### JEGYZETEK

- 1 Grün, A.: *Dem Alltag eine Seele geben*, Herder Verlag 2003, 110.
- 2 Grün, A.: *A válaszok könyve*, Jel Kiadó 2008, 94.
- 3 A továbbiakra tekintettel a következő fogalmi összefüggésben gondolkodom: *A gyakorlati teológia, mint teológiai tudomány, egy empirikus orientáltságú, (kultur)hermeneutikus szemléletű, kom-*

*munikatív, (ön)kritikus és innovatív cselekvéstudomány a közösség és egyén hitmegélésének segítése érdekében.*

- 4 A gyakorlati teológia az egyház és a hit mindennapi krízisében, az alkalmazkodás és megújulás közötti térben mozog. (Heitink, G.: *Praktische theologie. Geschiedenis – theorie – handelingsvelden*, Uitgeverij Kok, Kampen 1993, 15.)
- 5 Immink, G. – Roest, H. (red.): *Praktische theologie in meervoud. Identiteit en vernieuwing*. Uitgeverij Meinema, Zoetermeer 2003, 12.
- 6 „A törzsi vallások kollektívák, a hinduizmus és buddhizmus individualisak. Fenomenológiai szempontból azt lehet mondani, hogy az Ábrahám-vallások erős személyes és közösségi tudattal függnek össze.” Ez nem idegen az Ószövetség világától és a keresztyén befolyás alatt lévő európai történelemtől, amelyben egy növekvő individualizálódást látunk, ami ugyanakkor a közösség megújításának és megtartásának a szándékához vezet. Ez nem is lehet másként, hiszen az embert (és Istent) a keresztyénség, mint közösséget keresőt értelmezi. (Berkhof, H.: *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Callenbach B.V. Nijkerk 1973<sup>3</sup>, 358.)
- 7 Úr-Kaszdimban nem hitük, hanem élet- és sorsértelmezésük volt az ott élőknek: aki terméketlen (Sára), annak nincs jövője. Ezzel az életfelfogással szemben lép fel Táré és viszi magával a családját, hogy jövőjük legyen. Mert hitt abban, hogy van olyan Isten, aki ennél többet tud. Ez az út pedig egy közösség jövője lesz. A hívő emberről azt gondoljuk, hogy mindenekelött csak 'igen'-t tud mondani. Ez a történet – mint sorfordító esemény – pedig arra tanít, hogy a hívő ember az, aki először 'nem'-et tud mondani. (in: Jager, O.: *Opklaringen. Bijbelzen met verbeeldingskracht*, Zomer & Keuning, Ede 1981<sup>2</sup>, 305–306.)
- 8 Minden politikai felhang nélkül mit ismételt Magyarország Miniszterelnöke folyamatosan a koronavírus-helyzet kapcsán: „Egyetlen magyar sincs egyedül!”
- 9 Berkhof, H.: *Christelijk geloof*. 356 kv.
- 10 A 'participáció' fontos tartalmat hordozó fogalommal kezd lenni hazánkban, állampolgári szinten is. Tudatosítva állampolgári kötelességként: részt vállalni saját lehetőségeink szerint a terhek vállalásában és hordozásában. Gondoskodni azokról, akik a mieink és nemcsak azt elvárni, hogy majd a nagyobb közösség /állam/ gondoskodik róluk. Azaz: participálódni / részt vállalni, részesülni nemcsak a javak elosztása, hanem a terhek hordozásában is.
- 11 Deut 6,20 alapján majd mond el hogy mit tett velünk az Isten.
- 12 Berkhof, H.: *Christelijk geloof*, 362. Ez egyben az egyházi 'kétarcúság' (intézmény és közösség) kibővítése is. Szabad legyen meggyeznem, hogy ebben a hármas egyházi karakter-összefüggésben (a háromarcú egyház) Berkhof kétségtelenül egy holland 'hervormd' református gondolkodásának 20. századi ismérveit ábrázolja ki.
- 13 Grözinger, A.: *Homiletik*, Gütersloher Verlagshaus 2008. Grözinger szerint az individualizmus – pluralizmus – globalizmus világban élő emberekkel számolhatunk egyházi keretekben is. Ebben vissza-köszön számomra a német kultúrfilozófus, Sloterdijk gondolata. Egy pár évvel ezelőtti interjúban ő utalt arra, hogy nem kell félni attól, hogy lejárt a nagy 'izmusok' kora, mert itt van a globalizmus.
- 14 Némi eltéréssel fogalmazva az Egyház ismertetőjele a: kerügma (ige-hirdetés) – diakónia (szolgálat) – koinónia (közösség) hármas mérce. (Grethlein, Chr.: *Praktische Theologie*, De Gruyter 2012, 139.)
- 15 Hendriks amikor a gyülekezet lényegét fogalmazza meg, akkor tartalmilag hasonlóan, de szavakban másként adja ezt vissza. Megfogalmazásában a gyülekezet lényegének sarokpontjai: a megszólító másik oldal (az Atya vagy Jézus), tehát a kezdeményezés onnan érkezik, ami mozgásba hozza a folyamatot (a); ennek következményeként megalakul egy új közösség, egy királyi papság (b); amelyik világra irányítottan él /hirdeti az evangéliumot és kiüzi a gonosz lelkeket/ - mintegy válaszként a megszólításra (c). Hendriks, J.: *Terug naar de kern. Vernieuwing van de gemeente en de rol van de kerkenraad*, Uitgeverij Kok Kampen 1995, 27.
- 16 [https://de.wikipedia.org/wiki/Konziliarer\\_Prozess](https://de.wikipedia.org/wiki/Konziliarer_Prozess) (ennek a tartalmi lényege más nyelven is megtalálható)
- 17 Küng, H.: *Erlebte Menschlichkeit. Erinnerungen*, Piper Verlag München 2013, 591–592.
- 18 Részben J. Moltmann, H. Küng és G.Heitink gondolatainak összegzését idézem: Az Egyház küzd a: transzcendencia – a referencia – a



- relevancia – és identitásvesztés problémáival. Ezen problémák mellett milyen relevanciája van a 'szabadság – mérték – közösség' témának?
- 19 Gräb, W.: *Praktische Theologie als Kulturhermeneutik kirchlicher Religionspraxis* (in: Nauer, D.- Bucher, R. - Weber, F. /Hrsg.: *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven* O. Fuchs 60. Geburtstag, Kohlhammer 2005, 83).
  - 20 Hauschildt, E. /Pohl-Patalong, U.: *Kirche*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, 275kv. A parókiális (territoriális) struktúra felbomlásáról korábban G. Dekker nyomán már több helyen is írtam. Ennek a lényege: komolyan kell vennünk, hogy a territoriális (parókiális) struktúra mellett megjelennek a mentális – spirituális – célorientált alapú gyülekezeti életre igényt tartó keresők, akik oda fognak menni, ahol ezt megkapják. Ezt mi a magyar református egyházi valóságunkból tudjuk már egy ideje a saját egyházi jövőkép alkotásunk kapcsán is. A mindennapokban pedig tapasztaljuk, akár örülünk, akár nem ennek.
  - 21 Hauschildt, E. /Pohl-Patalong, U.: *Kirche*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, 275.
  - 22 U.o. 283.
  - 23 Heitink, G.: *Een kerk met karakter. Tijd voor heroriëntatie*, Uitgeverij Kok Kampen, 2007.
  - 24 U.o. 41.
  - 25 <https://www.remonstranten.nl/wiki/remonstranten-nu/geloof-begint-bij-jou/>
  - 26 Néhai egyik tanítómesteremtől, Kor Schipperstől hallottam: „Persze, legyél nyugodtan individuális az egyházban. Azaz: vállalj individuálisan felelősséget a közösségedért!”
  - 27 Dijkstra-Algra, N. / Stoppels, S.: *Back to basics. Zeven cruciale vragen rond missionair kerk-zijn*, Uitgeverij Boekencentrum 2017. 71kv.
  - 28 Egyébként egy adott helyzetben – ezt láttuk a koronavírus kapcsán is – a vallásos magányt segíti, feltehetően sokakban táplálja is a virtuális gyülekezet valósága. Az eredményeit ennek már nagyjából tudjuk: többek követték online az egyházi alkalmakat, mint amikor ezekre valóságosan el lehetett menni. Ami magába foglalja azt is, hogy ki és hány különböző felekezetű istentiszteleti alkalmat nézett meg, vagy 'kóstolt' bele.
  - 29 Dijkstra-Algra, N. / Stoppels, S.: *Back to basics*, 88.
  - 30 Dijkstra-Algra, N. / Stoppels, S.: *Back to basics*, 92.
  - 31 Grethlein, Chr.: *Praktische Theologie*, 177. Az individuális 'vallási zárandokok' téma egy sajátos kihívás lehet a történelmi egyházak számára. Nem is beszélve arról, hogy itt a határok nem a keresztyén egyház felekezeti határai lesznek egyedül, hanem a világvallások közötti zárandoklat, amiből mi Magyarországon még viszonylag keveset élünk, tapasztaltunk meg, de feltehetően nem leszünk ettől megóvva.
  - 32 Hendriks, J.: *Terug naar de kern*. 72.
  - 33 Dekker, G.: *Heeft de kerk zichzelf overleefd? Beschouwingen over de kerk in de moderne samenleving*, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer 2014.
  - 34 Gräb, W.: *Praktische Theologie als Kulturhermeneutik kirchlicher Religionspraxis*, 84.
  - 35 Dekker, G.: *Zodat de wereld verandert. Over de toekomst van de kerk*, Uitgeverij Ten Have 2000, 203 kv.
  - 36 A mondatban használt fogalmak – mint töredékek – az alábbi könyv alapján álltak össze bennem: Fechner, K. / Mulia, Chr. (Hrsg.): *Henning Luther - Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne*, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 2014.
  - 37 Kruijff, C.: *Leegte achter de dingen. Mijn zoektocht naar een betekenisvolle leven*. Ambo/Athos Amsterdam 2016<sup>2</sup>, 100.
  - 38 Grün, A.: *A válaszok könyve*, 94.

## Poimenikai aspektus

### 1. Bevezetés

A konferencia fő témájához annak egyik eleme kifejtésével, a közösség felől közelíték és összekötöm azt a szabadság elemmel. A kettő közötti kapcsolatot a következőképpen határozom meg: a gondolkodásban és a cselekvésben jelenlévő egyéni

szabadság előfeltétele a közösség létrejöttének és meghatározása annak minőségét.

A közösséget és a szabadságot elsősorban a családra és a családdal kapcsolatos gondolkodásra vonatkoztatom, miközben figyelembe veszem a szociológia, a szociálpszichológia és a pszichoterápia egyes releváns megállásait. Nem magától értetődő, hogy a közösséggel összefüggésben a családra összpontosítok, hiszen a közösség egyházi és teológiai fogalomként elsősorban a gyülekezet, illetve az egyház képzetét idézi meg, és ezek a képzetek állnak az ekleziasztikai és ekleziológiai megfontolások középpontjában is. De közelebről megvizsgálva a család maga is sajátos közösségnek, illetve nagyobb közösségek konstitutív elemének bizonyul. Az empiria bizonyítja, hogy többszörös kölcsönhatás létezik a családi és a társas lét, a családi és a gyülekezeti közösség között, amelyben ez utóbbi milyenségét nagymértékben befolyásolja az előbbi minősége. Egyfelől a családban megélt összetartozás és felelős szolidaritás erősíti a hajlandóságot a közösségvállalásra olyan emberekkel, akik nem közelebbi vagy távolabbi rokonok. Nem véletlen, hogy az evangéliumok a családi viszonyok bevett megjelöléseit (anya/édes-apa, anya, testvér) használják, amikor az 'új család' kötelékeit és a család tagjainak engedelmes viszonyulását írják le. Másfelől a közös szellemi-lelki alap és erkölcsi értékrend, amelyen egy család tájékozódik, segíti a kapcsolódást a keresztyén közösség hitvallásához, érték- és életrendjéhez. Ez az empirikus valóság arra ösztönzi a korunkbeli egyházelméletet, hogy az egyháznak az evangélium kommunikálásaként megfogalmazott szolgálatát kiterjessze a családra, az iskolára és a társas élet más területeire.<sup>1</sup>

E többszörös kölcsönhatás mellett megfigyelhető egy másik jelenség is: a különböző életterek szétválása, illetve egymással való szembekerülése. Ugyanis „a társadalmi elkülönülés radikalizálódott a modernkor kései szakaszában és a társadalom fragmentálódásához, illetve szegmentálódásához vezet, így a társadalom a jelenben a legkevésbé mutatkozik egységes életösszefüggésként. [...] Az ember különböző és részint ellentmondásos követelményeknek van kitéve, amelyeket össze kell egyeztetnie a saját személyében, mivel a társadalmi struktúrák nincsenek tekintettel arra. Nincs már olyan instancia, amely az embert, mint egészét integrálja, hanem *mindig* az embernek csak bizonyos részeit és szerepeit. [...] Másfelől az emberek valójában eltérő világokban élnek és azokat különböző világokként érzélik. A hivatásban gyakran más logikák érvényesülnek, mint a családban vagy a gyülekezetben [...]”<sup>2</sup>

Az alábbiakban főleg a különböző életterek, a munka, a család és a társadalom, és azon belül az egyház közötti kölcsönhatásokat tartjuk szem előtt. Az elkülönülést, illetve szembekerülést az egyén és a munka viszonyában követjük nyomon. Az alábbiakban leírjuk először a kölcsönhatások destruktív következményeit úgy, mint szabadságvesztést, amely feltartóztatja a közösség létrejöttét és megerősödését. Ezt a jelenséget az elidegenedés fogalmával jelöljük (2.). Ezt követően vizsgáljuk a holarchikus, (3.) valamint a kontextuális szemléletet (4.), amely felmutatja a létezőkapcsolati, illetve közösség-jellegét és erőforrásait, valamint az azokból fakadó építő kihatásokat. A záradékban (5.) summázzuk az intim kapcsolatokban rejlő lehetőségeket, amelyek szabadabbá teszik az embert a családon kívüli, gyülekezeti, illetve egyházi közösségre.<sup>3</sup>

### 2. Az elidegenedés

Létvalóságunk meghatározó tényezőjévé vált az intim kapcsolatok minőségének folyamatos sekélyesedése és romlása, a családi közösségek szétesése. A kapcsolatok elcsökevényese-

dése némelykor erőteljesen tör felszínre konfliktusok formájában, de többnyire lappangó elidegenedésben ölt testet. Az alábbiakban vázoljuk az elidegenedés jelenségét és dinamikáját, valamint következményeit, főleg azoknak a házaspároknak vonatkozó vetületeit. A kérdésfelvetés és a szélesebb tudományos horizont szempontjából Peter V. Zima elidegenedésről szóló könyvét<sup>4</sup> tartjuk elsődleges hivatkozási alapnak, és a következőkben elsősorban arra támaszkodunk.

### 2.1. Az elidegenedés jelensége és dinamikája

Zima szerint az elidegenedés „teljes általánosságban – az alanyra vonatkoztatva – egy bizonyos környezetben belül az ember saját idegen-állapotát jelöli, vagy azt az érzést, hogy idegen emberekkel, tárgyakkal vagy intézménnyel van dolga”.<sup>5</sup>

E jelenség legalapvetőbb dinamikája az ambivalencia, ami abban áll, „hogya a lét egyik pólusától – valóság, világ, érzékség és természet – való elidegenedés ugyanolyan mértékben fokozódik, ahogyan a másik pólustól – idealitás, transzcendencia, Isten – való elidegenedés csökken.”<sup>6</sup> Tehát a létvalóság alapvetően kétpólusú, amelyben az egyik véglet a másíknak az ellentéte, az egyes végletek kizárják egymást, az embernek pedig e két pólus valamelyikének közvetlen közelében kell meghatároznia önmagát, illetve megtalálnia a helyét.

Az elidegenedés megállapításában nem az érintettek szubjektív érzése, vagy valamilyen elidegenedés-elmélet a mérvadó, hanem azoknak a struktúráknak a felismerése bizonyos helyzetekben és szervezeti formákban, „amelyekről elrendezésük alapján feltételezhető, hogy elidegenedést idéznek elő, mivel azokat a legtöbb szereplő elidegenítőnek érezheti, vagy ténylegesen annak érzi.”<sup>7</sup>

### 2.2. Az elidegenedés, mint személyes reakció az elidegenítő struktúrára – különös tekintettel a családra

Az ember reakciója az elidegenítő struktúrákban zajló folyamatokra szoros összefüggésben áll e struktúrák egyik alapvető jellegzetességével: tudniillik, hogy nem számolnak az egyes ember egyéni lehetőségeivel. A munkavégzés különböző helyzeteiben (beleértve az egyházi szolgálatot is) elváltak egymástól az intézményi igény és az ember egyéni lehetőség valósága, a személy az intézmény nyomása alá kerül, aminek engedve nem tudja megvalósítani saját elképzelését, kibontakoztatni talentumait. Sőt, az ember a munkahely megőrzésé érdekében megtagadja egyedi adottságait és lemond a saját élet-konceptiójáról, ami érvényesítést, önmagától való elidegenedést eredményez.

Zima az egyén reakciójának leírásában Paul Ricoeur narratív identitással<sup>8</sup> kapcsolatos felfogására támaszkodik,<sup>9</sup> aki különbséget tesz az emberi azonosság (ipsiété) és a dologi azonosság (memeté) között, amelyek együtt a személy szubjektivitását képezik.<sup>10</sup> Az ember elidegenedhet az ipeszeitásától azáltal, hogy bizonyos kényszerek és fenyegetettségek miatt képtelen érvényre juttatni annak valamelyik változatlanját, például az adott ígéretet. A dologi azonosságától is elidegenedhet, amikor állhatatlanul ingadozik különböző életkonceptiók között ahelyett, hogy egyetlen életkonceptióhoz ragaszkodna.

Ez a kétirányú elidegenedés kóros mértékben ölthet. Ugyanis az ember önmagától való elidegenedése fokozottabban nyilvánul meg annál, „aki számára anómias helyzetekben [...] az ígéretet, a normák és értékek semmiféle érvénnyel sem bírnak, és aki összetéveszti a saját ipse-jét a nárcisztikus vonásokkal felruházott testével. Nem társadalmi folyamatok során megszállt és konkrét értékeken alapuló *én-ideált* [...], hanem egy *ideál-ént* [...] követ, amelyet manipulál a reklám és a média, és amelyek nem alkalmas arra, hogy koherenciateremtő instanciak

legyen [...] [...] [E]z a nárcisztikus alany [...] vigasztalan, mert a reklámmal és a médiával összhangban elkötelezte magát az örök ifjúságnak, és kilátástalan harcot folytat a kor, a betegség és a halál ellen. Ugyanis már nem képes hinni azokban a vallásos üdvözlésbeszélésekben, amelyek összekötötték az embereket a polgári kort megelőző időkben, és amelyekről [...] a posztmodern korban búcsút vettek. [...] A posztmodern alany elszigetelődött ebben a társadalmi helyzetben, mert [...] képtelen szolidarizálni más alanyokkal”.<sup>11</sup>

Az otthon a társadalom, azon belül főleg a munka világa és az intim kapcsolatok találkozásának metszéspontjává lesz. Ugyanis az egyén reakciója az elidegenítő struktúrák hatására begyűrűzik a házastársi kapcsolatba, illetve a családba. A férfi és nő kapcsolata labilis rétegeltségűvé lesz az anómia, az érvényesítés, valamint amiatt, hogy az énéideál helyére az ideálén lépett. Ez a kapcsolat szétesik a házasság intézményén belül vagy kívül „a kötelező és összekötő értékek és normák hiánya, valamint az önmegvalósításra irányuló individualista irányultság miatt”.<sup>12</sup>

E kívülről jövő bomlasztó befolyáshoz társul egy a házasságon belül zajló, főleg a média által gerjesztett folyamat, amely egyfelől számottevően akadályozza a házastársak, illetve családtagok egymás közti kommunikációját, másfelől jelentős mértékben elősegíti szélsőséges individualizálódásukat. Ugyanis az egyéni média- és kommunikációs preferenciák felerősítik az individualista irányultságokat és elmélyítik az elidegenedést az önmaguktól már elidegenedett emberek között. Ezek a jelenségek a „korunkbeli párkapcsolatok nárcisztikus szerkezetéről tanúskodnak. Ha a nárcizmus általánosságban úgy határozzuk meg, mint az *énnek a tárgyak (az embertársak) kárára érvényesülő libidóérdekltségét*, akkor oximoronként megjelenik a »nárcisztikus kapcsolat« kifejezés, amely egy kudarcra ítélt vállalkozást jelöl”.<sup>13</sup> A médiának, különösen a tv-nek, van egy másik hatása is, amely természetében hasonlít a munka világának a hatására: fellazítja a családi összetartást, „mert ami a tv által otthon uralkodik, az a sugárzott – valós vagy fiktív – *külvilág*, és ez annyira korlátlanul uralkodik, hogy az otthon valóságát – nem csak a négy fal és a bútorzat, hanem a közös élet valóságát is érvényteleníti és fantomszerűvé teszi. Ha túl közel jön a távoli, akkor eltávolodik vagy elmosódik a közeli.”<sup>14</sup>

Ez az elidegenedés alapjaiban kezdi ki a házasság és a család *jövőjét* az által, hogy komoly kihatással van a következő nemzedékre. Ugyanis a „gyermeknek idővel világossá válik, hogy mi a házasság és a család, de egyre nehezebb lesz számukra megválaszolni a kérdést, hogy a házasság és a család miért lennének ajánlatos célok.”<sup>15</sup> A hagyományos szerepek, különösen az édesapai szerep eltűnése, lehetetlenné teszi a gyermek számára az énéideál kialakítását, amelynek helyét átveszi az ideálén.

A Zima leírása feltartóztathatatlan folyamatot tár elénk: az elidegenítő struktúrák érvényesítést okoznak, az énéideál helyére az ideálént állítják, aminek következtében nárcisztikus párkapcsolatok jönnek létre. A családon belüli individualizmus, amelyet a média munkál és erősít fel, tovább gyengíti, zülleszt az ezeket a kapcsolatokat, a család *jövőjét* pedig kérdésessé teszi az a tény, hogy a gyermekek életében az énéideál helyét az ideálén immár nem a külső elidegenítő struktúra miatt, hanem a családon belüli folyamatok következtében veszi át. Kissé kiélezve azt mondhatjuk, hogy a házastársi kapcsolat és a család maga is elidegenítő struktúrává lesz. Mit állíthatunk e folyamat ellenébe?

Zima szerint a család az elidegenedés következményeképpen megszűnt menedékhelynek lenni, és így nem teszi lehetővé

az embereknek, hogy benne biztonságra találjanak a munka veszélyesnek bizonyuló világa közepette.<sup>16</sup> A menedékhely képe főleg a kitettséget jeleníti meg és erősíti fel, amit az egyén és a család egyoldalú megközelítésének tartunk. Ugyanis a család nem csak befogadót fenyegető társadalmi impulzusokat, hanem létrehozza magában a megbízhatóságot, amely elengedhetetlen az egyén kibontakozásához és a kapcsolatok tartósságához, és pozitív késztetéseket bocsát ki magából a társadalom felé. Az egyén és a házastársi kapcsolat, illetve a család nem csak a társadalmi ráhatások tárgyai, hanem vagy talán főleg a társadalmat építő és jobbitó kihatások alanyai, akik felelős szabadságban munkálják a közösséget. Ezt a szemléletet képviseli Rudy Vandamme belga szociálpszichológus, filozófus, antropológus, valamint Böszörményi-Nagy Iván amerikai pszichoterapeuta koncepciója.

### 3. Az elidegenedés Rudy Vandamme koncepciójában

Vandamme *De Ontwikkelcirkel*<sup>17</sup> című könyvében fejt ki nézetét, amely felmutatja mind a társadalmi kóriszmét, mind azokat a lehetőségeket, amelyek elősegítik az elidegenedés megszűnését, a házastársak és családtagok egymásra találását, valamint a család társadalmat építő működését.

#### 3.1. Lakóhely

Vandamme szerint „a nagy csata most az ember és az általa teremtett elidegenedés között zajlik. Az elidegenedés az az érzés, amely annak következtében jött létre, hogy az ember elhelyeztetett egy nagy egészben anélkül, hogy elrejtett lenne abban. [...] Mi már nem 'lakunk': már nem sikerül létrehozunk egy behatárolt belső teret és valahová tartozunk.”<sup>18</sup> Ebből a helyzetből egyfajta szintézis jelent kiutat, amelyet úgy alkotunk meg, hogy megtartjuk a jót abból, amink van, ahhoz hozzá adjuk azt, ami hiányzik belőle, és leépítjük a hiábavaló sémákat. A fenti elidegenedés-meghatározás alapján a középréteget tekinthetjük a hiányzó elemnek. Azt, ami összeköti a részeket az egészszel és beágyazottságot, elrejtettséget nyújt, miközben figyelembe veszi az emberi léptéket, az egyén teljesítőképességét. Az így létrejött köztér réteg nem lehet sem túl tág, sem túl szoros, és rá leginkább a lokalitás, a lakóhely megnevezés illik. Témánk összefüggésében a házastársak, vagy a család otthona alkotja ezt a helyet, ahol 'lakunk', ugyanis „[a] »lenni« után a »lakni« az első struktúra, amely kibontakozik az életben.”<sup>19</sup> Ebben a struktúrában, az együtt-lakásban és az együtt-élésben összekapcsolódik az egyén, a család és a felette álló nagyobb egész (kiterjesztett család, közösség, gyülekezet, munkahely). Ezt az összekapcsolódást a holarchikus világmodell segítségével írjuk le.

#### 3.2. A holarchikus világmodell – kiindulási pont az elidegenedés felszámolásához

A holarchikus világmodell létrejötté Arthur Koestler,<sup>20</sup> elterjedése pedig Ken Wilber<sup>21</sup> nevéhez fűződik. Egyik legfőbb jellemzője, hogy a világot nem egysíkúnak, hanem rétegzettnak tekinti. Az egyes rétegek vertikális síkon helyezkednek el, de nem alkotnak hierarchiát. Ebben a világban minden létező entitás rész egész (holont) képez. A rész-dimenzió jelentőségét és identitását a kapcsolatok alkotják. Az egész-dimenzió egyfelől az önálló létezés, másfelől a nagyobb egészben való részvételt jelenti. Ugyanis a nagyobb egész nem külső kontextusunk, hanem önmagunk intrinszikus része. Minden entitás egyszerre néz lefelé azt vizsgálva, hogy egészként milyen

részekből áll, és felfelé azt vizsgálva, hogy melyik nagyobb egésznek a része. Lefelé nézve keresi az integrálás, felfelé nézve pedig a hozzájárulás lehetőségeit.

Az emberi lét valóságában négy réteggel számolhatunk: az intra-individuális, az individuális, a család és a nagyobb egész rétegeivel. A családot tekinthetjük a középréteggel, amely ilyenként egyfelől az individuum-részekből táplálkozik, él és alkot egészet, másfelől lehetővé teszi az alsó rétegnek (az egyéneknek), hogy hozzájáruljon a felsőbb réteghez (családhoz) és ez által kibontakozzon, mint egész. A család az a hely, ahol az egyéni lét egész-dimenziója kiforr (kialakul az identitás, az éntudat, az önérték) és érvényre jut a rész-dimenzió az által, ahogyan az egyén részt vesz a kapcsolatokban és hozzájárul a felette elhelyezkedő nagyobb egységhez. A család egész-dimenziója abban mutatkozik meg, hogy benne együtt élnek, életközösséget alkotnak a családtagok, rész-dimenziója pedig abban, hogy hozzájárul a felette található nagyobb egész (pl. a kiterjesztett család vagy valamilyen közösség) jólétéhez.

A család másképp működik középréteggként, mint a társadalom káros befolyásának kitett magánzféraként. Családtagokra utalt egészként elsősorban arra törekszik, hogy segítse a családtagok hozzájárulását általi kibontakozását és integrálódását. Ilyenként meghatározóbb környezetnek bizonyul a házastársak, illetve a családtagok számára, mint a társadalom elidegenítő struktúrái. A felette álló nagyobb egység részeként pedig azt keresi, hogy hogyan segítheti elő annak jólétét. Ilyenként nem a környezeti hatások áldozata, hanem azok aktív formálója lesz. A kohézió, ami lehetővé teszi a beágyazottságot, és a konstruktív kisugárzás, ami elősegíti a közrehatást és a felelősségvállalást, képezik ennek a rész-egésznek a meghatározó tendenciáit.

### 4. Elidegenedés és az egymásra találás a kontextuális szemlélet szerint

Az elidegenedés a kontextuális szemléletben is fontos téma. Böszörményi-Nagy Iván és Barbara Krasnera *Between Give and Take* című könyvükben,<sup>22</sup> illetve a kontextuális szemlélet továbbgondolói a saját műveikben<sup>23</sup> többször beszélnek explicité az elidegenedésről, de többnyire más fogalmak segítségével írják le azt.

#### 4.1. A kontextuális szemléletről röviden

A Böszörményi-Nagy Iván nevével fémjelzett kontextuális szemlélet legsajátosabb gondolata a relacionális etika, amelynek alapja a relacionális antropológia. Ez az etika elsősorban az intim kapcsolatokra néz és az az egyik legfontosabb kérdése, hogy mi igazol egy bizonyos cselekvést. „Az igazolható cselekvések feltételezik a megbízható szereplőket. [...] Az emberek azon képessége, hogy meglehetősen megbízhatók maradjanak, megőrzi a kapcsolatok fenntarthatóságát az idő múlásával.”<sup>24</sup> A gyermek viszonylatában ez azt jelenti, hogy neki joga van arra, hogy „többé-kevésbé biztonságban felnivelkedhessen”,<sup>25</sup> illetve, „hogy biztonságos gondoskodásban részesüljön”,<sup>26</sup> a házastársak viszonylatában pedig azt, „hogy mindkét házastárs kitartóan törekszik megfontolni egymás igényének jogosultságát, valamint hogy készek megoldást keresni, miközben egyikük sem érzi úgy, hogy megrövidítettek”.<sup>27</sup>

A relacionális etika eligazít a generációkon átívelő folyamatokhoz, általában az embervilághoz való viszonyulásban is. Ez főleg az emberi rend igazságosságának fogalmában jut kifejezésre, amelyet Böszörményi-Nagy és Krasner „szupra-



*individuális szabályzó erőnek*<sup>28</sup> nevez. A szerzőpáros így határozza meg ezt a képzetet: „Minden ember objektív kapcsolatban áll másokkal; kapcsolatainak egésze képezi az életét, mint olyasvalakinek az életét, aki tényszerűen részt vesz a világ létezésében. . . Ez az ő része az emberi lét rendjében, az a rész, amelyért felelősséget hordoz. . . A kapcsolatokat megsebezni annyit jelent, hogy ezen a helyen sérült az emberi lét rendje.« A kontextuális gondolkodás hangsúlyozza a cselekedetek következményei iránti felelősséget. A létezés emberi rendjét a transzgenerációs folytonosság szempontjából látja.<sup>29</sup> E rend megsértését egzisztenciális véteknek nevezi.<sup>30</sup>

#### **4.2. Hogyan idegenedik el az ember önmagától, hogyan idegenednek el az emberek egymástól?**

Az alábbiakban röviden vázolunk olyan a családtagokra és a családi kapcsolatokra nézve káros jelenségeket, amelyek előidézik az elidegenedést, illetve kifejezik azt, és amelyekből mihamarabb vissza kell jutni az eredeti állapotba.

Az egyik legjellegzetesebb folyamat a parentifikálás, amely során a „gyermek magukra veszik azt, amiért valamelyik (vagy mindkét szülő) felelős, ha a szülő nem tud megfelelően eleget tenni a feladatának. A gyermeknek, ahhoz, hogy egészségesen fejlődjön, minél hamarabb vissza kell térnie ebből a helyzetből a gyermeki alrendszerbe. [...]»<sup>31</sup> A parentifikálás felfedezhető a felnőttek közötti kapcsolatban is. „A parentifikáló személy nem törődik a partner pozíciójával és lényegében azt várja el a partnertől, hogy *in locoparentis* működjön. [...] Ez a] folyamat elkerülhetetlenül csalódást, neheztelést és szemrehányást eredményez.«<sup>32</sup> A parentifikáció mindegyik formája meggyengíti, vagy megszünteti az ember alany voltát és ezzel a teremtmény humanitását, a kapcsolatokat pedig én – az, vagyis alany – tárgy kapcsolatokká változtatja. A tárggyá tett alany elidegenedik léte alapjától, a felelősségvállalásban megnyilvánuló emberiségtől, a kapcsolatban pedig olyan hatalmi struktúra jön létre, amely elidegeníti és távol tartja az embereket egymástól. A lelkipozíció azon fáradozik, hogy helyreállítsa „az ember-mivolt eredeti és különleges struktúráját, vagyis az *alanyiség[ot]*,<sup>33</sup> figyelembe véve ugyanakkor, hogy az „ember alanyként nem autonóm, hanem heteronóm”.<sup>34</sup>

A másik elidegenedéshez vezető folyamat az örökhagyás. „Amikor a szülők hagyatékot bízna a gyerekekre, akkor bizonyos életfeladatokat (adósságokat, feladatokat, illetékségeket) ruháznak rájuk. [...] [A] gyermekek akkor kerülnek bajba, ha a megbízások ellentétesek a képességeikkel, vagy ha egy bizonyos megbízás lojalitási konfliktushoz vezet, illetve ha több, egymással ellentétes megbízás létezik.»<sup>35</sup> A felnőtt ember az által juthat ki ezekből a nehézségekből, amelyek önmagától és másoktól való elidegenedést eredményeznek, hogy komolyan veszi a hagyatékot, ami „az örökség »kirostálását« jelenti, hogy a következő és az utána jövő nemzedéknek azt adhassuk tovább, ami az emberi társadalomban az életet előmozdítja.»<sup>36</sup>

Utolsóként a monologikus meggyőződést és létmódot említjük, mint elidegenedésformát. Meulink-Korf és Van Rhijn úgy vélik, hogy „[az] igazi véteknek köze van ahhoz az elszigetelő, monologikus alapálláshoz, amely által magunkat tekintjük az egyedüli referenciapontnak azokban az eseményekben, amelyek köztünk és azok között az emberek között játszódnak le, akikkel kapcsolatban állunk, vagy amely által teljesen feladjuk magunkat mint érvényes referenciapontot, és a mások elvárásait és érzéseit inkább tekintjük legitimnek, mint a sajátmagunkéit”.<sup>37</sup> Önmagunk, mint egyedüli referenciapont, illetve az, hogy teljesen feladjuk magunkat mint érvényes referenciapontot, elidegenít önmagunktól és másoktól. Ugyanis a monologikus

meggyőződés nem alkalmas az elköteleződésre. De ha az ember „össze tudja[...] szedni a bátorságát, hogy megvizsgálja, helyesek-e azok a következtetések, amelyeket a kapcsolatait illetően levont”,<sup>38</sup> akkor képes kilépni ebből az elszigetelő és másoktól elidegenítő magatartásmódból. Ebben segít a „lelkipozíció vagy a segítőfoglalkozású elismerése, [amellyel összefüggésben] Krasner és Joyce a »crediting« és a »multidirected crediting«, többoldalú hitelezés fogalmakat használják. Ezzel azt jelzik, hogy egy relacionális-etikai zárolt követelésről van szó, vagyis, hogy az ember a monologikus nézetből eljuthat a párbeszéd cseréhez, illetve, hogy az egyéni álláspontok közötti különbözőség nem áll szükségszerűen az egymással való közösség útjában, hanem lehetővé teszi azt (*önérvényesítés és önelhatárolás*)”.<sup>39</sup>

## **5. Záradék**

Zárszóként idézzük Meulink-Korf és Van Rhijn értelmezését az emberi rend igazságosságával kapcsolatban: „Nagy Buber nyomán az *emberi rend igazságosságának* fogalmát használja. Egy végső irányvonalról nem akart lemondani. [...] A kifejezés azt sejteti, hogy a jog, az emberi rend igazságossága jelen van a létrendben, vagy magától értetődő. Ez azonban csak látszat. Nagy tudja, hogy a jog nem »valahol«, egy meghatározott helyen található. A világ (vagy a világnak egy darabja) nem igazságos. Nagy azt sem tagadja, hogy (a »jog« nevében is) rendkívül sok jogtalan és etikátlan cselekvés történik. Úgy tűnik, 'az (vagy egy) emberi rend igazságosságával' arra utal, hogy látása szerint *nem szabad feladni annak keresését, ami igazságos*, mint egy fontos emberi motivációt.”<sup>40</sup>

Ezt az emberi motivációt felerősíti és feltölti erővel az a tudat, hogy Jézus Krisztusban közel jött hozzánk Isten Ország, amely megtör minden gonosz és elidegenítő struktúrát. Ezért egyfelől számolunk azzal, hogy a társadalomban működő elidegenítő struktúrák befolyásolják az egyén életét, és begyűrűznek a házastársak, illetve a család életébe, illetve azzal, hogy a kapcsolatokon és a családon belül régebbi eredetű patológiák és akut kóros folyamatok elidegenítik az embereket saját maguktól és egymástól. Másfelől erősen meg kell együnk győződve afelől, hogy teológiailag helytálló nézetek, mint a létezők részegész jellegének és az embernek a másik ember iránti felelősségében megmutató relacionális mivoltának a hangsúlyozása, szilárd alapot nyújtanak olyan házastársi, családi élethez, amelyben az egymástól elidegenedett emberek újra egymásra találhatnak, és amelyben az intergenerációs viszonyok a relacionális etika kifutópályájává válnak, amelyről elindulva a jövő nemzedék a kaotikus viszonyok áldozata helyett az élet kibontakozásának aktív formálójává lesz.

A lelkipozíció a Jó Pásztor megbízásából azon fáradozik, hogy az ember kötöttségeitől és megkötözöttségeitől szabadulva egész emberré és heteronóm alannyá legyen, 'haza menjen', otthon többirányúan elköteleződjön és otthon 'lakjon'. Illetve azon, hogy a keresztyén család közösségként tagjait egyszem emberekként integrálja, hozzájáruljon a felette lévő nagyobb egészhez, a keresztyén közösséghez és munkálja azt, miközben átörökíti az egymással való szolidaritást és törődést, illetve annak kitartó keresését, ami igazságos.

*Kiss Jenő*

#### **FELHASZNÁLT IRODALOM**

BOSZORMENYI-NAGY, I.– KRASNER, B. R.: *Between Give and Take. A Clinical Guide to Contextual Therapy*, Brunner/Mazel Publishers, New York, 1986.

- GRETHLEIN, Chr.: Kirche – alspraktisch-theologischer Begriff. Überlegungen zu einer Neuformatierung der Kirchentheorie, in: *Praktische Theologie* 101, 2002, 136–151, 147–151.
- HAUSCHILDT, E. – POHL-PATALONG, U.: *Kirche*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2013 (Lehbuch *Praktische Theologie* Band 4), 69.
- KISS J.: Egzisztenciális vétek, egzisztenciális adósság. In: *Embertárs* 14.1 (2018), 49–61.
- KOESTLER, A.: *The Ghost in the Machine*, Hutchinson, London, 1976.
- KRASNER, B. – JOYCE, A.: Az odaadó elköteleződés elemei, in: Michielséné.m.: *Összetartozásban. A kontextuális segítsérről*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2010.
- MEULINK-KORF, H. – VAN RHIJN, A.: *A harmadik - akivel nem számoltak*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2009.
- MICHELSEN, M. – VAN MULLINGEN, W. – HERMKENS, L. (szerk.): *Összetartozásban. A kontextuális segítsérről*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2010.
- MICHELSEN, M.: Bizalom és megbízhatóság a párkapcsolati terápiában, In: MICHIELSENÉ.M.: *Összetartozásban. A kontextuális segítsérről*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2010, 165–192.
- RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- VAN MIERLO, F. – MICHIELSEN, M. – De Bysser, M – ROOIJAKKERS-SEGGERS, G.: Megfelelően adni és elfogadni, In: MICHIELSENÉ.M.: *Összetartozásban. A kontextuális segítsérről*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2010, 101–132.
- ZIMA, P. V.: *Entfremdung, Pathologien der postmodernen Gesellschaft*, A. Francke Verlag Tübingen, Tübingen, 2014.
- VAN RHIJN, A. – MEULINK-KORF, H.: *De Context en de Ander. Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*, Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2001
- VANDAMME, R.: *De Ontwikkelcirkel. Handboek Ontwikkelingsgericht Coachen van Teams*, Een uitgave van het Ontwikkelingsinstituut, Ramsel, 2013.
- WILBER, K.: *Integral Psychology Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*, Shambhala Publications, Boston, 2000.
- 7 „von denen aufgrund ihrer Anordnungen angenommen werden kann, dass sie Entfremdung bewirken, weil sie von den meisten Akteuren als entfremdend empfunden werden können oder tatsächlich empfunden werden.” ZIMA: *Entfremdung*, 6.
- 8 Ricoeur ezen elméletének rövid bemutatását ld. [http://mmi.elte.hu/szabadolcseszett/mmi.elte.hu/szabadolcseszett/indexf8cc.html?option=com\\_tanelem&id\\_tanelem=900&tip=0](http://mmi.elte.hu/szabadolcseszett/mmi.elte.hu/szabadolcseszett/indexf8cc.html?option=com_tanelem&id_tanelem=900&tip=0) (megnyitva 2020.02.16).
- 9 Vö. ZIMA: *Entfremdung*, 138–139.
- 10 LD. RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- 11 „... dem in anomischen Situationen [...] Versprechen, Normen und Werte nichts mehr gelten, und der sein *Ipse* mit seinem Körper verwechselt, den er narzisstisch besetzt. Er folgt nicht einem im Sozialisationsprozess gefestigten und auf konkreten Werten gründenden *Ichideal*[...], sondern einem *Idealich*[...], das von Werbung und Medien manipuliert wird und als kohärenzstiftende Instanz ungeeignet ist [...] [...] [D]ieses narzisstische Subjekt [wirkt] trostlos: Es hat sich in Übereinstimmung mit Werbung und Medien der immerwährenden Jugend verschrieben und führt einen aussichtslosen Kampf gegen Alter, Krankheit und Tod. Denn es kann nicht mehr an die religiöse Heilserzählung glauben, die in vorbürgerlicher Zeit Menschen miteinander verband, in der Postmoderne aber [...] verabschiedet wurde. In dieser gesellschaftlichen Situation ist das postmoderne Subjekt isoliert, weil es sich [...] mit anderen Subjekten [nicht] solidarisieren kann”, ZIMA: *Entfremdung*, 139.
- 12 Uo.
- 13 „[...] zeugen von der narzisstischen Struktur zeitgenössischer Zweierbeziehungen. Wird Narzissmus allgemein als *Libidobesetzung des eigenen Ichs auf Kosten der Objekte (der Mitmenschen)* definiert, dann erscheint der Ausdruck „narzisstische Beziehung“ als Oxymoron, das ein zum Scheitern verurteiltes Unternehmen bezeichnet”. ZIMA: *Entfremdung*, 149.
- 14 Zima ezen a helyen Günther Anders véleményét idézi: „Aber aufgelöst wird sie [die Familie]; denn was nun durch TV zu Hause herrscht, ist die gesendete - wirkliche oder fiktive - *Außenwelt*, und diese herrscht so unumschränkt, daß sie damit die Realität des Heims - nicht nur die der vier Wände und des Mobiliars, sondern eben die des gemeinsamen Lebens, ungültig und phantomhaft macht. Wenn das Ferne zu nahe tritt, entfernt oder verwischt sich das Nahe.” ZIMA: *Entfremdung*, 151–152.
- 15 „Den Kindern wird mit der Zeit klar, was Ehe und Familie sind, aber es fällt ihnen zunehmend schwer, die Frage zu beantworten, warum Ehe und Familie erstrebenswerte Ziele sein sollten”. ZIMA: *Entfremdung*, 150.
- 16 Vö. ZIMA: *Entfremdung*, 148.
- 17 LD. VANDAMME, R.: *De Ontwikkelcirkel. Handboek Ontwikkelingsgericht Coachen van Teams*, Een uitgave van het Ontwikkelingsinstituut, Ramsel, 2013.
- 18 „De grote strijd is nu tussen de mens en zijn zelf gecreëerde vervreemding. Vervreemding is het gevoel dat ontstaat doordat men gesitueerd is in een groot geheel zonder daarin geborgen te zijn. De mens voelt zich vreemd in de door hem zelf geschapen wereld. De Westerse samenleving heeft tot nu toe haar eigen identiteit opgebouwd op basis van exclusie: de mens boven de natuur, het individu los van de familie, orde boven chaos, de stad boven het boerenleven, ratio boven emotie, globaal boven lokaal, intellectualiteit boven handenarbeid, realisme boven religie. [...] We ‚wonen‘ niet meer: we slagen er niet meer in om een begrensd binnenruimte te creëren en ergens toe te behoren”. VANDAMME: *De Ontwikkelcirkel*, 34.
- 19 „„Wonen« is na »zijn« de eerstestructuur die zich ontvouwt in het level.” VANDAMME: *De Ontwikkelcirkel*, 36.
- 20 LD. KOESTLER, A.: *The Ghost in the Machine*, Hutchinson, London, 1976.
- 21 LD. WILBER, K.: *Integral Psychology Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*, Shambhala Publications, Boston, 2000.
- 22 LD. BOSZORMENYI-NAGY, I. – KRASNER, B. R.: *Between Give and Take. A Clinical Guide to Contextual Therapy*, Brunner/Mazel Publishers, New York, 1986.
- 23 LD. MEULINK-KORF, H. – VAN RHIJN, A.: *A harmadik – akivel nem számoltak*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2009; MICHIELSEN, M. – VAN

#### JEGYZETEK

- 1 GRETHLEIN, Ch.: Kirche – alspraktisch-theologischer Begriff. Überlegungen zu einer Neuformatierung der Kirchentheorie, in: *Praktische Theologie* 101, 2002, 136–151, 147–151.
- 2 „[...] die Ausdifferenzierung der Gesellschaft hat sich in der Spätmoderneradikalisiert und führt zur *Fragmentierung bzw. Segmentierung der Gesellschaft*, so dass sich in der Gegenwart die Gesellschaft weniger denn je als einheitlicher Lebenszusammenhang darstellt. [...] Der Mensch ist verschiedenen und teilweise sogar widersprüchlichen Anforderungsausgesetzt, die er in seiner eigenen Person zusammenbringen muss, da die gesellschaftlichen Strukturen keine Rücksicht darauf nehmen. Es gibt keine Instanz mehr, die den Menschen als ganzen integriert, sondern *immernur bestimmte Anteile und Rollen* von ihm. [...] Umgekehrt leben Menschen faktisch in ganz unterschiedlichen Lebenswelten und nehmen diese auch als unterschiedliche wahr. Im Beruf gelten oft andere Logiken als in der Familie oder in der Kirchengemeinde [...]”. HAUSCHILDT, E. – POHL-PATALONG, U.: *Kirche*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2013 (Lehbuch *Praktische Theologie* Band 4), 69.
- 3 Ezen elemek bemutatásában KISS J.: Hogy az elidegenedettek viszálatáljanak önmagukhoz és egymáshoz, in: *Theologia Reformata Transilvanica*, 177–198, c. tanulmányára támaszkodunk.
- 4 LD. ZIMA, P. V.: *Entfremdung, Pathologien der postmodernen Gesellschaft*, A. Francke Verlag Tübingen, Tübingen, 2014.
- 5 „Er bezeichnet ganz allgemein - auf das Subjekt bezogen - einen Zustand des eigenen Fremdseins in einer bestimmten Umgebung oder das Gefühl, es mit fremden Menschen, Gegenständen oder Einrichtungen zu tun zu haben.” ZIMA: *Entfremdung*, 1.
- 6 „Der Entfremdungsbegriff weist eine konstitutive Ambivalenz auf, die darin besteht, daß die Entfremdung von einem Pol der Existenz - Realität, Welt, Sinnlichkeit und Natur - sich in dem gleichen Maße erhöht, wie die Entfernung vom anderen Pol - Idealität, Transzendenz, Gott - sich verringert.” Vö. ZIMA: *Entfremdung*, 1, 1. sz. lábjegyzet.

MULLINGEN, W. – HERMKENS, L. (szerk.): *Összetartozásban. A kontextuális segítségről*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2010

- 24 „An action may fulfill both the person's psychic needs and the requirements of a relational transactional system and yet not automatically qualify as justified. Justifiable actions connote trustworthy actors. [...] People's capacity to remain reasonably trustworthy keeps relationships sustainable over time” BOSZORMENYI-NAGY – KRASNER: *Between Give and Take*, 57–58.
- 25 MEULINK-KORF – VAN RHIJN: *A harmadik*, 38.
- 26 MEULINK-KORF – VAN RHIJN: *A harmadik*, 42.
- 27 MICHIELSEN, M.: Bizalom és megbízhatóság a párkapcsolati terápia-ban, In: MICHIELSENÉ, M.: *Összetartozásban*, 169.
- 28 „[...] *supra-individual regulatory force*, that is, what Buber termed the »justice of the human order«.” BOSZORMENYI-NAGY – KRASNER: *Between Give and Take*, 27.
- 29 »Each man stands in an objective relationship to others; the totality of this relationship constitutes his life as one that factually participates in the being of the world ... It is his share in the human order of being, the share for which he bears responsibility . . . Injuring a relationship means that at this place the human order of being is injured«. Contextual thinking stresses responsibility for the consequences of actions. The human order of being is seen in terms of transgenerational continuity.” BOSZORMENYI-NAGY – KRASNER: *Between Give and Take*, 98.
- 30 Ld. KISS Jenő: Egzisztenciális vétek, egzisztenciális adósság. In: *Embterárs* 14.1 (2018), 49–61.
- 31 MICHIELSENÉ, M.: *Összetartozásban*, 354.
- 32 „The parentifying person takes the partner's position for granted and essentially requires the partner to function *in loco parentis*. [...] the process inevitably results in disappointment, resentment and blame.” BOSZORMENYI-NAGY – KRASNER: *Between Give and Take*, 329.
- 33 MEULINK-KORF – VAN RHIJN: *A harmadik*, 129.
- 34 MEULINK-KORF – VAN RHIJN: *A harmadik*, 130.
- 35 MEULINK-KORF – VAN RHIJN: *A harmadik*, 43.
- 36 MEULINK-KORF – VAN RHIJN: *A harmadik*, 42.
- 37 KRASNER, B. – JOYCE, A.: Az odaadó elköteleződés elemei, in: MICHIELSENÉ, M.: *Összetartozásban*, 74.
- 38 KRASNER – JOYCE: Az odaadó elköteleződés elemei, in: MICHIELSENÉ, M.: *Összetartozásban*, 69.
- 39 MEULINK-KORF – VAN RHIJN: *A harmadik*, 195.
- 40 MEULINK-KORF – VAN RHIJN: *A harmadik*, 74.

## Ökumenikai aspektus

A reformáció óta eltelt 500 évből 450 az egyházak közötti különbözőségek hangsúlyozásával telt el. Mindehhez hozzájárult az eltérő hatalmi, politikai, kulturális, nyelvi és történeti fejlődés, amely gyakran leküzdhetetlen akadályként tornyosult a különböző felekezetű keresztények előtt. Sokszor az igazságra hivatkozva igyekeztek a szembenálló felek elrejtteni (mint egy maszkkal) hatalmi követeléseiket. Ennek következtében keletkeztek a kölcsönös elítélések, ami együtt járt a fennálló közösség megszakításával.

Nagyon sok emberi érzelem húzódik meg az egyházszakadások mögött, amelyek következményeit mind a mai napig tapasztaljuk. A „legyenek mindnyájan egy”<sup>1</sup> gondolat majd négyszáz éven át háttérbe szorult, mely idő alkalmas volt a saját bástyák és háttérországok kiépítésére. Az elkülönülést vetett az igazsággal való szembenézésnek, és nagyon sok energiát elvitt az önállóság megteremtésének igénye.

Úgy tűnik, mindenki magának követelte az egy és igaz egyház birtoklását, és szó szerint minden követ megmozgatott ahhoz, hogy megszilárdítsa a kifelé, tehát a világban való képét, és elismertségre tegyen szert. Így körkörös módon jöttek létre a Krisztusra hivatkozó közösségek, önmeghatározásukban sokszor kijelentve, hogy „én nem olyan vagyok, mint a másik”.

Ez a fajta különütasságra törekvő szándék azonban önmagában térít el a másikkal való minden közösségvállalástól.

Az eredeti jézusi elgondolás, ha számít egyáltalán, az épp arra vonatkozott, hogy egyetlen egységet és közösséget, vagyis ne többet alkossanak Krisztus mindenkori követői. Talán szomorú, de már az apostolok között is tapasztaljuk, hogy a fő helyeket<sup>2</sup> keresik, és azon vitatkoznak, hogy ki a nagyobb közülük.<sup>3</sup>

Valójában egy hosszú történelmi idő is kellett ahhoz, hogy felismerjük az egységben rejlő igazi szabadság értékét. Isten szavának a szeretete, az elmélyült szentírás-tanulmányozás és Jézus tanításának a szívben való feldolgozása vezette el először a protestáns egyházakat, majd pedig a katolikus egyházat is, hogy felismerjék, semmivel sem lesz kisebb a most még szétszakadva élő egyház,<sup>4</sup> ha törekszik valamennyi keresztény egységének a megvalósítására.

A közös ima, a közös szentírásolvasás, a párbeszéd és a Szentlélekben való őszinte véleményegyeztetés fokozatosan áttetszővé tette az egyházakat, akik a közeledésben, az egyeztetésben nem a félelmüket, hanem éppen ellenkezőleg, a szabadságukat látták megvalósulni. Éppen a lelki ökumenizmus mutatta meg és jelölte ki azt az utat, amely Krisztus nagy családjának a felismeréséhez vezet igazságban, szabadságban és szeretetben. Egyre többször „szólt meg” maga Krisztus az egységért munkálkodók lelkiismeretében: „Egy a ti Atyátok, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok.”<sup>5</sup>

Pontosan ezt az utat ajánlja napjainkban Ferenc pápa is a *Fratelli tutti* kezdetű körlevelében. Assisi Ferenc nyomán hangsúlyozza, hogy a testvériségnek és a barátságának nincsenek határai.<sup>6</sup> Milyen érdekes, hogy még mi sem tudjuk elhinni, hogy nem a tanbeli vagy lelki kényszerítés a célra vezető az egység megtalálásában, hanem a szeretet. Az Úr Jézus pedig az utolsó vacsorán, vagyis önként vállalt áldozata előtti órákban mondja ki: „Az az én parancsom, hogy szeressétek egymást, amint én szeretlek benneteket.”<sup>7</sup>

Az ökumenikus mozgalom itt, Jézus utolsó vacsorai beszédében találta meg kulcsmondatát, a „legyenek mindnyájan egy” kijelentést, amelyet Jézus mennyei Atyájához intézett, hozzáfűzve, hogy „a szeretet, amellyel szeretsz, bennük legyen, és én is bennük legyek”.<sup>8</sup> A II. vatikáni zsinat ezért állapítja meg, hogy ez az „a kötelék, mely összekapcsolja a testvéreket”.<sup>9</sup>

Ehhez tartozik még Jézus ígérete, hogy „ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevében, ott vagyok közöttük”.<sup>10</sup> Ezt érezték meg az egységért küzdők 1910-ben Edinburghban, ezt tapasztalták meg 1948-ban Amszterdamban, és a testvéri szeretet lelkületében voltak együtt a különböző egyházak tagjai a II. vatikáni zsinat nagy tanácskozásain, majd Bazel, Graz és Nagyszomben páratlan egyetértést átélő európai nagygyűlésein, s ha voltak is megtorpanások, de például a katolikus egyházfő, Ferenc pápa kész volt az őszinte szeretet nagy jelének felmutatására Havannában, a Kirill pátriárkával való találkozásban, illetve Lundban a reformáció 500. évfordulójára való emlékezés előestéjén, az evangélikusokkal való közös imádságban, 2016. október 31-én.

Még lehet, hogy sok minden hiányzik a látható egységhez, de azt láthatjuk, hogy az egységtörekvés útjai már biztosnak és járhatóknak mutatkoznak. Ha erre törekszünk, mi is megélhetjük azt a batoritást, amelyet Pál apostol az üldözést is vállaló keresztény lelkületéről mondott a rómaiaknak: „Ha Isten velünk, ki ellenünk? Aki saját Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta, hogy ne ajándékozna nekünk vele együtt mindent? Ki szakíthat el bennünket Isten szeretetétől?”<sup>11</sup>

A szabadságunkat élhetjük meg a párbeszédben, nyíltan, őszintén és imádságos lelkülettel beszélve önmagunkról és



közösségeinkről. Talán az ilyen helyzetekre is érvényes Pál apostol hozzánk intézett felhívása: „Éljetek úgy, mint a világo-ság fiai, mert a világo-ság gyümölcse csupa jó-ság, igaz-ságos-ság és egyen-ség.”<sup>12</sup>

A közösen megélt szabadságért az igazság Lelke vezetése-vel adhatunk hálát Istennek, hogy az elmúlt évtizedekben szinte „kegyelmet kegyelemre halmozva”<sup>13</sup> tudtuk elő-mozdítani az egység ökumenikus művét. Ebben a szellemben fogalmazta meg 1995-ben *Ut unum sint* kezdetű ökumenikus körlevelében II. János Pál pápa: „Előszőr történik a történelemben, hogy a keresztények egységét elő-mozdító tevékenység ily nagy mé-reteket öltött. Már ez önmagában Isten mérhetetlen ajándéka, melyért hálásnak kell lennünk.”<sup>14</sup> És mintha Ferenc pápával azonos gondolati hullámon lenne, ugyanitt kimondja, hogy „az elmúlt évtizedekben a keresztények egyetemes testvérisége szilárd ökumenikus meggyőződésé-vá vált”.<sup>15</sup>

A Szentírásból tudjuk továbbá, hogy Isten mindig próbatétel elé állítja az embert, mely által a teremtmény elfogadja, hogy függ a Teremtőtől, tiszteli a teremtés eredményeit és azokat az erkölcsi parancsokat, amelyek saját szabadságának a használá-tát szabályozzák. A Biblia viszont arról is beszél, hogy az embernek szabadon kell döntenie Isten mellett vagy ellen. A bűnbeesés megakadályozta a helyes út felismerését, de Isten mégsem hagyta magára az embert. A lelkiismeret hangja által mindig felszólítja a jóra.

Amikor az egységért küzdők, felismerve Krisztus eredeti szándékának hiányát, botrányosnak nevezték az egyház több évszázados megosztottságát, akkor „a történelem Ura, bőségesebben, mint valaha, árasztani kezdte az egymástól különvált keresztényekre az egység utáni vágyakozás kegyel-mét”.<sup>16</sup> Az a keresztény tanítás kapott hangsúlyt, hogy „a sza-badság a maga tökéletességét akkor éri el, amikor Istenre, az igazi boldogságra irányul”.<sup>17</sup>

A keresztény egységért végzett munka az elmúlt évtizedek-ben nagy lendületet adott az ökumenikus teológia megfogalma-zásának – legyen az az imádságban való kitartás vagy az intézményi/szervezeti kidolgozás munkája –, hogy az ember minél több jót tesz, annál szabadabbá válik.

Így kapott különleges visszhangot Pál apostolnak az *Efezusiakhoz írt levele*, melyben a keresztények egységével kapcsolatban fogalmazza meg: „Egy az Úr, egy a hit, egy a kereszt-ség. Egy az Isten, mindnyájunk Atyja, aki mindennek fölöt-te áll, mindent áthat, és mindenben benne van. Igazságban kell élnünk és szeretetben, hogy egyre inkább összeforjunk a fővel: Krisztussal.”<sup>18</sup> Itt az ősegyház esetében különösen is érezhető, hogy az egység gondolata a szeretet és az igazság fogalmához kapcsolódik.

Mivel az ökumenikus mozgalom eddigi történetében igazo-lódott, hogy helyes az általa választott irány az egység megva-lósítására, ezért – továbbra is beszámítva az emberi gyengesé-geket – benne minden egyház ténylegesen szabadnak érzi magát. Nem létezik ugyanis igazi szabadság, csak a jó és az igazságosság szolgálatában – ahogy ezt *A katolikus egyház katekizmus*a tanítja.

Ehhez a szabadsághoz azonban felelősség is járul, amint ez az egységért folytatott elkötelezettségben látható a különféle egyházak részéről. Itt az egyén és a közösség feladata a másik személy, illetve egyházi közösség felé elsődlegesen a kölcsö-nös tisztelet kinyilvánítása. Mivel a szabadság az emberek közötti kapcsolatokban valósul meg, ezért minden ember joga, hogy szabad és felelősségteljes egyénnek tartsák. Ez az emberi személy méltóságától elválaszthatatlan követelmény. Ez a magatartás az ökumenikus mozgalom elmúlt száz-tíz évében következetesen érvényesült.<sup>19</sup>

II. János Pál pápa különösen is fontosnak tartotta az egyhá-zak közötti megbékélést a korábbi vélt vagy valós sérelmek ellenére is, amelyekre emlékezni kell, de együtt a jóval, ami pedig reménységre ad okot az igazi egység megtalálásához: „Ahol őszinte jóakarattal követik Krisztust, a Szentlélek gyak-ran rendkívüli módon is árasztja kegyelmét. Az ökumenikus tapasztalat ezt jobban érthetővé teszi. Ha abban a belső lelki térben, melyről beszéltem, a közösségek valóban meg tudnak térni a teljes és látható közösség keresésére, Isten megteszi velük azt, amit szentjeivel tett. Ő fölébe tud emelni a múltból örökölt akadályoknak, és a maga útjain odaviszi e közössége-ket, ahová akarja: a látható koinóniába, mely egyszerre az Ő dicsőségének dicsérete és üdvözítő tervének szolgálata.”<sup>20</sup>

Ugyancsak II. János Pál pápa mutatott rá arra, hogy a hiteles és elmélyült párbeszédben közös megegyezések születhetnek, melyek gazdagítják az egyes egyházakat, de az összes kereszt-ény életét is: „Az egység olyan szemlélete, mely tekintetbe veszi a kinyilatkoztatott igazság minden igényét, nem fékezi az ökumenikus mozgalmat. Épp ellenkezőleg a látszat-megoldá-sok kerülését jelenti, melyekből nem következik semmi mara-dandó. Az igazság igényének mindvégig érvényesülnie kell. Vajon nem ez-e az evangélium törvénye?”<sup>21</sup> Az „egység igaz-ság nélkül” nem lehet az ökumenizmus célja.

A teológiának végsősoron ez lenne a feladata, hogy keresse azokat a módokat, amelyekkel – a tanítás teljességéhez ragasz-kodva – meghaladja azokat az ellentéteket, melyek jelenleg még elválasztják egymástól a felekezeteket. Számos az egyes egyházak részéről megfogalmazott elképzelés illetve kétoldalú dokumentumok azt mutatják, hogy lehetséges eljutni egy olyan teológiai megegyezésre, amely nem szüntet meg szükségszerűen valamennyi különbözőséget.<sup>22</sup>

A *Theologiai Szemle* fennállásának 95. évfordulóján a római katolikus megnyilatkozások mind azt mutatják, hogy a szabad-ságban és az igazságban megélt közösség az összes keresztény egységének helyreállítását eredményezheti, mert „az ökumeni-kus mozgalom a Szentlélek kegyelmének ihletése nyomán egyre szélesebb körben erősödik”.<sup>23</sup>

Krántz Mihály

#### JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Jn 17,21.
- <sup>2</sup> Mk 10,37.
- <sup>3</sup> Mk 9,34.
- <sup>4</sup> *Evangélikus énekeskönyv*, 268. ének: „Bár szétszakadva él az egyház, / Jézusban mégis egy lehet, / Ha el is választ anyyi korlát, / Testvérnek adj testvérkezet! / Ha egy a pásztor, egy a nyáj, / Őnála mind helyet talál.”
- <sup>5</sup> Mt 23,8–9.
- <sup>6</sup> FERENC pápa, *Fratelli tutti* körlevél, 2–3. Vö. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html).
- <sup>7</sup> Jn 15,12.
- <sup>8</sup> Jn 17,26.
- <sup>9</sup> *Unitatis redintegratio*, 8.
- <sup>10</sup> Mt 18,20.
- <sup>11</sup> Róm 8,31–32.35.
- <sup>12</sup> Ef 5,8–9.
- <sup>13</sup> Jn 1,16.
- <sup>14</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 41, SZIT, Budapest 1996.
- <sup>15</sup> *Ut unum sint*, 42.
- <sup>16</sup> *Unitatis redintegratio*, 1.
- <sup>17</sup> *A katolikus egyház katekizmus*a, 1731.
- <sup>18</sup> Ef 4,5–6.15.
- <sup>19</sup> Erről lásd: *A katolikus egyház katekizmus*a, 1733. 1738.
- <sup>20</sup> *Ut unum sint*, 85.
- <sup>21</sup> *Ut unum sint*, 79.

22 A teológiai megegyezés egyik példája a római katolikusok és az evangélikusok *Közös Nyilatkozata* a megigazulásról.

23 *Unitatis redintegratio*, 1.

## Zárszó

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa lapgazdája a Theologiai Szemlének. A mai napon konferencia keretében ünnepelte meg a Theologiai Szemle alapításának 95. évfordulóját. Sok minden változott 95 év alatt. Akkor még nem is álmodtak a tudós teológusok arról, hogy egyszer online konferencia keretében lehetünk és ülésezhetünk együtt.

A terjedő újtípusú koronavírus következtében még inkább változott a világ. Talán kicsit bezárkózottakká váltunk, talán kicsit félünk is... azonban a Theologiai Szemle itt van a kezünkben. Kinyithatjuk és olvashatjuk a különböző szerzők tollaiból érkező tudományos teológiai írásokat. Egy dolog nem változott 95 év alatt: a Theologiai Szemle továbbra is tudományos, igényes és kulturális lap maradt. Ökumenikus jellege, azt gondolom, csúcson van, hiszen ma már első sorban nem a teológiai különbségek a fontosak, hanem az, hogy mindannyian, mi, keresztyének, közösen küzdünk az elpogányosodás, a szekularizáció és a közöny terjedésével szemben.

A Theologiai Szemle vezérgondolata az, hogy a krisztusi ügyet szem előtt tartva ökumenikus, tudományos és teológiai

szakfolyóirat legyen. Lapgazdaként szem előtt tartjuk azt, hogy minél sokszínűbb legyen a teológusok írása mind szakmai, mind felekezeti szempontok alapján. A lap értékét az adja, hogy megjelenjen benne protestáns és neoprotestáns, római katolikus, ortodox, és olykor anglikán teológusok írásai is. Sajnos kimondhatjuk, hogy a Theologiai Szemle ma Magyarországon az egyetlen tudományos teológiai ökumenikus szakfolyóirat, amely nyomtatott formában jelenik meg. A Theologiai Szemlét az Ökumenikus Tanács tagágyházai által delegált szerkesztőbizottság felügyeli. Ügyelünk a szakmaiságra és arra, hogy az írások színvonala és minősége megfeleljen a tudományos elvárásoknak, előírásoknak.

A Szentírással együtt hisszük azt, hogy „*A bölcsék ajka hinti a tudást...*” (Péld15,7), továbbá valljuk, hogy „*Az értelmes szív tudásra törekszik...*” (Péld15,14). Ezek az igék is azt bizonyítják, hogy a Szentírást úgy kell kézbe vennünk, hogy nyitottak vagyunk az ismeretre és annak alkalmazására az életünkben.

Örömmre szolgált, hogy az előttem felszólaló komoly teológusok magas színvonalon tettek bizonyosságot ószövetségi, újszövetségi, vallástudományi, egyháztörténeti, dogmatikai, etikai, liturgikai, poimenikai és ökumenikai aspektusokról. Bízom benne, hogy az olvasók megtalálják továbbra is örömeiket a Theologiai Szemle olvasása során.

Fischl Vilmos

---

# KÖNYVSZEMLE

---

## Literáty Zoltán: Ki ez?

*Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület, 2020.*

A sermo tételes beszéd, Augustinus óta része a keresztyén igehirdetési hagyománynak. A textusból előlépő tétel, amely Ravasz László<sup>1</sup> meghatározása szerint egy ítélet, abroncsként tartja össze az igehirdetést. Az anyag felosztása is e tételhez idomul, s az elágaztatás logikai művelete révén az igehirdetés elején meghirdetett causalis tétel, végül finális tétellel lesz. Dr. Literáty Zoltán érldligeti református lelképásztor, egyetemi docens idén megjelenő, a Dunántúli Református Egyházkerület által gondozott kötete, 91 sermot felölelő Márk-sorozatot ad olvasója kezébe, a függelékben pedig a homiletika történet nagy alakjainak Márk-prédikációiból ad közre válogatást.

Felmerül a kérdés, hogy lehet-e egyáltalán csodaelbeszélésekről, példázatokról és passiótörténetekről ugyanabban a műfajban prédikálni. Öltethet azonos igehirdetési formát közel száz, többségében különböző irodalmi formájú és mondanivalójú perikópa? Hiszen „*a nyelv, amikor valamit kifejez, már igénybe vesz egy formát. (...) Amit a forma mond, annak illenie kell a tartalomhoz (...)* A mit és a hogyan kérdés szétválasztása megengedhetetlen egyszerűsítéshez vezet”<sup>2</sup> – írja Rudolf Bohren. Miért választotta mégis Márk evangéliumát a szerző, sermo példatára alapjául?

Márkot egzisztenciálisan megragadott egy esemény, tanú volt és bizonyosságot akart tenni. Ez az esemény ihletett egy tételt: *Jézus Krisztus az Isten Fia*. Ezt az ítéletet halljuk az evangélium első

mondatában, majd a kereszttel hangzik el a római katona szájából: „*Bizony, ez az ember Isten Fia volt!*” (Mk 15,39) Márk a gyülekezetére tekintve gyűjtötte össze az anyagot és rendezte el két nagy fejezetben (csodatörténetek és passiótörténetek). A két egység között a még értetlen Péter szájából hangzik a tétel: „*Te vagy a Krisztus!*” (Mk 8,29) Ez a tétel ihlette a márki igehirdetést, ez tükröződik az egyes perikópákból, abroncsként tartva össze az evangéliumot. Márk bizonyoságtétele tehát az egyik legjobb választás a sermo műfaj ismertetésére és tanítására, hiszen az evangélium tétele az egyes perikópák tükrében szinte indikálja az igehirdetés krisztusközpontú tételmondatát. Nem véletlen, hogy a budapesti teológia sermot tanulmányozó fél évében gyakran hangzik márki textus. Legyen-e Krisztus központú a keresztyén prédikáció? – hangzik a homiletika örök kérdése. Márk igehirdetése az ősgyülekezetnek és Literáty Zoltán igehirdetése az érldligeti gyülekezetnek egyértelmű választ ad: „*A keresztyén igehirdetés nem csak úgy egyszerűen Jézus Krisztusról, hanem speciálisan a feltámadott Krisztusról szól.*” (231.)

A krisztusközpontúság szempontját végig figyelemben tartva, a megjelenő igehirdetések egyszerre tanítanak és evangelizálnak. Kiténik, hogy egy összetett gyülekezeti helyzetre reflektál a prédikátor. Az applikációk egyaránt tartalmaznak a tradicionális református és az újonnan betérő hallgatóságot célzó példákat, de találunk mind a családi életet, mind az egyedülálló létet bátorító

gondolatokat is. Miközben Literáty Zoltán a hit alapvető ismereteit építi hallgatóságában, mélyebb teológiai ismereteket is átad, és bátran szól Ágoston Szentháromság tanáról is (338.). A prédikációsorozat különös értéke, hogy nem a szinoptikus hagyomány tükrében akarja értelmezni a szakaszokat, az igehallgatót nem terheli a perikópák alakulástörténetével vagy a lehetséges eltérésekkel, különbségekkel, hanem egységes irodalmi műként kezeli az első evangéliumi biznyságtételt. Párhuzamosan tárja fel Jézus és Márk korát, a Mester és az Író hallgatóságát, bátran magyarázva a perikópákat az ószövetségi hagyomány, valamint a deuterokanonikus és az apokrif irodalom tükrében. Ezek segítik a háttér megvilágítását, sok perikópa új értelmet nyer, s az évtizede templomba járó gyülekezeti tagok is új nézőponttal gazdagodhatnak.

Minden prédikáció bevezetésében félkövéren szedve szerepel az igehirdetés *tételmondata*. Ennek feltüntetése homiletikailag nem volna szükségszerű, mégis a gyülekezeti szolgálatra készülő teológiai hallgatók számára különösen hasznos egy oldalon látni a textust, a tételt és a vázlatpontokat. Ravasz László is kiemeli, hogy az altételek megfogalmazása nem a textus vagy a tétel felosztását jelenti, hanem az anyag elrendezését. Az igehirdetésekkel ismerkedve, az olvasó számára is egyre tudatosabbá válik, hogy miként juthat el az igehirdető a textus többszöri olvasásától, az anyag kigyűjtésén és a tétel megfogalmazásán át az anyag elrendezéséig, s az altételek megfogalmazásáig. A kötet fókuszálni is tanít, hiszen az evangéliumi történetek megengedik, hogy az értelmezés fókuszsa az Isten csodálatos hatalmára, vagy az emberrel kapcsolatos etikai normákra helyeződjön (60.), s Literáty Zoltán egyes perikópáknál mindkét fókuszálási lehetőségre példát ad.

Ravasz László szerint „*a bevezetésnek az a feladata, hogy a textustól a tételig tartó utat megtegye.*”<sup>3</sup> A kötetben megjelenő prédikációkat olvasva kétféle *bevezetéssel* találkozhatunk. Egyrészt vannak hosszabb, a perikópák közti összefüggéseket feltáró, a nagyobb teológiai íveket megrajzoló bevezetések, melyek segítik a sorozatban való gondolkodást. Másrészt találunk rövid, velős, általában a causalis tételt felvető, feszültséget teremtő bevezetéseket, melyek gyakran a gyülekezet életéből származnak (acélgerenda építés- 218.), vagy egyszerűen megokolják az igehirdetés témájának szükségességét. A bevezetéseknek köszönhetően az igehirdetések valódi sorozatot alkotnak, a szerző gyakorta emlékezteti hallgatóságát az előző heti igehirdetés tételmondatára, így nagyon erős az igehirdetések kontinuitása, s bár önmagukban is megállnak, így sorozatban olvasva, hallgatva őket, egészen komplexen rajzolódik ki Márk teológiája.

Az igehirdetések zárlatai nagyon finomak, Literáty Zoltán nem a régi retorikák nagyívű *befejezéseivel* él, nem erőlteti az összefoglalást, hiszen a tételes beszéd nem is kívánna ezt. Egyszerűen a ravaszi úton haladva, a finális tételt meghirdetve, egy rövid doxológiával vagy imperatívussal, de minden esetben méltósággal zárja prédikációit. Egy-egy igehirdetést elolvasva válik érthetővé a prédikáció címe, melynek megfogalmazására a szerző komoly gondot fordít. A címadás az igehirdetés alkotásának utolsó eleme, egy győzelmi aktus, hiszen jelzi, hogy a műalkotás készen áll. A közölt igehirdetések címei nem unalmas összefoglalásai az elhangzó gondolatoknak, egyetlen esetben sem veszi át a perikópa megnevezését, szívesen választ kérdést (Ki megy elől?), egy frappáns szóösszetételt (Hagyományok harca), vagy éppen egy figyelemfelkeltő szót (Enter). Legtöbb esetben csak távolról utalnak az igehirdetés fő mondanivalójára, mégis az igehirdetést elolvasva a cím később is feleleveníti a fő mondanivalót (Mária fia, Periféria).

Az igehirdetésekkel ismerkedve egy egészen különös érzés lesz úrrá az olvasón. Haladva prédikációról prédikációra, az egyházi közbeszédet és a református igehirdetői gyakorlatot uraló

Jézus-kép, ebben a kötetben a maga leplezetlen valójában, mítoszok és tévképzetek nélkül áll előttünk. Köddé válik a pietista rajongás, a racionalista távolságtartás, s az igehallgató megélheti a csodát, megsejtheti a titkot, és szinte magához ölelheti az egyik első tanú, Márk Krisztusát. Az igehirdetések valóságosan megteremtik a beavatódás élményét, s az igehallgató részese lesz az evangélium titkának. Ha egy dolgot kellene kiemelni, amely névum Literáty Zoltán most megjelenő kötetében, akkor az a finom, s mégis tabudöntőgető Krisztus-kép, melyet hallgatósága elé tár. Nem Pál apostol teológiájával vagy a Zsidókhoz írt levél krisztológiájával közelít, hanem az ősgyülekezet valós problémáival és saját gyülekezete nagyon is emberi terheivel áll meg Márk Krisztusa előtt.

Ez az egészen valóságos Jézus, egészen aktuális kérdésekre felel. Márk evangéliuma egyik legnehezebben magyarázható perikópájáról, a szirofóniai asszony és Jézus találkozásáról két igehirdetést is olvashatunk, egyiket Jézus, a másikat az asszony nézőpontjából. Feltárva Jézus korának társadalmi viszonyait és az ősgyülekezet kontextusát, az igehirdető célja közel hozni hallgatóságához az egykori társadalmi viszonyokat, belemerülni abba a korba, amelyben az Isten Fia járt. „*Jairus segélykérése Jézus felé, olyan mintha egy pártfőtitkár az '50-es években elment volna a lelkészhez segítségért.*” (139.) Az ősgyülekezet és az érldligeti gyülekezet párhuzamos egzegézise egészen személyes megszólalásokat tesz lehetővé, s így az applikációk messze túlmutatnak a bevett formulákon. Literáty Zoltán nem titkolja el Jézus botránkozató voltát kora vallási vezetői között és a mai kor egyházas keresztyénség közepette sem: „*kell-e médiagépezetet építeni ahhoz, hogy Jézus Krisztus híre eljusson másokhoz.*” (47.) Egyik professzorától idézve kifejti, hogy a sajtó és az ige hivatalból ellenzéki, (254.) Jézus nem csak a gyülekezet belső valóságát akarja formálni, hanem politizálni is tanít, (326.) mert nem hagyja szó nélkül a hatalmaskodást, leleplezi a hazugságot, békességre törekszik és szabadságot teremt. Jézus profétaként szól, így az igehirdetőnek is joga, sőt kötelessége a profétai szó, különösen akkor, amikor társadalmi igazságtalanságot, politikai hatalmaskodást vagy keresztyénüldözést lát maga körül. A szerző olyan képeket használ, amelyek a mindennapi életből erednek, s ezért a mindennapi életet képesek formálni „*Jézus nem olyan orvos, akinek a zsebébe csúsztatjuk a gyors segélykérő imádságainkat.*” (63.) Vagy jól bevált szófordulatokat állít az igehirdetés szolgálata: „*csak egészség legyen*” – csak bűnbocsánat legyen. (61.)

Igehirdetőként vagy igehirdetésre készülő teológusként különösen tanulságos az a lelkipásztori küzdelem, amely végigkíséri az igehirdetéseket, ahogy Literáty Zoltán is tanúvá lesz, ahogy egy-egy nehezebb kérdés újra és újra, más és más formában felbukkan, s ahogy a szerző teljes egzisztenciája mozgásba lendül az üzenet átadása közben. Megdöbbentő az egyik igehirdetésben olvasható őszinte megnyilatkozás, (356.) miszerint négy évi érldligeti szolgálat után szólott először igehirdetőként az adakozásról, de ennek ellenére elutasító, „*miért kell mindig a pénzről prédikálni*” visszajelzést kapott.

Az exegetikai fókusz végig Márk gyülekezetét keresve explikálja, hogy milyen kérdések, kihívások, bűnök gyötörték ennek a pogány közösségnek az életét. Márk nem a nagyvilágnak írt, hanem egy nagyon konkrét gyülekezeti helyzetre reflektált, és a feltámadott Krisztusról tett biznyságot. A szerző is ezt a máriki utat választja. A kötet egészét meghatározza a gyülekezeti alapállás, s a mintapredikációk címzettje nem bármely magyarországi vagy külföldi közösség, hanem gyülekezeti lelkipáztorként saját gyülekezetéhez, az érldligeti nyájhoz szól. A nyomtatott verzió sem „sterilizált” prédikációkat tartalmaz, így nagyon is tetten érhető az istentiszteleti kontextus, a sákramentumi eseményre való utalások, a gyülekezet életéből vett képek, események, de legfőképpen a gyülekezeti közösségben élő igehirdető alakja.



A kötettel való ismerkedés egyszerre jelent spirituális és intellektuális utazást. Egyrészt gazdagító Márk teológiai koncepciójának, valamint az ősgyülekezet kontextusának, hitvilágának és aktuális kérdéseinek elemző feltárása. Másrészt érdemes az igehirdetések olvasása során Ravasz László Homiletikájának aktuális részeit is nyomon követni, az elméletet a gyakorlattal összekötni. Úgy vélem, hogy az egykori dunamelléki püspök életművét bemutató tanulmányok és könyvek szerzője, a közel húsz éves akadémiai pályát már megfutó Literáty Zoltán, méltó és hűséges örökösaként adja közre igehirdetési kötetét, mely a ravaszi úton járva formailag kiművelt, lelkileg ihletett prófétai beszédek tartalmaz. Hiszen a pedagógiai és homiletikai cél mellett, a prédikációk egzisztenciálisan is megragadják az olvasót, és minden igehirdetés végsősoron arra ösztönöz, hogy személyes választ adjunk a kötet és az evangélium kérdésére: Ki ez?

Tikász Ábel

## BIBLIOGRÁFIA

- BOHREN, Rudolf: *Predigtlehre*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1971. (Idézi: LITERÁTY Zoltán: *Homiletika és retorika*, Budapest, 2009.)  
 LITERÁTY Zoltán: *Ki ez?*, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület, 2020.  
 RAVASZ László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete, Homiletika*, Pápa, Magyar Református Egyház, 1915.

## JEGYZETEK

- 1 Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete, Homiletika*, Pápa, 1915, 387–420.
- 2 Bohren, Rudolf: *Predigtlehre*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1971, 57. (Idézi: Literáty Zoltán: *Homiletika és retorika*, Budapest, 2009, 152.)
- 3 Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete, Homiletika*, Pápa, Magyar Református Egyház, 1915, 413.

## A sokoldalú Josephus

*Kókai-Nagy Viktor által szerkesztett Konferenciakötet*  
*Selye János Egyetem – RTK – Josephus Kutatóintézet, Komárom, 2020.*

ISBN 978-80-8122-358-7, 124 o.

*A barát és kolléga, Xeravits Géza emlékére*

Josephus Flaviusról szóló magyar nyelvű szakirodalom után kutatva, olvasnivalókkal gyorsan végzünk. Gyakorlatilag két monográfian és néhány cikkkel kívül nem találunk semmit, holott nemzetközi szinten se szeri se száma a kiváló tanulmányoknak és könyveknek. Ezért mindenképpen jó hír, ha egy újabb kiadvánnyal gazdagodhat a hazai szakirodalom, főképp akkor, ha ez egy konferencia előadásait tartalmazza, ami arra enged következtetni, hogy valami elindult magyar nyelvterületen is a „Josephus ügyben”.

Ahogy *Lévai Attila* üdvözlő soraihoz rámutat, a konferenciának és az ennek anyagát közreadó kötetnek nem titkolt célja volt a címben szereplő sokszínűség bemutatása, ami nem csupán a témákra, de az előadókra is vonatkozik.

Ha kezünkbe vesszük a hét tanulmányt tartalmazó könyvet, már első pillantásra kijelenthető, hogy egy interdiszciplináris kiadványról van szó, azt pedig remélhetjük, hogy ennek a tudományköziségnek az értékeit a megalapított Josephus Kutatóintézet remélhetőleg tovább hordozza majd. Külön öröm e sorok írójának, hogy az intézetet éppen szülővárosában, Komáromban alapította meg a Selye János Egyetem Református Teológiai Kara.

Az első tanulmány *Vér Ádám* (ELTE Ókortudományi Intézet) asszirológus tollából származik, ennek megfelelő témaválasztása is „Az „asszírok tábora” és Jeruzsálem ostroma” (9–25 o.). Kérdésfeltevése arra irányul, vajon hol helyezkedett el az asszír sereg tábora, amikor Jeruzsálemet ostrom alá vették. Josephus két helyen is utal erre a területre, amikor Titus főhadiszállásának kialakításáról számol be a város első falának bevétele után.

A szerző tanulmányában két kérdésre fókuszál: „Elsőként, hogy hol állhatott ez az objektum, amit Josephus az „asszírok tábora” nevez. Ezt követően arra próbálunk választ találni, hogy miként került Jeruzsálem falai alá egy asszír katonai tábor?” (9. o.) Josephus beszámolója szerint Titus – miután elfoglalta az első falat – egy gyéren lakott, meglehetősen nagy kiterjedésű területre jutott, ahol berendezte főhadiszállását. Ez a terület a leírás alapján az Óvárostól észak-északnyugatra helyezkedett el és részét képezte annak a kerítőfalnak, amit a rómaiak azért húztak a város köré, hogy annak lakóit elszigeteljék a külvilágtól. Noha a leírás egészen

pontosnak tűnik, számos kérdést vet fel, hiszen azt sem tudjuk teljes bizonyossággal, hol húzódnak az a bizonyos első fal. Vér Ádám cikke első felében tehát arra tesz kísérletet, hogy a térképen pontosabban elhelyezze az „asszírok tábora” helyét, illetve meghatározza Titus táborának méreteit.

Az a tény, hogy a római hadvezér az egykori asszír tábor helyén építi fel saját bázisát, elvezet bennünket a következő kérdésig, „mit keresett Jeruzsálem falai alatt egy asszír katonai tábor?” (14. o.) Ehhez vissza kell mennünk az időben Kr. e. 701-ig, amikor az asszír király az Egyiptomot támogató lázadók és az egyiptomi sereg, majd Jeruzsálem ellen vonult (vö. 2Kir 18). Itt – a későbbi római hadjárathoz hasonlóan – ő is egy kerítőfalat húzott a város köré, és felépítette táborát. „Egy ilyen tábor létrehozása hatalmas földmunkával járt: árkok kialakításával, sáncok emelésével, falak és tornyok felhúzásával; nem csoda, hogy egy korábbi hadszíntérre visszatérve, ha lehetőségük adódott, az asszírok az előzőleg kialakított táborukat igyekeztek használni.” (18. o.) Az nyilván nem valószínű, hogy az asszírok táborából bármi is épen maradt, amikor 770 évvel később Titus hasonló céllal érkezik Jeruzsálem alá, de az egyértelműen kijelenthető, hogy a hadtechnikai megoldások nem sokat változtak az évek során.

*Grüll Tibor* (PTE BTK) és *Csalog Eszter* (Szent Pál Akadémia) egy tartalmas bevezetővel ellátott szövegfordítással gazdagították a kötetet: „Zsidó próféta Babilónban – zsidó történetíró Rómában Flavius Josephus összefoglalása Dániel könyvéről” (26–54 o.) címmel.

A tanulmány elején rövid betekintést nyerhetünk abba, hogy Josephus hogyan, milyen körülmények között és kinek írta „A zsidók történetét”. Tudomást szerezhetünk arról, hogy noha a szerző éppen a Dánielről szóló exkurzusban szögezi le, hogy hitelesen adja vissza a héber Biblia történetét – számos helyen hagy el, alakít át vagy egészít ki bizonyos eseményeket (27k. o.). Dániel nem csupán hasonló élethelyzet miatt válik fontossá Josephus számára, hanem az általa leírtak miatt is. Mivel rá, mint prófétára tekint, akinek jövődöleése a négy birodalomról Josephus korát is érinti. Ezen a ponton azonban Josephus kifejezetten óvatossá

válik, és még a látszatát is elkerüli annak, hogy az utolsó elbukó birodalmat Rómával azonosítsa. Sőt, inkább azt látjuk, hogy még a római seregek által okozott pusztítást és szenvedéseket is kisebbíti, ami „valójában elég érthetetlen, hiszen a rómaiak teljességgel tudatában voltak annak, hogy mekkora pusztítást hagytak hátra *Iudaea*-ban és különösen Jeruzsálemben; sőt a történeteket politikai propagandájukban lépten-nyomon fel is használták.” (30. o.) A tanulmány nagyobbik részét kitevő szövegfordítás (Ant 10,186–281 o.) nem csak pontosítja Révay József szövegét, de értékes kritikai megjegyzéseivel, kommentárjaival hozzájárul a leírtak alaposabb megértéséhez is.

Folyamatosan visszatérő kérdés a Bibliával foglalkozó kutatók körében, hogy miért éppen ezeket a könyveket tartalmazza a Szentírás és miért szorultak ki belőle olyan alkotások, melyek koruk és tanításuk alapján beletartozhatnának a kánonba.

*Karasszon István* (SJE RTK és KRE RTK) tanulmánya két szöveget vizsgálva nyújt betekintést a kánon kialakulásának folyamatába. „A bibliai kánon Josephus Flavius *Contra Apionem* és 4Ezsd felfogásában” (55–66 o.) című írás alaptézisében *Rudolf Meyer* állításához kapcsolódik: „Josephus kánonértelmezése összhangban van azzal a felfogással, amit később a rabbinikus hagyományban olvashatunk. Az eltérések ugyan jelentősek, de a farizeus-iskolák gondolatvilágába jól illeszkednek: egyrészt még nincs pontosan körülhatárolva a kánon második és harmadik szakaszának az állaga, másrészt pedig a kánonból kimaradt iratok indoklása is egyedi és sajátos” Josephusnál. (55. o.)

Ahogy azt a cím is sejteti Karasszon nem csak Josephus „kánonképét” vizsgálja, hanem ehhez hozzáveszi a 4Ezsd 14,43–48-at is. A két szöveg nagy egyezést mutat a „kánonba” sorolandó könyvek számát illetően, még ha ezek csoportosításukban el is térnek egymástól. Ami viszont talán ennél sokkal izgalmasabb kérdés: „miért pont ezek a könyvek, s miért nem mások lettek kanonikusak?” (60. o.) A szerző arra világít rá, hogy ennek indoklásában a két szöveg ugyan markánsan eltér, de ez az eltérés jól magyarázható a két szöveg céljával. A legkarakteresebb eltérés az apokrif iratokról alkotott véleményükben van. Míg Josephus ezekről úgy szól, mint kisebb értékű írásokról, hiszen számára az volt a fontos, hogy a hiteles iratok köre egy bizonyos történelmi korig történt, addig a 4. Ezsdrás szerzője arról ír, hogy ezeknek a könyvek az értéke nemhogy kisebb lenne, hanem éppen nagyobb, hiszen csak a beavatottak olvashatják azokat, mert az abban leírtakat csak ők képesek megérteni.

A keresztyén olvasóban a Nagy Heródesről alkotott kép nem túl pozitív. És tény, ami tény, vélhetően életében sem volt egy közkedvelt személyiség, mindazonáltal sikeres királyként tekinthetünk rá, aki „kitörölhetetlen nyomot hagyott a római kori Palesztinán” (67. o.)

*Hodossy-Takács Előd* (DRHE) ezen nyomvonalon haladva választotta a „Heródes építkezései és Josephus” (67–80 o.) című témát választotta.

Tanulmánya első fejezetében Heródes személyiségét mutatja be röviden, rávilágítva, ő is – mint minden kliens-király –, a hatalom elvárásainak megfelelően volt kénytelen egyensúlyozni, de az is leszögezhető, hogy ehhez kiváló érzéke volt. Ez a stabilitás tette számára lehetővé, hogy ne csupán belefogjon hatalmas építkezéseibe, de a zömét be is tudja fejezni.

Hodossy-Takács előadása következő fejezetében áttekinti azokat az épületeket, amelyekről Josephus hosszabb-rövidebb formában említést tesz. A tanulmány utolsó része a heródesi építészeti jellegzetességeit mutatja be. „A személyes kényelmet szolgáló palotaépítések és luxusberuházások [...] mellett a heródesi építészeti programban figyelmet érdemelnek a nyilvános terek, templomok, amfiteátrumok, színházak, melyek meghatározták a fontosabb városok arculatát.” (72k. o.) Miért olyan fontosak ezek a beruházások? Mert hathatósan hozzájárultak Palesztina urbanizá-

ciójához, valamint azért, mert egyáltalán nem lebecsülendők ezen építkezések közvetlen és közvetett gazdasági vonatkozásai. „A jókor végrehajtott értelmes beruházások [...] pezsgést hoztak, segítették a periférikus területek centrumhoz közeledését” (76. o.)

*Kókai-Nagy Viktor* (SJE RTK és DRHE) tanulmánya a „sors” kifejezésre fókuszálva mutatja be a farizeusokról rajzolt képet Josephusnál. A tanulmány első fejezetében a „sors” kifejezés előfordulásait tekinti át Josephus műveiben, amiről a korabeli filozófusok is eltérő módon gondolkodtak, nem tudván eldönteni, mekkora szerepe van abban az embernek, a véletlennek vagy az isteneknek. „Josephusnál a sors, szerencse alá van rendelve Istennek. És noha alkalmanként valóban Isten említése nélkül jelenik meg és írnak eseményeket a számlájára, önálló hatalommal és entitással nem rendelkezik.” (83. o.)

A fogalom meghatározását követően rátér a címként is megadott témára „A farizeusok ‚sorsa’ Josephus ábrázolásában” (8–97 o.), amin belül azokat a szövegeket tekinti át, melyekben a három zsidó „filozófia” összehasonlításában ez a fogalom kulcsszerepet játszik.

Végül egy olyan szöveget vizsgál, ahol feltételezi Josephus saját véleményének megszólalását a kérdésben. Itt nem a zsidó irányzatokról ír, hanem arról elmélkedik, vajon mi okozhatta Heródes fiainak tragikus végét (Ant 16,395–398). A szakasz érdekességét az adja, hogy ezen belül, a 16,397-ben egyetlen mondatba zsúfolva jelenik meg az összes korábban vizsgált kifejezés (emberi cselekvés, szükségszerűség, eleve meghatározottság, végzet).

Előadása végén megállapítja, Josephus saját álláspontjához a sors kérdésétől a farizeusoké áll a legközelebb, ami nagy rokonságot mutat a kor népszerű filozófiai irányzatának, a sztoikusoknak az erről a kérdéstről szóló tanításával. Ugyanakkor túl is mutat a filozófiai bölcséleten, amennyiben az ember hatalmában álló dolgok nem szűkíthetők le pusztán az elfogadásra, hanem aktív cselekvést jelentenek, mely együttműködik a sorssal. Ezek a cselekedetek pedig – hangsúlyozza a szerző tanulmánya utolsó mondatában (94. o.) – Josephus szerint megfelelnek a törvénynek, „amelyeket Isten éppen azért adott a zsidó népnek, hogy boldogok legyenek általa (Ant 1,14; 3,84).”

Igazán izgalmas lenne, ha be lehetne bizonyítani, hogy Josephus olvasta Alexandriai Philónt, hiszen akkor a közöttük megjelenő gondolkodásbeli egyezések és eltérések közelebb vihetnének bennünket személyiségük megértéséhez, írói munkájuk körülményeihez, forrásaikhoz. Jelen pillanatban azonban erre nincs kézzelfogható bizonyíték.

Nagy bátorságra vall, hogy *Alexis Leonas* (KRE BTK) ennek ellenére előadásában éppen ilyen nyomokat keres. „Olvasta-e Josephus Philónt? A cím: „Módszertani skiccek” (98–112). Ahogy a cím is sejtetni engedi, a tanulmány inkább a módszertani óvatosságot tartja szem előtt és megfogalmazza azokat a kritériumokat, amelyek mentén közeledni érdemes a válaszadás felé.

Ennek megfelelően a tanulmány első felében a módszertani kérdéseket veszi górcső alá és csak ezek után tér rá az esetleges párhuzamok keresésére (104–109. o.). Ezen belül több olyan szöveg részletes analízisét végzi el Leonas, amelyekben feltételezni lehet Philón hatását. Az elsőként megnevezett helyen Ant 1,29 noha a szöveg közelséget mutat az Alexandriaihoz „döntőnek ez a párhuzam mégsem mondható”. (105) Kicsit nagyobb valószínűséggel állítható valamiféle „rokonság” az Ant 4,207 és a Mos 2,205, valamint a CAp 2,237 és a Spec 1,53 között.

Ha valaki azt várná, hogy az előadás végén egyértelműen megválaszolhatóvá válik a címben feltett kérdés, annak csalódnia kell. Mégsem hiábavaló elolvasni a tanulmányt, hiszen az abban bemutatott egybeesések „utat mutathatnak a döntő horderejű kumulatív bizonyosság feltárása felé” (110. o.), ami még várat magára. Ugyanakkor az is egyértelművé válik, hogy a tudós munkája nem mindig hatalmas lépések sora, sokkal gyakrabban aprócska topogásokkal jut előre.

A címeiket áttekintve talán *Pecsuk Ottó* (KRE RTK) közelített a legtávolabbról, amikor „Josephus Flavius és a szinoptikus apokaliptikus Márk evangéliumában” (113–123) című témát választotta. A téma nehézségét az adja, hogy már magának a Mk 13-nak a megítélése sem egységes a kutatók körében. A szöveg megértése szempontjából ugyanis döntő jelentőséggel bír, hogy az egy már bekövetkezett eseményre tekint vissza, vagy előre mutat Jeruzsálem pusztulására, ami Jézus halála után következett be, tehát egy próféciáról van szó.

A különféle elméletek rövid bemutatása után az olvasó kérdése ugyanaz lesz, mint a szerzőé: „Vajon mit tud hozzátenni Josephus Flavius és A zsidó háború olvasása ehhez vitához? [...] Ha mégsem kell Josephus elbeszélésének részleteit megfeleltetnünk a Márk 13 mozzanatainak, akkor mi szükség egyáltalán e kettőt egymás mellé tenni?” (119. o.) Erre a választ abban találja

meg Pecsuk, miszerint Josephus nem pusztán történészként írja meg a művét, hanem saját magát prófétaként állítva be adja vissza Jeruzsálem elestét; és élettörténete „a próféták újraértelmezésében nyeri el a feloldást és az igazolást”. (121. o.) Ezért párhuzamba lehet állítani írói személyiségét Jézus személyiségével, ami közelebb vihet bennünket megérteni a Mk 13-ban elhangzó próféciákat is, amennyiben N. T. Wright véleményét elfogadhatónak tartjuk, aki szerint „a szöveg egységes láncolata a prófétikus mondásoknak. Ezek Jézusra, a prófétai üzenetek autentikus tolmácsolójára vezethetők vissza, akiben ezek a próféciák be is teljesednek, részben a jelenben, részben pedig a közeli és a kiszámíthatatlanul távoli jövőben. Ő lesz az a próféta, akinek az üzenetét a történelem Istene végül igazolja.” (121. o.)

*Szöke Noémi*

## TARTALOM

### A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:

A most 95 éves Theologiai Szemlét ..... 194

### SZÓLJ, URAM!

FEKETE KÁROLY:

Felszabadító tanítványság ..... 195

### TANÍTS MINKET, URUNK!

KARASSZON ISTVÁN:

Narratív írásmagyarázat és történetírás ..... 196

SZALAI MIKLÓS:

Wesley Salmon ateista érve ..... 201

KODÁCSY TAMÁS:

A valószínűségi mezőn túli Isten  
*Reflexió Szalai Miklós Wesley Salmon*  
*ateista érve című cikkére* ..... 206

MOLNÁR ANDREA:

Szkeptizmus versus istenfélelem?  
*Gondolatok a Kohelet zárófejezete kapcsán* . 208

### KITEKINTÉS

BÓNA ZOLTÁN:

95 éve szolgálja a Theologiai Szemle  
a magyar nyelvű teológiai diskurzust ..... 211

BARÁTH BÉLA LEVENTE:

Házigazdai köszöntő ..... 211

KÁDÁR ZSOLT:

Szerkesztőségi köszöntő ..... 212

KUSTÁR ZOLTÁN:

Ószövetségi aspektus ..... 213

VÁRADY ENDRE:

Újszövetségi aspektus ..... 216

KAISER BERNHARD:

Vallástudományi aspektus

*Fordította: Szentpétery Péter* ..... 220

FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER:

Dogmatikai aspektus ..... 225

NÉMETH TAMÁS:

Étikai aspektus ..... 232

KORÁNYI ANDRÁS:

Egyháztörténeti aspektus ..... 237

KOCSEV MIKLÓS:

Liturgikai aspektus ..... 240

KISS JENŐ:

Poimenikai aspektus ..... 245

KRÁNITZ MIHÁLY:

Ökumenikai aspektus ..... 250

FISCHL VILMOS:

Zárszó ..... 252

### KÖNYVSZEMLE

TIKÁSZ ÁBEL:

Literáty Zoltán: Ki ez? ..... 253

SZÓKE NOÉMI:

A sokoldalú Josephus ..... 254

*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: 2020. 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 kenyrészlet 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](mailto: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.