THEOLOGIAI SZEMLE

2024
(Új folyam LXVII. évfolyam)
tartalomjegyzéke és a szerzők névmutatója

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

Bóna Zoltán:
Repertórium készül: 2017–2023 2

Bóna Zoltán:
A való és a kellő feszültsége 66

Bóna Zoltán:
Fair play az Olimpián?! 130

Bóna Zoltán:
Spontán ökumené 194

* * *

SZÓLJ, URAM!

Khaled A. László:
Legyünk békekövetek 3

Fekete Károly:
Száj és szív 67

Fabiny Tamás:
„A szépség Egy-Isten nevében” 131

Magyar Marius:
Érdemes várakozás 195

* * *

TANÍTS MINKET, URUNK!

Szakács Tamás:
Teodiceai útkeresések, theologia crucis
és véletlen 4

Teiszler Ádám:
A reformáció terjedése a török hódoltság
területén a 16. században 15

Csanádi Viktor:
A betegségdémonok rejtett megjelenési
formái és a népi exorcizmus alapú
gyógyítás teológiai összefüggései
a hazai narratív népi emlékezetben 19

Mészáros Márta:
Teológiai tényből gyűlöletkeltés? 32

Paroda Zsolt:
A NATO különleges helyzete
az Oroszországgal határos tagállamokban 40

Mucsi András:
A reformátorok és Szűz Mária 68

Petró László:
Elégtétel vagy/és helyreállítás 78

Tokics Imre:
Egy hős lelkész
a holokauszt sötét világában 82

Fekete Csaba:
Három énekelt Miatyánk 85

Zsugyel János:
A protestáns egyházak társadalomfelfogása
a modern gazdaság kihívásainak tükrében 91

Paroda Zsolt:
A NATO különleges helyzete
az Oroszországgal határos tagállamokban 96

Petró László:
Az élet csődjeiből való feltámadás
– A feltámadás értelmezése
Jürgen Moltmann dogmatikájában 132

Csizmadia Zoltán:
Szemléletváltás az eucharisztia
ökumenikus közelítésének folyamatában 135

Czövek Tamás:
„Homoszexualitás” a Bibliában:
rövid áttekintés a vallástörténeti háttér
ismertetésével 142

Michelisz Richárd:
Elveszett és összetört képmás
Rottmayer János nyomában (1. rész) . . . 153

Rózsa Dávid:
Betekintés az áldozatok
és játszmák világába 162

Balla Ibolya:
Szövetség a halállal
– Az Ézs 28,14–22 halálra vonatkozó
koncepciói 196

Kustár György:
Egy botrányos apa
– A tékozló fiú története 203

Petró László:
Hogy ne „megbízás nélküli egyház” legyünk
– Az egyház szolgálatának
történelmi felelőssége Vályi Nagy Ervin
teológiájában – 212

Csorba Dávid:
Gályarablevelek 215

Michelisz Richárd:
Elveszett és összetört képmás
Rottmayer János nyomában (2. rész) . . . 219

Czövek Tamás:
Protestantizmus és hagyomány 227

KITEKINTÉS

Tóth Krisztián:
Az akarat 4 féle állapota az egyik legősibb baptista hitvallás alapján 47

Laborczi Pál:
A kapitalizmus mint a keresztyénség parazitája, avagy kijavíthatjuk-e a történelmi egyházak történelmi hibáit? 170

Mucsi András:
Egy különös evangélikus ecclesiola és annak Békés vármegyei szálai 178

Hudy Árpád:
„A progresszió Isten ostora” 187

Bödecs Pál:
Aki méltó volt a teológus névre 230

Szakács Tamás:
Kreacionista Ősrobbanás 233

* * *

ÖKUMENIKUS SZEMLE

LEVÉL IZRAEL NAGYKÖVETÉHEZ 49

Magyar Balázs Dávid:
Nemzetközi Kálvin-konferencia Grand Rapidsben 50

EURÓPA KRITIKUS KÉRDÉSEI BIBLIAI-TEOLÓGIAI REFLEXIÓKKAL

Korányi András:
Köszöntő 52

Ötvös Csaba:
Ortodox keresztény értelmezések békéről és háborúról
Teológia- és hagyománytörténeti lábjegyzetek 53

MESTERSÉGES INTELLIGENCIA

Thomas Rachel:
A hit és a mesterséges intelligencia
Fordította Békefy Lajos 102

Batta József Tamás:
Megnyilvánulás a névben: Mesterséges intelligencia a teológiai kutatásokban?! 107

Németh Dávid:
Lektori vélemény Batta József Tamás írásához 113

Sípos Ferenc:
„Pál öcsém már nem huszár, jó ekklézsiára vár”
Sípos Pál főesperes emlékezete 114

Dobos Ágoston:
A Krisztus-központú prédikáció 119

PÁLYÁZATI FELHÍVÁS
JÖVŐ JELEN 123

INVITATION FOR SUBMISSIONS
‘FUTURE PRESENT’ 125

PÁLYÁZATI FELHÍVÁS
JÖVŐ JELEN 242

INVITATION FOR SUBMISSIONS
‘FUTURE PRESENT’ 244

ÁTADÁSRA KERÜLT
A KÁROLI GÁSPÁR-DÍJ 246

* * *

KÖNYVSZEMLE

Éles Éva:
Kókai Nagy Viktor (szerkesztő): Heródes 59

Kun Ágnes Anna:
Szécsi József (sorozatszerkesztő): Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2023 61

Veres Ábel:
David Bentley Hart
The New Testament: A Translation 62

Apostagi Zoltán:
Makoto Fujimura:
Művészet és hit 126

Nagyné Csobolyó Eszter:
Székely Levente és Réti Gergely szerkesztette:
Egy jobb világért
110 éves a magyar cserkészet 189

Dominiák Zsolt:
Tóth János (szerk.):
Emberexegézis
A lelkigondozás az egyház küldetése . 251

Homoki Gyula:
N. T. Wright – Michael F. Bird:
Jesus and the Powers:
Christian Political Witness in an Age of Totalitarian Terror and Dysfunctional Democracies 252

SZERZŐK NÉVMUTATÓJA

Apostagi Zoltán: 126
Balla Ibolya: 196
Batta József Tamás: 107
Bóna Zoltán: 2, 66, 130, 194
Bödecs Pál: 230
Czövek Tamás: 142, 227
Csanádi Viktor: 19
Csizmadia Zoltán: 135
Csorba Dávid: 215
Dobos Ágoston: 119
Dominiák Zsolt: 251
Éles Éva: 59
Fabiny Tamás: 131
Fekete Csaba: 85
Fekete Károly: 67
Homoki Gyula: 252
Hudy Árpád: 187
Khaled A. László: 3
Korányi András: 52
Kun Ágnes Anna: 61
Kustár György: 203
Laborczi Pál: 170
Magyar Balázs Dávid: 50
Magyar Marius: 195
Mészáros Márta: 32
Michelisz Richárd: 153, 219
Mucsi András: 68, 178
Nagyné Csobolyó Eszter: 189
Németh Dávid: 113
Ötvös Csaba: 53
Paroda Zsolt: 40, 96
Petró László: 78, 132, 212
Rózsa Dávid: 162
Sípos Ferenc: 114
Szakács Tamás: 4, 233
Teiszler Ádám: 15
Thomas Rachel: 102
Tokics Imre: 82
Tóth Krisztián: 47
Veres Ábel: 62
Zsugyel János: 91

Készült: DELACH 2016 Kft. – 2024
Felelős vezető: Géczi László

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVA 1925

A TARTALOMBÓL

Teodiceai útkeresések...

* * *

A reformáció terjedése a török hódoltság területén

* * *

Levél Izrael állam nagykövetének

* * *

Teológiai tényből gyűlöletkeltés?

ÚJ FOLYAM (LXVII)

2024

1

THEOLOGIAI SZEMLE

2024. 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. Korányi András
tagjai: Dr. Balla Ibolya
Cartoletti Norbert
Dr. Csepregi András
Dr. Csűrös András
Dr. Fekete Károly
Háló Gyula
Magyar Péter Marius
Dr. Ötvös Csaba József
Szuhánszky T. Gábor
Dr. T. Németh László

Olvasószerkesztő:
Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: DELACH 2016 Kft.
Felelős vezető: Géczi László

Nyomdai előkészítés:
TIBUKTU Kiadó

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

Előfizetési díj egy évre: 7980 Ft
Egyes szám ára: 1995 Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Repertórium készül: 2017–2023

Felgyorsultan változó világunkban, önmagában is nagy dolog, ha valami túléli a megszüntetés és változtatás korszakát és annak nem kis lendületét. Főszerkesztőként talán nem szerénytelenül hiszem, hogy a Theologiai Szemle zökkenőmentes megjelenése – papíron való terjesztése különösen is – azzal indokolja túlélését, hogy életszerű. A teológia örök tudományát az újabb és újabb felfedezések, felismerések frissességével szemlézi és adja tovább. Ennek eredményeként gondolhatunk vissza az elmúlt hat esztendőre is, amely időszak repertóriumának első lapjain köszöntöm a kutatókat, e helyt pedig e lapszám olvasóit. Hasonlóképpen a szerzőket, továbbá minden érdeklődőt, aki ilyen vagy olyan rendszerességgel kapcsolatba kerül az immáron 99 esztendős Theologiai Szemlével.

A szerkesztőség ebben az intervallumban is megszerkesztette évente a négy lapszámot, sikerrel szervezte az évenkénti egy belföldi, egy külföldi konferenciáját. Legutóbb Pozsonyban a Liszt Intézetben, számos civil szervezet bevonásával vizsgálta a migrációnak, a kisebbségi sorsnak és a békességnek bibliai aspektusát. Mint talán ismeretes, a lapgazda Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa is immáron civil szervezetként folytatja tevékenységét. Ami önmagában is inspirálja szerkesztőségünket arra, hogy a Szemle – a korábbi hagyományát még intenzívebben gyakorolva – ne csak a teológusok „elefántcsonttornya” legyen. Ne csak a teológusok kérdéseivel szembesüljön, már csak azért se, mert végső soron minden kérdésnek van teológiai aspektusa, sőt sokan úgy véljük, hogy minden immanens kérdésre a végső válasz transzcendens.

Örvendetes tényként ismétlem és újdonságként jelzem, hogy folyóiratunk immáron digitálisan elérhető a lapgazda MEÖT honlapján és az Arcanumnál is. A nóvum pedig az, hogy az MTA Könyvtár és Információs Központ éppen ezekben a napokban digitalizálja a Szemlét, persze úgy, ahogy azt a másik két forrás is teszi: az utolsó néhány évfolyamot visszatartva.

A digitalizált anyag azonban akkor lesz igazán kutatható forrássá, ha annak tartalmára és szerzői sorára tekintettel naprakész repertórium áll a rendelkezésünkre. Ennek jegyében említjük hálával azt a tényt, hogy a repertóriumok 1925–2017-ig digitálisan elérhetőek, 2023 végéig pedig hamarosan elérhetők lesznek. E munkát bizonyos szakaszolással és nem folyamatosan végeztük, végezzük, mint Isten „evangélium szerint reformált egyházának szolgái” az Ő dicsőségére, népének javára, s nem utolsó sorban a szent – és olykor profán – tudományok ápolására.

A Theologiai Szemle – mint a mai napig egyetlen magyar nyelvű ökumenikus szakfolyóirat –, ebben a szolgálatban áll. Továbbá ennek felelősségével, örömével és méltóságával készül alapításának 100 éves évfordulójára és nyilván az Úr kegyelmét kérve így kész a munka folytatására.

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: 2024. 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**. Internet: **http://meot.hu/index.php/thszemle-m/thszakt-m**

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.

SZÓLJ, URAM!

Legyünk békekövetek

Bibliaolvasás: „Tehát Krisztusért járva követségben, mintha Isten kérne általunk: Krisztusért kérünk, béküljetek meg Istennel!”

(2Kor 5,20)

Békesség, megbékélés, békéltetés – égető, aktuális kérdések napjainkban. Az utóbbi időben szinte évről évre újabb háborúknak, fegyveres konfliktusoknak vagyunk tanúi. 2022 februárjában kezdődött az orosz-ukrán háború, bő másfél évvel később Izráelt ért egy vérengző terrortámadás, és indultak harcok a gázai övezetben. 2024 első napjaiban a Közel-Kelet különböző területein az eszkaláció veszélyét látjuk. Egyre inkább elmélyülnek az ellentétek a világban egyes ideológiák, szellemi irányzatok között, de az egyház különböző lelkiségi csoportjai között is érzékelhető egy hasonló tendencia. Széttöredezett, repedezett valóságunk ténye tükröződik az emberi kapcsolatokban, de a járványokban, betegségekben és a pusztuló természet képében is. Fájdalmas jelei ezek az Istentől elidegenedett ember létének, amelyet a békétlenség sokféle formája jellemez.

Ebben a kontextusban Pál apostol második korinthusi levelének teológiai üzenete több aspektusból is megfontolandó tanács. A levél címzettjéről, a Római Birodalom kiemelkedő jelentőségű metropoliszában élő korinthusi gyülekezetről a páli levelek alapján nagyon sok mindent tudunk. Az apostol második missziós útján (ez volt az első körút az európai kontinensen) 51–52 körül szokatlanul hosszú időt, mintegy másfél évet töltött itt, és ez lett Pál missziójának egyik legnagyobb és legsikeresebb gyülekezet alapítása. Nem véletlen, hogy fennmaradt levelezésének legterjedelmesebb részét képezik a korinthusi levelek, amelyeknek két fő tematikája van. Az apostol útmutatásai egyfelől arra reflektálnak, hogy hogyan éljen egy gyülekezet egy sok kultúrájú, sok vallású közegben. A másik nagy témát a közösségen belüli nyugtalanító szakadások, az egymással ellentétben álló gyülekezeti csoportosulások jelentik, amelyek akár az alapítóval való szembenállásban is megmutatkoztak. A gyülekezet tehát egyfajta „külső” és „belső” békétlenségben élt, s ezekben a helyzetekben szólít meg Pál a megbékélés örömhírével.

A 2Kor 5,20-ban olvasható mondatot a világban sokan talán azzal a filantróp megközelítéssel fejeznék be: „Béküljetek meg az emberrel!” – De az emberbaráti megközelítésnél többről van itt szó. Nem lesz ugyanis ember és ember közötti kibékülés addig, amíg Isten és ember között nincs békesség. Mélyebbre kell tehát menni, mélyebb megoldásra van szükségünk, mint emberi béketörekvésekre, amelyek végeredményben csak próbálkozások maradnak, ideig-óráig való megoldásokkal.

A béke mélyebb értékét és teljes valóságát Istenben érthetjük meg, a megbékélésnek Isten és ember közt kell kezdődnie. Ha pedig elkezdődött, nem állhatunk meg. Az isteni béke ugyanis nem passzív elvonulás. Nem rejtett béke ez. Pál az 5. fejezetben a békéltetés szolgálatának fogalmát bízza a gyülekezetre. Az isteni béke, héberül *shalom*, aktivitás, lépés, elindulás, tett. Isten is így békéltet, aktívan cselekedve, a világba lépve, megjelenve Krisztusban. Isten tesz a békéért, hiszen Krisztusban és áldozatában békéltette meg a világot önmagával (2Kor 5,18). A megbékélés (gör. *katalaggé*) azt jelenti nem vagyunk többé Isten ellenségei, hanem munkatársai, sőt nagykövetei. Milyen gyökeres változás, identitásbéli fordulat ez. Nem a halál útján járunk többé, hanem isteni megbízatásunk van, szolgáljuk az Életet.

Kegyelmi ajándék ez, amit csak elfogadni tudunk. Ez a megbékélés különös dinamikája. Nem mi tesszük, nem mi voltunk benne aktívak, hanem Isten cselekedett, ő jött elénk, megelőzött. Rajta múlt. A szerető Isten döntött arról, hogy ez megtörténhet, hogy rendezi a békétlen helyzetet. Kiengesztelődik Isten az emberrel („engesztelődjetek ki Istennel” – fogalmaz a Szent István Társulat Bibliája). De a megbékélés csak akkor realizálódik, hogyha elfogadjuk ezt az isteni aktivitást, a krisztusi áldozatot. Ez a megtérés, ami tehát megbékélést is jelent. A világ megbékélésének kérdése voltaképpen a világ megtérésének témájával kapcsolódik össze, elválaszthatatlanul. „A békesség néktek!” – jézusi köszöntés (pl. Jn 20,19) nem csak formaság, de központi üzenet, egész küldetésének kifejeződése. Az ember békessége, és az Istennel való megbékélése Jézus Krisztus lénye és lényege. A béke útját keressük. S mivel a békesség Jézusban van, ezért a béke útja ő felé fordulást jelent. Stanley Jones tömören és világosan fogalmazza meg ezt imádságában: „Megváltó Isten, hozzád fordulok; segíts, hogy a mai napon a Nagy Terv szerint tudjak élni. A te akaratod az én békességem. Terveidben találom meg valódi önmagamat. Ha megtalállak téged, megtalálom magamat.” (*Van örök érvényű jog és igazság. In: Stanley Jones: Az Út*)

Mit is jelent ez a *shalom*? Amellyel annyiszor köszöntötte Jézus a tanítványait, és amellyel Saulus is annyiszor üdvözölhette szeretteit, barátait, testvéreit a gyülekezetekben? A *shalom* Isten univerzális célja az emberrel. Nem pusztán a tűzszünet béke helyzete. Hanem egy olyan létállapot, ami egyszerre jelent nyugalmat, biztonságot, jólétet, egészséget, boldogságot, elégedettséget, sikert, vigasztalást, vagyis teljes harmóniát.

Isten buzdít és kér: legyünk békekövetek. Mennyei megbízatás ez. Nagykövetnek lenni hatalmas megtiszteltetés. Aki követségben jár, az egy ország meghatalmazott képviselőjeként idegenben munkálkodik. Pál és az apostolok, tanítványok is nagykövetek voltak. Krisztusi, tanítványi identitásunk ez. Krisztus adja a megbízó levelet, ő hatalmaz fel. Nem vagyunk ezzel a nagy feladattal, a békéltetés nagyköveti szolgálatával magunkra hagyva. Krisztus Lelkét adja, aki bölcsen tanácsol, megújít, erősít, ha elbuknánk, talpra állít. A megbízólevelet a megtért ember kézhez kapja. Élünk vele? Vagy a megbízást bekeretezve díszként szobánk falára rakjuk? Ez a kapott szolgálat lehetőség és felelősség. Mások Istenben való helyreállása, testi, lelki, szellemi gyógyulása, megújulása, békessége, *shalom*ja múlik rajta.

A világ sóvárogva várja a változást, amelyről mi tudjuk: az Isten békessége képes valódi megújításra, amely minden emberi értelem felett való. Induljunk el a béke örömhírével, amit annyira várnak a népek. Erre a küldetésünkre bíztat Ézsaiás próféta szava is: „Mily szép, ha feltűnik a hegyeken az örömhírt hozó lába! Békességet hirdet, örömhírt hoz, szabadulást hirdet.” (Ézs 52,7)

Khaled A. László

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Teodiceai útkeresések, theologia crucis és véletlen

Korábbi tanulmányunk azzal zárult, hogy a teodicea kérdésének filozófiai válaszkísérletei nem kielégítőek, miközben teológiai lehetőségek kivezethetnek e zsákutcából. Mostani írásunk főként a lutheri teológia, a theologia crucis kínálta választ kutatja. Rávilágítunk, hogy a reformátor teológiáját átszövő paradoxonok tulajdonképpen Krisztus kettős természetéből eredően a komplementaritás jegyeit hordozzák. Olyan alapvető kettősségeket tartalmaznak, amelyekben az egymással ellentétes pólusok mégis alapvető és szoros egységet alkotnak, egyik sem játszható ki a másik ellen. Kiderül az is, hogy a teodicea által felvetett problémáik is e kettősséget mutatják – hiszen a kettős természetű Krisztus kereszthalálával és feltámadásával függenek össze. Így hát megvizsgáljuk a komplementaritás kínálta válaszlehetőségeket, valamint a komplementaritásból fakadó véletleneket és általuk egyfajta akauzalitást tartalmazó lehetőségeket a teodicea vonatkozásában. Rámutatunk Jób ok nélküli kegyességén és szenvedésén keresztül az ok nélkül szenvedő Jézusra. Így nyerünk a theologia crucis és a komplementaritás révén egy a filozófiai lehetőségektől alapvetően eltérő választ a teodicea kérdéseire. Azt a választ, amelyet Isten a kereszten értünk áldozott Fia által adott.

A previous study from us concluded that philosophical attempts to answer the question of theodicy are unsatisfactory, while theological possibilities can lead us out of this impasse. Our present paper mainly explores the answer offered by Lutheran theology, the theologia crucis. We will show that the paradoxes that pervade the Reformer's theology actually bear the traits of complementarity, stemming from the dual nature of Christ, and that they contain fundamental dichotomies in which opposing poles nevertheless form a fundamental and close unity, neither one being played off against the other. It also turns out that the problems posed by theodicy also show this duality – since they are linked to the crucifixion and resurrection of the dual nature of Christ. Thus, we examine the possibilities of response offered by complementarity, as well as the contingencies that arise from complementarity, and through them a kind of acausality, will be explored in relation to theodicy. Through Job's piety and suffering without cause we point to Jesus suffering without cause. In this way, through the theologia crucis and complementarity, we gain an answer to the questions of theodicy that is fundamentally different from the philosophical possibilities. It is the answer given by God through His Son, sacrificed for us on the cross.

Bevezetés és továbblépés

Korábbi cikkünkben[1] a teodiceára vonatkozó (elsősorban) filozófiai válaszkereséseket foglaltuk össze. Az ott leírtak hasznos előzményként szolgálnak e tanulmányhoz, a háttérben mindenképpen ott rejtőznek, de alapvetően ezek nélkül is megáll mostani írásunk. Szükséges azonban a teodicea ott megfogalmazott kettős kérdésfelvetését megismételnünk: a) *Teoretikus-apologetikus*: Isten tökéletesen jó teremtésébe hogyan férkőzhetett a gonosz? b) *Egzisztenciális-poimenikai*: Miért szenvedek?

A filozófiai útkeresések végül zsákutcának bizonyultak, megnyugtató választ nem nyerhettünk, mert rá kell jönni, hogy pusztán az értelem segítségével lehetetlen kielégítő és megalapozott, megnyugtató választ adni akár csak teoretikus-apologetikus oldalról is, az egzisztenciális-poimenikai vonatkozásban pedig végképp. Bár filozófiailag minden út lezárul előttünk, a kérdés nyitva maradt: teológiai vonatkozásban MOLTMANN rámutatott további lehetőségekre, amikor LUTHERhez csatlakozva a Megfeszítettre utal. Ezért a *theologia crucis* teodiceai vonatkozásai fényében is érdemes körüljárni a kérdést, amely várhatóan össze is kapcsolja az egzisztenciális-poimenikai és a teoretikus-apologetikai választ. Mi több, állításunk az, hogy a *theologia crucis*ban a két kérdésfeltevés ellentétes pólusai mégis egymást kiegészítik, komplementaritási módon összeolvadnak, így alapvetően új lehetőséget kínál a filozófiai útkeresésekhez képest. A szerző saját személyes tapasztalatai is arra mutatnak, hogy ebben az irányban találhatunk a teodicea kérdéseire teológiai nyugvópontot – jóllehet el kell ismerni, hogy a teodicea megértése ugyanúgy, amint KIERKEGAARD szerint Ábrahám megértése, csak a paradoxon módján lehetséges.[2] LUTHER teológiájának paradoxonjai azonban éppen ezért ígéretesek.

Paradox módon a teoretikus-apologetikai és az egzisztenciális-poimenikai kérdésfelvetés hol kiegészíti egymást, hol ellentétben áll egymással, de mindenképp szoros kapcsolatban vannak. E tekintetben mondhatjuk, hogy *„A teodicea kínja a helyes teológiai gondolkodás és*

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

az élő hit találkozásának határvidékén kel életre. […] Mint ilyet, bátran nevezhetjük istenérvnek is."[3] A teodicea két arca tehát, a teoretikus-apologetikai és az egzisztenciális-poimenikai kérdésfelvetés, elválaszthatatlan, akárcsak a teodicea másik két arca, Isten létének filozófiai igazolása és Isten erkölcsi igazolása a gonosz létével szemben.

Tudni kell természetesen, hogy az aktuálisan szenvedő ember nagyon érzékeny a kettő kérdésfelvetés és válaszaik közötti különbségre, ezért igen nagy tapintatra és bölcsességre van szükség a lelkigondozásban. Minden teodicea magával vonja a veszélyt, hogy ha a szenvedés présében levő embernek tárjuk fel azt, úgy fog tűnni neki, hogy érzéketlenek vagyunk szenvedésére.[4] E tanulmányban nem is a lelkipásztori, hanem inkább a teológusi jelleg dominál. Ez termesztésen nem jelenti azt, hogy amikor olyan kérdéseket feszegetünk, amelyek bizonyos módon a világban levő rossz kapcsán Istent felelősségét firtatják, mintegy Istent okolják, akkor ne volna szükségünk óvatosságra, alázatra – jóllehet sosem lehetünk elég óvatosan és alázatosak. Ezért kijelentéseink a teodicea kapcsán különösen is mindig magukban hordozzák emberi korlátainkat, a tévedés lehetőségét.

A modern korban felvetett anti-teodiceák kapcsán (amelyek alapvetően az eseményeket értelem, háttérbeli irányítás nélküli véletlennek tekintik) kaphatunke a teológiai teodiceában is hasznosítható gondolatot a véletlent is tekintetbe vevő modern fizika révén (akár a kvantumelméletről, akár a káoszelméletről legyen szó)?

A teodicea és a theologia crucis paradoxonjai

Mit nevezhetnénk a teodicea kérdésére egyetemes keresztyén válasznak? Jézus keresztje jellemzően mind a katolikus és ortodox, mind a protestáns csoport elemzéseiben megjelenik. Jóllehet a speciális lutheri látás már messze nem tekinthető közmegegyezésnek, de a kereszt központi szerepéből indulva mégis felvállaljuk ezt a felekezeti konkretizálást – a reformátor maga amúgy is úgy tekintett a kereszt teológiájára, mint ami az egyetemes keresztyénség teológiája.

Az egyház számára Isten léte eleve adott, nem ezt kell megvédeni – a keresztyén teodicea ilyen értelemben sosem istenbizonyítás. Mindemellett a teológiában meg akarjuk érteni, hogyan függenek össze a kijelentett dolgok, és másoknak is meg szeretnénk mutatni, hogy a keresztyén hit nem értelmetlen, irracionális, illogikus – jóllehet nem lehet beszorítani egy szigorú logikai racionalitás börtönébe. Mivel épp a modern természettudomány és a logika tudományának fejlődése mutatott rá a ráció határaira a 20. század elején, bátran AUGUSTINUS és ANSELMUS mellé állhatunk: nem azért hiszünk, mert bebizonyítottuk – viszont a hit nyerhet logikailag is alátámasztást, bizonyosságot: mivel hiszem, érteni is akarom… Ezáltal juthatunk a teodicea keresztyén specifikumához, amit csak mi, az egyház népe adhatunk hozzá az útkeresésekhez.

Ha megállunk STREMINGER felismerésénél, miszerint nem sikerül, és nem is sikerülhet megoldani a teodicea kérdését,[5] akkor tévedésben maradunk: egy általa is javasolt anti-teodicea semmivel sem csökkenti a szenvedést, végképp nem ad rá megoldást – így csak homokba dugjuk a fejünket. Már ANSELMUS is belátta, hogy az emberi ész határain túlra csak a hit vezethet. Ez ugyanakkor nem jelent irracionalitást, sem illogikusságot – sokkal inkább arról van szó, hogy másfajta rációt és másfajta logikát kíván: az ige általi értelmet, a logosz-logikát.

Csak a transzcendensből meríthetünk olyan választ, amely pl. Jóbot is megelégítette. Mert mire is vágyott Jób – amit végül meg is kapott? Hogy Istennel magával találkozhasson! És a teoretikus-apologetikai sík félretételével immáron az egzisztenciális-poimenikai istenélmény lett számára kielégítő válasz a teodicea gyötrő kérdéseire! Elméleti síkon nem jutunk célhoz, ez csak a gyakorlat, az istenélmény nyújtotta találkozás révén történhet meg.[6] Egyik oldalról (ezt Jób könyve is tanúsítja) válaszként Isten elveszi magát a kérdést – vagy legalábbis egzisztenciánkat megragadva segít rá, hogy egészen másképp lássuk a problémát. Ugyanakkor életünk nehéz helyzeteiben ez nem varázsütésre történik, hanem végigjárandó saját útja és időigénye van. A lelkigondozás tekintetében ezért nem elméleti választ kell adni, hanem *„Baráti szeretetre van szüksége a szenvedőnek, ha elhagyta is a Mindenható félelmét." (Jób 6,14.)* Az egzisztenciális-poimenikai kérdésfeltevésre az isteni válasz számunkra abszurd, irreális, értelmünket végképp meghaladó: a szeretetből velünk közösséget vállaló Jézusban Isten átéli önmaga elhagyatottságát *(Mt 27,46.; Mk 15,34.; ld. Zsolt 22.)*, és a kereszten teljességgel átélte a szenvedést. Ezért az egyháznak a kereszt evangéliumát és a kereszthordozás kikerülhetetlen voltát kell hirdetnie.[7]

LOEWENICH részletesen taglalja a teodiceai kérdésben rejlő kísértés problematikáját a *theologia crucis* fogalmai révén. Ennek kifejeződése LUTHERnél a *Deus absconditus* és *Deus revelatus*, valamint cselekvések szintjén az *opus alienum* és *opus proprium* megkülönböztetése. Ezért lehetséges, hogy egyes kísértésekben (*Anfechtung*) hol az ördög, hol Isten támadását érzékeli a hívő – végső soron természetesen a reformátor mindig Istent tekinti cselekvőnek,[8] hiszen semmiféle dualizmus felé tett engedmény nem fér össze a keresztyénséggel. LUTHER a *Deus absconditus* és *Deus revelatus* fényében jut el az immanens Szentháromság ítéletétől az ökonomikus Szentháromsághoz, a kegyelmes Istenhez, és ilyen módon a reformátor számára a teodiceára adott válasz egyértelműen a kereszt: *Crux sola est nostra theologia*.[9] A kereszt teológusai *„Nem esnek hasra együgyű theodíceáktól, mert Pál apostollal hiszik, hogy Isten éppen Jézus keresztjében és feltámadásában igazolja magát."*[10] A kereszt teológusa tulajdonképpen fel sem teszi a teodicea kérdéseit, mivel Isten maga veszi el a kérdést a kereszten – Krisztusban ugyanis olyan választ adott, amely filozófiai, racionális (teoretikus-apologetikus) értelemben lehet, hogy nem válasz, mégis az hitbeli (egzisztenciális-poimenikai) értelemben. Éppen azok a kísérletek erősítik a hitetlenséget, amelyek igyekeztek felmenteni Istent a gonosz léte miatti felelősség alól – miközben a szenvedés nem csökken. A kereszt ismerete nélkül az ember mindenféle szenvedés okát kizárólag gonosznak tartja, és nem érti meg, hogy az igazi szeretet valójában okozhat szenvedést. Hiszen a valóság sokkal bonyolultabb annál, mint amit a szenvedés dimenziójában érzékelhetnénk. Isten szeretete a világ iránt a szenvedést hozta Fiára,

hogy megnyíljon előttünk az üdvösség útja. Az Atya akarta a Fiú szenvedését, de ez az ok nem gonosz, hanem jóságos – jóllehet a szenvedés maga eredetileg nem jó, nem tartozott hozzá a teremtéshez. Az eredeti állapotot János prológusa a következőképpen adja meg: *„Minden általa lett, … Benne élet volt” (Jn 1,3a.4a.).* A jelen állapotunkat pedig így jellemzi Pál, az ember bukását nevezve meg a szenvedés okaként: *„egy ember által jött a bűn a világba, és a bűn által a halál, úgy minden emberre átterjedt a halál” (Róm 5,12.)* Emiatt szüntelenül tapasztaljuk, hogy a mindennapi élet gondjai-bajai is járhatnak szenvedéssel – holott ezek az okok sem nevezhetők gonosznak. A *theologia crucis* egyik radikális felismerése, hogy a bűnös csak a keresztben ismerheti meg Istent, és a kereszt szenvedése, az emberek *ilyen* szenvedése *Istentől* való és *jó* –, mert a benne rejlő halál a feltámadásra nyitja meg az utat, hogy az embernek valódi szabadulást adjon bűneiből a feltámadás által.[11] *Ave crux, spes unica!*

A teodicea kérdése ugyan nem jogtalan, mégis, a Krisztussal való bensőséges-szoros közösség *‘feleslegessé teszi’*… Isten nem racionális választ ad, hanem egzisztenciálisat: Jézus halálára és feltámadására mutat – ami az (ószövetségi és újszövetségi) *Írás* egyértelmű tanúsága alapján Isten akaratából történt. Követőinek pedig sorsközösséget *‘ígért’* a szenvedés tekintetében is: *„Mert jobb jót, mint gonoszt cselekedve szenvedni, ha ez az Isten akarata. […] Akik tehát Isten akaratából szenvednek, azok is ajánlják lelküket a hű Teremtőnek, és cselekedjék a jót!” (1Pt 3,17.19)* Sok más bibliai esetet is említhetnénk *(pl. 2Kor 12,9ab)*. Nem az emberi logikának megfelelő válasz ez (mert olyan nem is létezik), hanem az ige-logikának, Isten szavának és akaratának megfelelő… Az emberi logika menekül a szenvedés elől – az isteni logika azonban a szenvedésben kínálja a kegyelmet, a legfőbb jóként mutatja fel a keresztet, ahol a megváltás misztériumát éppen azáltal viszi véghez, hogy a lehető legnagyobb, legégbekiáltóbb gonoszság történik.

Akarhatja Isten az ilyen gonoszt, az ilyen bűnt?! Az ember ösztönszerűen nemet kiált – és óhatatlanul a dicsőség teológusának bizonyul. LUTHER, mint a kereszt teológusa azonban más igazságot ismert fel Isten igazságában *(Róm 3,22)*. Igaz, ez kemény eledel. A *Római level*et magyarázva több ponton (pl. *1,24* vagy *9,18* esetén) rámutat, hogy amikor Isten azzal bünteti az embert, hogy kiszolgáltatja bűnös szenvedélyeinek vagy örök terve szerint keményíti meg, akkor bizony helyénvaló a megdöbbentő fogalmazás is: Isten akarja a bűnt! A bűnök büntetése érdekében épp bűneinek szolgáltatja ki az embert – haragjában büntetve. Paradox módon tehát azt mondja a reformátor, hogy Isten ugyan nem akarja a bűnt, jóllehet büntetése révén akarja, hogy az megtörténjék. (Ld. *Deus absconditus/revelatus, opus alienum/proprium*.) Ám ezt kizárólag Isten akarhatja – ilyen paradox választása az embernek nincs. Ez a kettősség messze felette áll emberi logikánknak, ám LUTHER tudatában van annak, hogy Isten gondolatai magasabbak az emberinél *(Ézs 55,8–9)*. Ugyanis Isten más módon akarja a bűnt, mint amikor ezt egy emberről mondjuk. Isten és akarata nélkül semmi sem történhet, ebből következtethetünk arra, hogy amikor büntetésként használja fel, akkor valóban akarja a bűnt. Igaz azonban az ellenkezője is: Isten nem akarja a bűnt. Hasonlóan fogalmazza meg, hogy akarja a jót és nem akarja a jót. (Mintha csak ANSELMUSt hallanánk.) *Róm 9,18*-hoz írt *glosszá*jában felhívja a figyelmet, hogy Isten a gonoszt sem csupán eltűri, hiszen az csak akkor valósulhat meg, ha egyenesen akarja. Hiábavaló azok fáradozása, akik ilyesmivel mentegetik Istent az igazságtalanság vádja alól. Pál világossá teszi, hogy akit akar, azt megkeményíti – nem pusztán megengedi, hogy megkeményedjen. Az apostol válasza csak azok számára jelent problémát, akik mást akarnak, mint Isten.[12] Isten szenvedést is tartalmazó akaratának legékesebb bizonyítéka a *Golgota*, ill. ennek prófétai előképe, a Szenvedő Szolga: *„Az Úr akarata volt az, hogy betegség törje össze. De ha fel is áldozta magát jóvátételül, mégis meglátja utódait, sokáig él. Az Úr akarata célhoz jut vele.” (Ézs 53,10)*

JOSHUA C. MILLER arra emlékeztet, hogy jóllehet a teremtett világ eredendően Istent dicsőíti, ám a bűneset miatt erre érzéketlenek lettünk, és csak Isten haragját mutatja számunkra (ld. *Róm 1,18–32*), azaz a *Deus absconditus*t, Aki csak a kereszten fedi fel Magát. Sem racionalista, sem etikai, sem politikai teodiceák nem képesek meggyógyítani a világ törését, mert nem űzhetik el a *Deus absconditus*t. A kereszten Isten nemcsak magára veszi panaszainkat és szenvedésünket – de a feltámadás révén meg is válaszolja azokat.[13] Igaz, mindez csak eszkatológikusan valósul meg. (Számtalan utópia mutatja, menynyire nincs megoldás az értelem számára.)

Az emberitől eltérő logikára van szükség ahhoz, hogy a teodicea kérdésére válaszolhassunk (vagy bármiféle teológiai kérdésre). HORVÁTH ORSOLYA a lutheri teológia paradoxonjai kapcsán úgy fogalmaz, hogy hitlogikára van szükségünk.[14] Ez a megfogalmazás párhuzamban áll ANSELMUS felfogásával, aki szerint a ráció határán túlra már csak a hit vezethet. (KIERKEGAARDtól a hit ugrása is eszünkbe juthat.) Célszerűbbnek tűnik azonban a logosz-logika kifejezés használata, mert kizárja azt az esetleges félreértést, hogy az ember hitétől függene ez a logika – hiszen valójában Isten igéjétől függ. E logika új tömlőt *(Mt 9,17; Mk 2,22; Lk 5,37)*, új logikai keretrendszert igényel. A logosz-logika miatt LUTHER az igazán fontos teológiai igazságokat mindig paradoxonok formában adja tovább, ahogyan a *Heidelbergi disputációt* is paradox teológiai tételekből építi fel, Páltól és AUGUSTINUStól eredeztetve azokat.[15] Ugyanezért beszél szüntelenül olyan ellentétpárok paradox formájában, mint pl. a *Deus absconditus* ill. *Deus revelatus*; a *sub contraria specie*; az *opus proprium* ill. *opus alienum*; a *simul iustus et peccator*; stb. A paradoxon lényege, hogy a benne feszülő ellentmondást nem lehet feloldani.[16] Ezért a teodicea kérdéseire nincs racionális válasz. Abból, ahogyan Jóbot is felmenti a *Szentírás*, látható, hogy Isten saját munkáját gyakran idegen munkája álcájába rejti, de épp ezért a megpróbáltatás nem feltétlen büntetés, hanem szolgálhatja a javunkat, miközben Isten hatalma erőtlenségünkben jelenik meg.[17] Ezékiás szavaival: *„javamra vált a nagy keserűség” (Ézs 38,17a.)*. A szenvedés tehát munkálhatja javunkat, bár önmagában mint olyan, sosem jó. A római katolikus VANYÓ hasonlót fogalmaz meg, mint a lutheri *sub contraria specie* gondolata: *„A* Prédikátor *könyve elveti a hagyományos* theodiceá*t:*

utat nyit az ismeretlen Isten megtapasztalása felé."[18] Hozzátehetjük talán: *„Isten dicsősége az, hogy a dolgokat elrejti. A királyok dicsősége az, hogy a dolgokat kikutatják." (Péld 25,2)*

Meg kell tehát különböztetnünk a *sub contraria specie* cselekvő *Deus absconditus* és a Krisztusban megjelenő *Deus revelatus* egymással paradox viszonyban levő munkáját. Az ember úgy képzeli: vagy egyik, vagy másik lehet igaz – ám Isten túlhaladja az arisztotelészi logika *tertium non datur* elvét. KITAMORI meglátja a harmadikat: a két pólusból, Isten haragjából és szeretetéből születik meg Isten szenvedése.[19] Ugyanis Isten és teremtményei szeretetközösségével szükségszerűen vele jár a szenvedés is.[20] Isten igazságának és szeretetének e feszültsége révén LUTHER szerint is többé válik Isten, mint Aki a teremtés és a megváltás nélkül lenne: a bűnös helyett Ő maga törik össze, kap sebet és hordoz fájdalmat, hal meg.[21] Nem értjük, Isten hogyan engedhette Sátánt rárontani Jóbra, végképp nem értjük, hogyan engedhette Fiát keresztre jutni. Nem a hegeli ész csele ez, hanem Isten titkainak csele, hogy a megváltást épp gonoszsága miatt nem volt képes megakadályozni Sátán: *„Ezt e világ fejedelmei közül senki sem ismerte fel, mert ha felismerték volna, a dicsőség Urát nem feszítették volna meg." (1Kor 2,8)*

A teodicea kapcsán valójában általában a bűnnel és konkrétan a bűnesettel (valamint az eredendő bűnnel és annak értelmezésével) nem tudunk mit kezdeni. A *theologia crucis* fényében minden teodiceánk valójában egodicea/antropodicea és hamartodicea! A *„Miért van gonosz Isten jónak teremtett világában?"* és *„Miért szenvedek?"* kérdéssel tulajdonképpen kettős kibúvót keres a testi ember: a) Nem Istent akarjuk igazolni/felmenteni, hanem a magunk bűneit. b) Nem Istent akarjuk vád alá helyezni, hanem magunkat akarjuk a vád alól felmenteni. Amikor épp kérdőre vonjuk Istent teodiceai kérdésünkkel, mi is megkaphatjuk a szenvedés kellős közepén, mint a szenvedése értelmét kutató Jób, a feddést is! *(Jób 38–40)* Vagy mint Jeremiás: *„Ha megtérsz, megengedem, hogy újból szolgálatomba állj. Ha értékes dolgokat beszélsz értéktelenek helyett, akkor szószólóm lehetsz." (Jer 15,19)* A humanizmus és a reformáció közötti éles különbség a bűn-sarokponton forog. Ez ugyanakkor a teodiceai felfogások különbségének gyökere is: *„az* eredendő bűn *problémájához való, egymástól gyökeresen eltérő hozzáállásuk"*.[22] Ma is alapvető vízválasztó ez. A humanista filozófiából a teológiába is beszüremkedett az ember felelősségének gyengítése – jóllehet ennek ellenére nem növelték Isten felelősségét sem. A személyes felelősség kérdése helyett lett egy személytelen gonosz/rossz – amivel végül is félresiklik az egész teodicea.

Miközben a szenvedés a panaszt is kihozza Jóbból, mégis – pl. KUSCHNERrel szemben is – tudja, hogy Istennel van dolga, és csak Tőle várhat választ kérdéseire, végképp csak Tőle várhat megoldást problémájára, életére. Ezért kell a bűnösnek Krisztussal együtt megfeszíttetnie *(Gal 2,19)*, hogy új életre támadhasson. Ahhoz, hogy Isten valóban Isten lehessen, előbb Ördöggé kell válnia és viszont – amit szintén csak a szenvedésben tapasztalhat meg az ember –, ez a *Deus absconditus* és az *opus alienum* titka![23] Jób szavai jól mutatják a bölcsesség teológiájának (különösen is a viszonzás elvének) hamisságát, amely nem látja a paradoxon feloldását, csak azt, hogy Isten ok nélkül támadt rá *(Jób 2,3; 9,17)* és Sátánként üldözi *(Jób 30,21)* – MUNTAG ANDOR fordításának szavaival[24] –, és azt, hogy semmi nincs a kezében, amivel a Mindenhatóval szemben megvédhetné magát; akárminként cselekszik is Isten, nem lévén köztük döntőbíró, Neki van igaza, még ha ebbe az igazságba beleroppan is az ember. Még élesebb, mivel panasztól mentes lakonikus tömörségű, Éli őszinte reakciója, amikor Sámueltől megtudja, miként veti el háza népét Isten: *„Ő az Úr. Tegye azt, amit jónak lát." (1Sám 3,18c)*

És mi más lehetne a jó, mint amit Isten lát jónak?! Még akkor is, ha Éli és fiai esetén ez halálukat jelenti… Nagyon közel áll ez ahhoz, ahogyan LUTHER ír arról, hogy Isten nem azért cselekszik jót, mert báRómi erre kényszerítené (mint pl. sok teodicea igyekszik logikailag ezt a kényszert ráerőltetni a Mindenhatóra), hanem minden, amit cselekszik, épp azért jó ill. helyes, mert Ő teszi![25] Minden olyan teodiceai válaszkísérlet hibás, amely megmagyarázza, miért is *kell* ilyennek lennie a világnak. Egyetlen válasz lehet végső soron: kizárólag azért ilyen a világ, és nem mondjuk bűntelen és szenvedésmentes, mert Isten így döntött, amikor nem pusztította el rögtön a rosszat; ezért érvényes összegző kijelentése a teremtésről: minden igen jó *(1Móz 1,31)*![26] Ennek igazi értelmét csak akkor fogadjuk be, ha HANS URS VON BALTHASARral együtt átéljük, hogy valójában a teremtés a megváltással és az új teremtéssel együtt egyetlen teremtői aktus, és így már magába a teremtésbe bele tartozik a Fiú öröktől való keresztre odaadása is. Az egymástól különböző események (a már említett *Jn 1,3–4.* és *Róm 5,12–21.* megkülönböztetésével) ilyetén összetartozása (ld. pl. *Ef 1,5–14.* vagy *1Pt 1,1–3.*) is komplementaritási viszonyt rejt. Ezért a teodiceát csak a teremtés teljességében, az annak okát, eszközét és célját megadó Krisztus-himnusz *(Kol 1,15–20)* fényében lehet tekinteni.[27]

A lutheri gondolattal élve: Isten nem azért döntött így (végképp nem azért kellett így döntenie), mert ez a legjobb (vagy legalábbis a relatíve jobb) lehetőség, hanem azért ez a legjobb, mert Isten így döntött, mégpedig már az örökkévalóságban, a teremtés *'előtt'*. Ezen túlmenő magyarázatot lehetetlenség adni, báRómilyen szellemi zsonglőrmutatványra legyünk is képesek… Az ember amúgy sincs abban a helyzetben, hogy Istenre háríthatná a felelősséget. Csak Isten tudja, miért engedte meg a gonoszt ebben a világban. A teodicea kérdéseire csak a könnyeket letörlő újjáteremtés adhat választ. Az eszkatológikus jövőt figyelmen kívül hagyva nem lehet az embernek megnyugtató válasza.[28]

ANNE GRAHAM a New Yorki terrortámadással kapcsolatos válasza[29] hívta fel a figyelmet, hogy a teodiceában tulajdonképpen álságos, amikor Istenre hárítjuk a felelősséget. Erkölcsileg teljesen illegitim is egy ilyen áthárítás részünkről, azaz leginkább a teodicea egzisztenciális-poimenikai kérdésfelvetése oldaláról. A teoretikus-apologetikus kérdésfelvetés tekintetében mégis helyesen hangsúlyozza ki PANNENBERG, hogy Isten valóban felelős azért, mert megengedte a világban a gonoszt, megengedte még az Ellene való lázadást is, akár létének tagadását is – és ezt a felelősséget Magára is vállalta Jézus halálában. Végső soron itt, a kereszten van minden teodicea sarokköve, a keresztyén válasz Krisztus, Aki mindenestül magára vette az emberi szenvedést.[30]

Azt a különbséget, amit az ateista, teista/deista ill. a lutheri teodicea között tapasztalunk, tulajdonképpen nagyon jól jellemzi az, amit LUTHER fogalmaz meg a három világosságról ERASMUSnak. Kicsit talán erőltetett, de a természet világossága párhuzamba állítható a filozófia, a kegyelemé a teizmus/deizmus, és a dicsőségé pedig LUTHER válaszával.[31] A természet világossága felháborodik, hogy a bűnös megmenekülhet (nem is csak ideig, földi viszonyban, de akár örökre is a kegyelem dicsősége révén); a kegyelem világossága felháborodik, hogy bárkinek is bűnhődnie kell, ha egyszer egyesek irgalmat találnak; a dicsőség világossága hagyja meg egyedül Istennek Istent, Aki tetszése szerint dönt, Aki döntéséért ugyan felelős, de nem az Első Embernek tartozik vele, hanem az Utolsónak *(1Kor 15,45)*, azaz Önmagának – épp ezért Önmaga lett emberré! A reformátor is csak úgy érti meg azt, hogy Isten gyermekei szenvedhetnek, miközben az istenteleneknek jó dolga lehet, hogy ezt mint gyermekeit, azaz örököseit fenyítő Atya teszi, míg a szolgák nem részesülnek az örökségből *(Zsid 12,6)*.[32]

A szuverenitás azt jelenti: Isten báRómikor dönthet és cselekedhet másképp is! Vannak sokan teológusok is, akik azt állítják, hogy még csodák esetén is csupán olyat tehet Isten, ami nem sérti a természet törvényeit – vagy az engedékenyebbek szerint ami nem lehetetlen logikailag. (Ez lenne a természet világossága…) Mások szerint Isten cselekvése ugyan sértheti a *természet* törvényeit, de Isten *saját, 'valódi'* törvényeit nem. (Ez lenne a kegyelem világossága…) Tulajdonképpen egyedül LUTHER olyan következetes (netán BRADWARDINE is, ld. alább), hogy radikálisan felvállalja: Istent semmi nem köti, még saját maga, *'saját törvényei'* sem. (Ez lenne a dicsőség világossága…) A vétlen szenvedés végletekig kisarkított példáját maga Isten nyújtotta *(Ézs 52,13–53,12)* a kereszt bolondságában *(1Kor 1,18)*.[33] A dicsőség világossága nélkül a szenvedés, a gonosz gordiuszi csomója nem oldódik meg.

A *Golgota* nemcsak elemző-értelmező felelet a bűnre, hanem megoldás is. Hiszen eltörli a bűnt, az üdvösségben ígért mennyei könnyletörlés *(Jel 7,17; 21,4)* mindent helyretesz, ott már senkit nem gyötörnek a miértek! Ad abszurdum: még az elkárhozottak feletti szomorúság könnyei is felszáradnak Isten dicsőséges igazságában.[34]

PANNENBERG prolépszisze alkalmas arra, hogy a teodicea végső válaszát az eszkatonból érkezve várjuk, de megóv attól a közömbösségtől, hogy ne várjuk már itt is, földi életünk során is az istentapasztalatból meríthető választ! Hiszen hittel kapcsolatos tapasztalataink, istenélményeink nem hagynak kiéhezni, hanem az igében történő találkozásaink Istennel a maguk keretein belül válaszokkal is szolgálnak. Persze ezt a találkozást nem Jóbbal egyező módon várhatjuk, mert Krisztus után nekünk már másképp nyilatkozik meg a csoda: mindenekelőtt a hangzó, a megtestesült, az ízlelhető Igében, a szentségekben válik jelenvalóvá az elővételezett eljövendő.[35]

Végső soron a teodiceai probléma oda vezet, hogy teodicea helyett valójában krisztodiceára van szükség: Krisztus igazságára – amely Ő maga! –, azaz a *megigazulásra Krisztusban*. A teodicea *„szerkezete a megigazulás kérdését tükrözi"*.[36] A teodicea ezért is valójában az önmagam megigazulásának kérdése… Azon túl, hogy teodicea helyett krisztodiceára van szükségünk, itt is – miként a keresztyén teológia minden terén – egyenesen elengedhetetlen a szentháromsági látásmód.[37]

Még a teológiai érvek sem tudnak meggyőzni és hitet teremteni (a *theologia crucis* sem) – erre csak Szentlélek képes. Általa adatik meg a válasz, a megoldás a teodicea kérdéseire. Ha mást nem, akkor annyit, hogy Neki van válasza...

A pont lezárása előtt egy zenei utalást is érdemes talán megtenni. JOAN OSBORNE *(If God Was) One Of Us* dala annak a vágynak ad hangot, hogy Isten *'közénk tartozzon'*, vállalja fel hétköznapi létünket. A dalszöveg ennél tovább nem megy ugyan, de tudjuk, hogy sokkal, de sokkal több is megtörtént ennél. Nem is csak emberekhez hasonló lett, hanem még emberektől is megvetett és elhagyatott *(Ézs 53,3)*, mi több: féreg *(Zsolt 22,7)*. Isten szenvedéseinkre nem logikai választ adott, nem is csak mellénk kuporodva átölel tehetetlen részvétét kifejezve, nem is csak közénk állt, hanem mindenestül, valóban egy lett közülünk és velünk, Isten létére emberré lett és nem pusztán részvéttel, nem is tehetetlenül, hanem önként átvette szenvedésünket és legyőzte-megsemmisítette a keresztet. A *theologia crucis* válasza persze nem LUTHER számára kisajátított nézet, ő csak megfogalmazta, hogy a kereszt az egyetlen teológiai alap. Húsvéttal együtt! AQUINOI, ANSELMUS, AUGUSTINUS, Pál, Jézus és minden *'igaz keresztyén'* ezt vallja…

A dal szövege (a végén levő ismétlést elhagyva):

If God had a name what would it be?
And would you call it to his face?
If you were faced with Him in all His glory
What would you ask if you had just one question?

And yeah, yeah, God is great
Yeah, yeah, God is good
And yeah, yeah, yeah-yeah-yeah

What if God was one of us?
Just a slob like one of us
Just a stranger on the bus
Tryin' to make his way home?

If God had a face what would it look like?
And would you want to see if, seeing meant
That you would have to believe in things like heaven
And in Jesus and the saints, and all the prophets?

Összegzésül megállapíthatjuk, hogy a teodiceában kettős jelleg érvényesül. Habár Isten egy teoretikus-apologetikus válasszal csapja arcul Jóbot *(Jób 38–40)*, meglepő módon ő mégis elfogadja egzisztenciálisan-poimenikailag, és megnyugszik az Úrral való találkozásban. Ez a kettős természetű válasz egyfajta komplementaritás, ezért is kell továbblépnünk a következő pontra…

A teodicea kettős természete

Ha mindenáron megpróbáljuk a teodicea kérdését *'megválaszolni'*, minduntalan paradoxonokba botlunk, pl. a

szabad akarat és isteni szuverenitás pólusai feszülnek egymásnak, vagy a mindenhatóság logikai apóriái szakítják szét értelmünket, esetleg a *simul iustus et peccator* dualitása kerget ellentmondásokba. ANSELMUS, KANT, BARTH és mások is, valamint az anti-teodiceák tulajdonképpen a teodicea kettős természetét jelzik. Sokan próbálták a teodicea problémáját egyik vagy másik véglet felől megoldani – láthatóan sikertelenül. Olyan szemléletre lenne szükségünk, amely képes a valóság különféle vetületeivel együttesen számolni. Az antinómiát akár ember, akár Isten tekintetében Jób beszédei is tökéletesen jelzik, pl.: *„Hiszen viharral kerget engem, ok nélkül szaporítja sebeimet. Nem hagyja, hogy lélegzethez jussak, keserűséggel tölt el engem. Az erőszakra azt mondja: Nálam nincs erősebb! A törvénykezésre pedig: Ki merne bevádolni engem? Ha igazam lenne is, bűnösnek mondana szája, ha feddhetetlen lennék is, hamisnak tartana.” (Jób 9,17–20)*

Isten és az ember

Az egyszerűbb szempont az, amit Isten és ember viszonyában panaszol Jób: kimondja, hogy Istennel, mint legfőbb autoritással, lehetetlenség vitatkozni. Itt rejlik az az ambivalens szempont, hogy bizonyos értelemben a teodicea kérdésének felvetése teoretikus-apologetikus vonatkozásban a hitetlenség indikátora – akkor is, ha egzisztenciális-poimenikai vonatkozásának mégis helyt kell adjunk a kérdésnek. Nem követelhetjük, hogy Isten igazolja magát, jóllehet a kérdés báRómikor kísértéssel támadhatja hitünket.[38]

Földbe döngölő lenne, ha Isten csak annyit mondana nekünk válaszul, hogy semmi közünk hozzá, mert Ő azt tesz, amit akar (jóllehet ez teljesen igaz)! De nem ez az utolsó szó, hanem az Isten által magára vállalt szenvedés – igaz, erre Jób még nem láthatott rá –, de ez tovább vezet a következő szemponthoz.

Logikai probléma

Figyeljünk oda, hogy *Jób 9,20* tulajdonképpen a *simul iustus et peccator* paradoxonát vallja! (Még radikálisabb bibliai hely ehhez *Ézs 64,5*.) A protestáns új fordítás ugyan enyhíti egy feltételes móddal, ám helyes (nyers)fordítást kaphatunk így is: Ha igazam van is, bűnösnek mond szám/szája; feddhetetlen vagyok, és/mégis hamisnak tart…[39]

Mit is jelent ez? Jób fittyet hány a *tertium non datur*ra! Úgy is mondhatjuk, hogy a *Szentírás* (és nyomában a teológia) messze megelőzte a modern logikát és fizikát. Jób persze nem teoretikus, így nála még mondhatjuk, hogy csak következetlen, de legalábbis nem tudományos módszertant követ – hanem egyéni életproblémáját panaszolja el. Az egyház teológiai fejlődése azonban ARISZTOTELÉSZ helyett Jób mellé állt. A *via positiva* és *via negativa* kapcsán ugyan inkább csak azt látjuk, hogy ellentét feszül a két út közt, és választani kellene az egyiket, elvetni a másikat, ám a teológiatörténet nem állt meg itt.

Nem előzmény nélküli, de figyelemre méltó ANSELMUS, aki egy misztikus élményben nyerte a megvilágosodást a végre megtalált egyetlen istenérvéhez (amely így a *Proslogion* megírását tette lehetővé), amellyel a maga *sola ratione* módszerével alkotta meg (római katolikus értelmű) teodiceáját. Szigorúan logikus úton rájött már a *Monologion*ban a logika határaira (amit szerinte a hit tud áthidalni). Határozottan állást foglalt amellett, hogy ha azt állítjuk Istennel kapcsolatban, hogy *A*, akkor egyúttal azt is kell állítanunk, hogy *nem-A*, és e kettő között nem ellentétet, hanem egységet látott. Nem negatívumként értette, hogy akkor Istenről lehetetlen ellentmondásmentesen beszélnünk, hanem azt a pozitívumot látta, hogy a paradoxon éppen az alapvető egység indikátora.[40] Ha vesszük a bátorságot, hogy ezen eredményeit a gonosz problémájára is alkalmazzuk, talán elmondhatjuk, hogy Isten jó tulajdonságai és a gonosz ellentéteinek egyfajta komplementaritásrealista szemléletét kaphatjuk meg: paradoxonba botlunk, amit logikailag nem tudunk feloldani, az ellentétnek mégis mindkét oldala igaz. Isten mindenhatósága révén *‘felelős’* is a bűn/gonosz léte miatt, és *‘nem-felelős’* is…[41]

Még nincs is egy évszázada, hogy az ANSELMUS által is vallott logikai határokat a modern tudomány felfedezte. Érdekes, hogy az anselmusi istenérvet alapul véve épp az a GÖDEL alkotott istenbizonyítást, aki híres tételei révén rámutatott arra, hogy egy (a természetes számok komplexitását elérő) ellentmondásmentes logikai rendszerben léteznek olyan állítások, amelyek sem nem igazak, sem nem hamisak (akár állító, akár tagadó formában új axiómaként hozzávehetjük a rendszerhez anélkül, hogy elrontanánk önkonzisztenciáját), ill. hogy még ha ellentmondásmentes is egy rendszer, akkor sem tudja ezt bebizonyítani.[42] Erős a gyanú, hogy a teodicea maga is ilyen gödeli probléma. Úgy tűnik, GÖDEL nem látta, hogy logikai istenbizonyítéka is saját tétele hatáskörébe tartozhat, ill. hogy ANSELMUS alapérvét beépítve valójában már eleve becsempészte a végeredményt – az „Akinél nagyobb nem gondolható el” anselmusi elv GÖDELnél az ún. pozitív tulajdonság foRómájában jelenik meg.[43]

Engedje meg az Olvasó, hogy e ponton végleg kibújjon a fizikus-szög a teológus-zsákból! Tegyük ugyanis most e fenti gondolatok mellé a kvantummechanika koppenhágai értelmezéséből a bohri komplementaritás elvét, és elcsodálkozhatunk a hasonlóságon! Az atomfizika ugyanis kísérletileg megtapasztalta, hogy bár a klasszikus fizikában a részecske és a hullám egymást logikailag kizáró jellegek, mégis mindkettő fennáll a mikroobjektumok esetén. Ezért fogalmazta meg BOHR a komplementaritás elvét, amely realitásként számol a paradoxonokkal. Ennek szemléletes kifejezését így fogalmazta meg: *„Az egyik fajta igazság kategóriájába az olyan egyszerű és világos megállapítások tartoznak, amelyek ellenkezője nyilvánvalóan nem tartható fenn. A másik fajta, úgynevezett »mély igazságok« ezzel szemben olyan állítások, amelyeknek ellenkezője is mély igazságot tartalmaz.”*[44] Ennek nyomán a logika tudománya is kiegészült: kidolgoztak kvantumlogikát[45] is, benne komplementaritáslogikát,[46] amely elvetette a *tertium non datur* ősi elvét a többértékű logikák révén, hogy kezelje az ellentétek egységét.

Valójában a komplementaritást a teológia a fizikánál évszázadokkal korábban kifejezte a *Khalkédóni hitvallás*ban, amikor kiállt amellett, hogy a két, egymást kizáró természet, az emberi és isteni, együtt van jelen Krisztusban. A zsinati atyák a teológia nyelvén fogalmazták meg (Krisztus kettős természete kapcsán) azt a komplementaritást,

amit BOHR később (az anyag kettős teRómészete kapcsán) a fizika nyelvén. (*Jób könyve* pedig még legalább egy évezreddel vezet visszább, ha nem többre.) Mivel pedig Isten válasza a teodicea kérdésére végső soron Krisztus és az Ő keresztje, ezért a teodicea maga is komplementaritást rejt: ne csodálkozzunk hát, hogy LUTHER pedig a kereszt nyelvén fogalmazta meg (paradox tételei kapcsán) a komplementaritást.

JAMES LODER ÉS JIM NEIDHARDT arra jut KIERKEGAARD gonosszal, bűnnel, megváltással kapcsolatos meglátásainak elemzése során, hogy a koppenhágai filozófus a teodicea kapcsán is komplementaritási módon gondolkodott. Úgy vélik, nemcsak a komplementaritással, hanem LUTHERrel is összhangban van a dán teológus álláspontja, aki szerint Isten előtt mindig tévedésben vagyunk – hiszen ha baj van, azt feltételezzük, hogy velünk van baj, valamit vétettünk. Ezért a gonosz ebben a világban való létét emberi hibánknak tekintjük. KIERKEGAARD gondolatai konzisztensek LUTHER azon véleményével, hogy a Teremtő Szentlélek feltárja előttünk az emberi bűn halálos mélységét, elítél, hogy az evangéliummal megváltson. A szerzőpáros ebben Isten és a bűnös ember negatív komplementaritási viszonyát látja. A pozitív komplementaritási viszonyt pedig abban mutatják fel, hogy – LUTHERrel egyetértésben – az ember istenképűségét a kegyelem állítja vissza hit által, amikor is a szeretet gonoszra adott válasza megfordul, és Isten lesz bűnné értünk, hogy mi Isten igazságává legyünk: szeretetből teRómészetünk romlottságát visszájára fordítja a keresztre feszítés révén, amelyben Krisztus megalázza magát. Lényegesnek tartják, hogy a komplementaritás ezen aspektusa, ahogyan az KIERKEGAARD dialektikájában megjelenik, magával hozza a reverzibilitás minőségét. Számára ugyanis a komplementaritás időben megfordítható folyamat, amelyben az uralkodás magára veheti az alávetettség szerepét, az eredeti pedig a képmás formáját. Amiképp az Ige testté lett, úgy áll fenn a hit komplementaritása az örökkévalóság és az idői lét között: a magasabb felveheti magába az alacsonyabbat.[47]

Okság

Jób könyve még egy vonatkozásban megelőzi a kvantumelmélet eredményeit. A koppenhágai értelmezés *'botránya'* éppen az, hogy alapjaiban rázza meg az okság elvét – radikálisabb kifejezéssel elveti, enyhébbel élve lényegesen módosítja, általánosítja. Ugyanis a kvantummechanika törvényei elvi szinten statisztikus jellegűek: nem lehet megmondani, mi lesz egy konkrét egyedi kísérlet kimenetele, csak azt, hogy sok kísérlet esetén melyik lehetőség milyen gyakorisággal valósul meg. Ebben az értelemben a mikrofizika történéseinek nincs oka. Feltűnike, és vesszüke a bátorságot, hogy a *Jób könyvé*nek mennyei jeleneteiben található többszöri utalást *(1,9; 2,3)*, amit aztán Jób maga is megsejt *(9,20)*, akár csak episztemológiailag, de akár ontológiailag is (kritikai realista, sőt, komplementaritásrealista módon) komolyan vegyük? MUNTAG Jób-kommentárja meggyőzhet arról, hogy nemcsak *szabad*, hanem egyenesen komolyan *kell* vennünk. Ugyanis az derül ki, hogy Jóbbal *ok nélkül* történtek a tragédiák! Ismét az immanens és transzcendens feszültsége – komplementaritása – jelenik meg.

Először is a Jób-történet tétjét kell tisztázni, amelyben az alapvető szempont a bölcsességteológia fő tétele, az ún. viszonzás törvénye, miszerint Isten kegyességünket jutalmazza, bűneinket megtorolja. Ez egy oksági automatizmust hirdető teológia. Ha a kegyes életet nem követi a jutalom, vagy a vétket a büntetés, megsemmisül az egész bölcsességteológia. A második mennyei jelenet elemzésében szinte a kvantumugrás ok nélküliségéhez hasonló okhiány gondolatára rezonál MUNTAG megfogalmazása, hogy Jób *kegyességének ok nélküli* voltát igazolandó Isten engedi *ok nélkül tönkretenni* hívét (ld. *Jób 1,9* ill. *2,3* ellentétét). Minden teodicea csődjét jelenti ki, amikor a kikutathatatlan szenvedés okának keresését nemcsak lehetetlennek mondja, hanem kijelenti, hogy ez azt jelentené, hogy Istent vonjuk felelősségre. Jób meg is sejti az ok nélküliséget *(Jób 9,17)*, miközben komolyan veszi Isten istenségét. Ezért várja, hogy ok nélküli kegyessége ebben az életben nyerjen igazolást.[48] Derüljön ki, hogy jóllehet a szenvedés lehet konkrét bűnök következménye is (ahogyan pl. a barátok próbálják mindenáron meggyőzni ennek elismeréséről, egyre durvább bűnökkel vádolva őt), esetében mégsem erről van szó.

Az ok nélküliség egyfajta összevisszaságot, kaotikusságot jelent – így akár a káoszteológia is eszünkbe juthat,[49] de Jób könyve kapcsán inkább a zsidó hagyományokra gondolhatunk, ahogyan Isten győzelmet arat a káosz erői felett. Látszólag anti-teodiceához jutottunk ezzel, káoszteológiához – és mégsem! Mert éppen a komplementaritás és a GÖDEL-tételek alapján vallhatjuk, hogy a vélt inkonzisztencia Isten mindenhatósága, mindentudása és jósága, valamint a gonosz között nem ellentmondás, hanem paradoxon, komplementaritás, és az ok nélküliség nem azt jelenti, hogy Istent megfosztanánk mindenhatóságától. Éppen ez tesz különbséget az anti-teodiceák véletlenje és az itt vázolt véletlen-felfogás között.

E tekintetben jogosan kritizálja GOLDSMITH a redukcionista szemléletet azért, mert tabuvá kiáltotta ki a teleológiát: legfeljebb célirányosságnak *tűnő* jelenségekről beszél, de magát a *cél*t nem tartja összeegyeztethetőnek a tudományossággal. Ugyanakkor ő maga is rabja annak, hogy a véletlen és a finalitás összeegyeztethetetlen – hiszen az evolúcióban vallásos tiszteletben részesített véletlent cserélné le a célirányultsággal (LOVELOCK Gaia-elméletének továbbfejlesztőjeként ragaszkodik a teleológiához).[50] A komplementaritásrealizmus fényében azonban az Isten által megengedett véletlenek mégsem rombolják le az Ő mindenhatóságából biztosított célt. Ezért az evolúció dawkinsi vak órásmester-felfogása sem[51], és az anti-teodiceák mindenhatóságot elvető véletlenje sem megy át a teológia, a *Szentírás* szűrőjén. Sokkal inkább valami olyasmi sejlik fel előttünk, mint amit az (amúgy ateista) asztrofizikus FRED HOYLE fogalmaz meg: a világ cél felé tartó kontrollját úgy mutatja fel, mint a jövőből (az időben *'visszafelé'* haladva) érkező jel hatását, amely az egyedi kvantummechanikai eseményeket vezérli, miközben a jövőt a végtelenségig, mégpedig általa is megfogalmazottan az örökkévalóságig megnyújtott jövőként érti.[52] Képzeljük a világot determinisztikusnak vagy indetrominisztikusnak, a teodicea válasza csak olyan, az örökkévalóságból az idő közepébe (*Golgota*) érkező üzenet lehet, amikor az örökké-

való Isten átéli a halandóságot, majd a feltámadás után visszatér az örökkévalóságba.

Míg JUNG az Istenben feltételezett jó és rossz antinómiájának felismerését látja Jób nagy tanulságának, POLKINGHORNE-nal együtt sokkal inkább azt mondhatjuk, hogy valójában a teremtett világban megnyilvánuló antinómiáról van szó, amelyben Isten a véletlen és a szükségszerűség együttesében (tulajdonképpen komplementaritásában) ad teret a szabadon fejlődésnek. A Mindenható tehát paradox módon még az egyedi véletlenek révén is biztos kézben tartja a világ egészének eseményeit. Ilyen értelemben nem akarja pl. az egyedi betegségeket, másrészt PANNENBERGgel összhangban (teoretikusan-apologetikusan) mégis Ő a felelős az ilyen események tekintetében is, mivel ilyen világot teremtett. Isten – komplementaritási módon – együttesen alapja a természeti törvényeknek, benne a véletleneknek is, mindemellett önálló szabad cselekvő is.[53]

Az isteni szabadság és mindenhatóság teológiailag nem zárja ki tehát a véletlen jelenségeket. Igazat kell adnunk BRADWARDINE-nak: *„Az általa vallott szükségszerűség nem zárja ki az ember szabad akaratát."*[54] Ez is lehet egy példa arra, hogy a szabad akarat és a deteRóminizmus teológiailag akár összeegyeztethető lehet, de arra is példa, hogy a véletlen, mint szabad akarat is összeegyeztethető Isten mindentudásával. Az isteni szuverenitás példái lehetnek a próféták „talánjai", „háthái". *„[…] térjetek meg Istenetekhez, az Úrhoz! […] Ki tudja, hátha most is megbánja, és áldást hagy maga után?" (Jóel 2,13–14). „Talán megkegyelmez József maradékának az Úr, a Seregek Istene." (Ám 5,15). „Törekedjetek az igazságra, törekedjetek az alázatra, talán oltalmat találtok az Úr haragjának napján!" (Zof 2,3).* Ez az isteni szuverenitást jelző talán-hátha hasonlít a kvantumelmélet valószínűségi jellegére. *'Statisztikusan'* Isten megbocsát a megtérőnek (tehát az esetek döntő többségében), de egyedi esetekben nem biztosítható pusztán a megtéréssel, hogy úgy is lesz – Isten dönthet másképpen is, emberi praktikákkal nem lehet Őt kényszeríteni!

Ezt a kettősséget jeleníti meg a kereszten emberként (teremtményi immanens világunk részeseként) kiszolgáltatottan meghaló Jézus, Aki azonban Istenként (teremtői transzcendens voltában) biztosan halad a feltámadás felé. A kereszt és feltámadás komplementaritásában nyerhetünk választ a teodicea kérdéseire.[55] Az immanens reménytelenségből ajtó nyílik a transzcendens reménységre. Amikor Fülöp látni kívánta az Atyát, Jézus önmagára mutatott: aki látja őt, látja az Atyát *(Jn 14,8–11).* Aki választ keres a teodicea kérdésére, az nézzen a keresztre, a Megfeszítettre!

Az isteni szabadság és mindenhatóság metafizikailag sem zárja ki a véletlen jelenségeket. SZABÓ kifejezi könyve célegyenesébe fordulva, hogy fenomenológiailag a szabad akarat indifferens arra, hogy a világban determinizmus uralkodike vagy sem. A kvantummechanika néhány konkrét jelenségére adott modellel demonstrálja, hogy még egy determinista felfogásban is lehet helye a véletlennek.[56] Tehát még a determinizmus keretein belül is lehet helye Isten szabad beavatkozásának.

A szabad akarat és kauzalitás, determinizmus kérdései kapcsán már BOHR is rámutatott, hogy ellentmondás helyett inkább komplementaritás állhat fenn közöttük. Gondolatkísérletben mutat rá, hogy az agyi folyamatok és az érzékszervileg létrejött fizikai folyamatok ok-okozati láncának megfigyelése olyan körülményeket igényel, amely kizárja a szubjektív akarati megfigyelést. Mindkét leírás lehetséges, de nem vagyunk képesek a kettőt egyszerre megtenni.[57] Ugyanis a szabad akarat a szubjektum sajátja, a kauzalitás, érzékszervi tapasztalatok az objektumé (az ilyen vizsgálat tulajdonképpen objektummá teszi a szubjektumot). A szubjektum is, az objektum is olyan fogalmi idealizáció, amelyek feltételezik ugyan egymást, de nem lehet éles határt vonni köztük, idealizáltságuk miatt egyszerre mégsem tudjuk alkalmazni a kettőt.[58]

A kvantumelmélet koppenhágai értelmezése szerint a valószínűségi törvények nem pusztán episztemológiaiak, hanem inkább ontológiaiak. A kvéker EDDINGTON úgy vélte, a kvantummechanika óta hihet egy természettudós ellentmondás nélkül Istenben. Van helye hát, hogy elfogadjuk Isten teremtési döntéseként a fizika valószínűségi törvényeit valósnak – anélkül, hogy Isten mindenhatóságát meg kellene kérdőjeleznünk. Komplementaritásrealizmusnak neveztük el a kritikai realizmus egyfajta továbbfejlesztését. A BARBOUR által teológia és természettudomány párbeszédébe bevezetett kritikai realizmus lényegét POLKINGHORNE egy frappáns szlogennel foglalta össze: az episztemológia az ontológiát modellezi. Nem azonosítjuk ugyan a kettőt, de komolyan vesszük szoros összetartozásukat, azzal a meggyőződéssel, hogy amit ismeretelméletünk révén modellkét felállítottunk, az a valóságról szól. A komplementaritásrealizmus ehhez hasonlóan a komplementaritás – és általában a koppenhágai értelmezés – paradoxonjainak komolyan vétele, mint a valóságot leíró igazság elfogadása. Lényege tehát, hogy a természetben és a teológiában található komplementaritásjelleget a valóság modelljének tekintjük.

Nem árt tisztázni egy különbséget a fizika két területe, a káoszelmélet és a kvantumelmélet koppenhágai értelmezése között a valószínűség tekintetében. A káosz szigorú értelemben csak előrejelezhetetlen (ám kauzálisan meghatározott), mert a kezdeti állapot végtelenül kicsiny bizonytalansága is roppant gyorsan (exponenciálisan) széttartó folyamatokat eredményez. Hiába tudjuk pontosan megadni a fizikai törvényeket, a mérési hibák kikerülhetetlenek, így a gyakorlatban ez véletlenszerűvé teszi a kaotikus folyamatokat. Ugyanakkor felfogható mindez úgy is, hogy mivel Isten mindenható, Ő tud pontosan mérni, ezért pontosan előrejelezni is… Ellenben a koppenhágai értelmezés szerint a véletlenszerűség elvi jelenség, elvileg is lehetetlen pontosan mérni, ez pedig akauzális jelleghez vezet. Ugyanakkor ha nincs is immanens ok, még lehet transzcendens ok! A kétfajta ok ugyanakkor nem független, hiszen Isten maga mondja a mennyben, hogy ok nélkül tette tönkre Jóbot (a földön).

Egészen sajátos teodiceát vall a *Prédikátor könyve* egészében is, és egyes részletei önmagukban is figyelemre méltók. Most, az okság kapcsán, egy konkrét részletet érdemes kiemelni: *„[…] az igazak és a bölcsek minden munkájukkal együtt Isten kezében vannak. Az ember azt sem tudja, hogy szeretet vagy gyűlölet váre rá: minden előtte van. Minden érhet mindenkit. Ugyanaz történhet az igazzal és a bűnössel, a jóval, a tisztával és a tisztátalan-*

nal, azzal, aki áldozik és azzal, aki nem áldozik; úgy járhat a jó, mint a vétkes, az esküdöző éppúgy, mint aki fél az eskütől." (Préd 9,1–2) Természetesen a kvantummechanikai valószínűség formájában az ókor idején még nem is lehetett kérdés az okság témája, ugyanakkor a sors vak vagy végzetszerű volta, az isteni elrendelés és a véletlen események éppúgy foglalkoztatták az embereket, mint manapság. Míg pl. a görögök egy személytelen jellegű sorsról beszéltek, addig a zsidóság az ÚR rendeléseiről – mindkettőnek mintegy ellenpólusa a véletlenül történő esemény. Ám a Prédikátor szavai nagyon jól érthetők komplementaritásrealista szemmel (szinte mintha ő is ennek megfelelően látta volna a világot): az ember nem tudja a jövőt, e tekintetben ki van szolgáltatva egy meghatározatlanságnak, véletlennek. Egyes értelmezők az egész könyvet egy rezignált-pesszimista műnek látják, ilyen szemmel ez a megállapítás is egyfajta reménytelenséget fejezhetne ki, a vak véletlennek kiszolgáltatottságot. Csakhogy ott a hitvallásszerű kijelentés a legelején! Az igazak és bölcsek Isten kezében vannak! A számunkra ismeretlen, véletlenszerű jövő mégis Isten felügyelete alá tartozik. Épp ezért nem a lemondás, nem a pesszimizmus szólal meg végső soron, hanem a bizakodás Istenben és a Tőle kapott feladatunkra buzdítás, ismét az Isten kezében levő véletlennek bizonytalanságára felhívva a figyelmet: *„[…] nem ismered Isten munkáját, Aki mindent alkotott. Reggel fogj a magvetéshez, és ne pihentesd a kezed este sem, mert nem tudod, melyik sikerül: ez, vagy amaz, vagy mind a kettő egyaránt jó lesz." (Préd 11,5–6.)* Mindez rámutat, hogy a véletlen, a káosz nem csak anti-teodicea formájában kaphat helyet, hanem a teodicea és gondviselés komplementaritásrealista formájában is: immanens szempontból véletlent tapasztalunk, transzcendens vonatkozásban mégis isteni irányítás érvényesül.

GÁNÓCZY SÁNDOR teremtésfelfogása nyomán PUSKÁS ATTILA is rámutat, hogy a véletlen azon értelmezése, amely szerint az ilyen eseményeknek nem jelölhető meg oka, nem vezethető le előzetes szükségszerűségekből, hanem addig nem létező, teljesen újként áll elő, összhangban áll Isten teremtő tevékenységével – amelynek éppúgy a váratlanság, levezethetetlenség, újdonság, kontingencia a jellemzője: akauzális megnyilvánulás.[59]

A véletlennel összefüggő ok nélküliség kapcsán tehát szintén komplementaritással állunk szemben: Isten szemszögéből nincsenek véletlenek, hiszen Mindenhatóként – LUTHER szavaival – mindenben Ő hat. Emberi szemmel viszont mégis látunk eseményeket, amiket nem tudunk megokolni… Ezért lehet keresztyénként a kvantummechanika *'oktalanságát'*, valószínűségi jellegét elfogadni. Különben valóban azt kellene mondjuk EINSTEINnel, hogy *„Isten nem kockázik"*. BOHR azonban azt feleli: *„Ne akard megmondani Istennek, hogy mit tehet!"*[60] Isten szuverenitását nem írhatjuk felül – sem teoretikus-apologetikus szempontból, sem szenvedőként, egzisztenciális-poimenikai szempontból… A teodicea isteni oka transzcendens, de a mi kérdésünk immanens – a kettő pedig az inkarnációban és a golgotai kínhalálban egyesül.

Úgy tűnik, hogy a teodicea kérdésére csak komplementaritásrealista, paradox válasz adható, amely nem nélkülözheti az akauzalitás lehetőségét sem. Egyedül Isten a végső valóság, mégis sokszor *sub contraria specie* cselekszik – Jóbbal is, és mindannyiunkkal, de leginkább Fiával a kereszten. Nem véletlen, hogy a monoteizmust leghatározottabban képviselő próféta által mondja Isten: *„Én alkottam a világosságot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt, én, az ÚR cselekszem mindezt." (Ézs 45,7)* Figyeljük meg jól: a világosságot csak alkotta, a békességet csak szerzi – de a sötétséget és bajt a kizárólagosan Istenre használatos *teRóminus technicus*szal teremti! Éppen ezért igaz a paradox állítás, miszerint Isten nem vádolható a gonosz létéért, ugyanakkor e létnek egyértelműen Isten teremtő tevékenységében van a gyökere, oka – mindezt úgy tűnik, a komplementaritás szűrőjén át kell szemlélnünk. Ebben az értelemben nem lehet Istent *'felmenteni'*. Marad hát a kereszten adott válasz… Istent nem érthetjük meg a maga valójában – ezért lett emberré, és ezért szenvedett velünk. A teológiai válasz szerint végső soron a bűnről van szó, amikor szenvedésről van szó, ezt a hitbeli, teológiai sarokkövet a filozófia nem tudja sehogy megkerülni, se áthelyezni, se összetörni. Ha Isten egyedül Krisztusban adott választ, de Krisztus kettős természetű, akkor nincs miért csodálkozni, hogy a válasz is kettős természetű. A szenvedés a bűnnel összefüggésben mindig *'rossz'*, a teremtés eredeti *'jó'* állapotával szembemenő, ám Isten még a rossz szenvedést is jóra fordította, mindenekelőtt a kereszten. A jó-rossz, megváltás-szenvedés ellentéte ebben az értelemben komplementaritási párt alkot. Bár elméletben a filozófia igyekszik elkülöníteni az erkölcsi és a természeti rosszat, mégis úgy tűnik, hogy ezek is egymást kiegészítő pólusok. Elképzelhetőnek tartunke pl. egy olyan világot, amelyikben egyik nem létezik, csak a másik? Amelyben az emberek bűntelenek de léteznek természeti katasztrófák? Vagy amelyben az emberek bűnösek, de mentes a természeti rossztól?

Mi több, maga a világ, és annak anyaga is kettős természetű: részecske és hullámjellemzői vannak. PANNENBERG szerint Krisztus emberré lételéhez az is szükséges, hogy az emberi teRómészet be tudja fogadni az istenit és így egy konkrét emberben egyesülhessen, valamint ez érinti a teremtés többi részét is, minden teremtmény összefonódik az emberrel. Mivel a teremtmények a Logosztól nyerik létüket, ezért a Logosz természetében is részesülnek – legnagyobb mértékben az ember, akinek természete eleve arra teremtetett, hogy a Fiú megtestesüljön benne.[61] Egy lépéssel mind logikailag, mind logoszlogikailag is tovább léphetünk. Most csak felvetni van mód, hogy a *Kol 1,15–20* Krisztus-himnusza úgy tűnik, alapot szolgáltat ama hipotézisnek, hogy az anyag kettős természete is valamilyen értelemben Krisztuséból ered. Minden Benne, Általa és Reá nézve teremtetett; tehát a világ olyanra teremtetett, hogy Ő megszülessen benne, így az emberi természetnek is, és az ember testét alkotó anyagnak is kettős természet teremtetett (e gondolatot nevezhetjük *vestigia complementaritatis*nak). A himnusz értelmezésében – leginkább EDUARD SCHWEIZER nyomán – úgy látjuk, helyes azt mondani, hogy nem gnosztikus hatásként, hanem eredeti őskeresztyén gondolatként a himnusz nem pusztán az egyház fejének nevezi Krisztust, hanem a kozmoszénak is.[62] Ugyanakkor – SCHWEIZERrel szemben

– úgy látjuk, hogy ezt az értelmet Pál is vallja (az bizonytalan, hogy átvett és netán átdolgozott himnuszról vane szó, vagy az apostol sajátjáról). Tehát más értelemben, mint az egyházra vonatkozóan, de Krisztus teste a világ is – érthető hát, hogy az anyagban is felfedeztük a kettős természetet: először a mikrofizikai kísérletek paradoxonjai révén a gyakorlatban, majd a koppenhágai értelmezésben a komplementaritás elve révén filozófiai megfogalmazásban is.

Belefutunk ezáltal a *concursus divinus* problematikájába is, Isten és ember cselekvésének apóriáiba. LUTHER erről radikálisan foglalt állást már a *Heidelbergi disputáció* 27. tételében is, amikor arról szól, hogy a keresztyénekben Krisztus cselekedete megy végbe a hívők által.[63] Tehát ugyanannak a cselekvésnek van egy isteni és egy emberi vetülete, és bár a mi értelmünk egymást kizáró vagy-vagyot kiáltana, mégis a kettő egyszerre igaz. A mindenhatóságot is abban látja, hogy mindenben Isten hat: *„mindent mindenekben munkál, abban az értelemben, ahogyan őt a Szentírás »Mindenhatónak« nevezi."*[64] Még a gyilkos is csak azért emelheti fel kezét, mert Isten munkálkodik általa. Ezért nemcsak Isten cselekvése, hanem akarata is kettős a refoRómátor szerint: Isten akarja is a gonosz megtörténtét meg nem is. Kinyilatkoztatott akarata ill. saját munkája szerint nem akarja a gyilkosságot, ugyanakkor a cselekvő Isten mindig rejtett, idegen munkája szerint mégis akarja a gyilkosságot –ezért nem akadályozza meg. Legalább is erre következtetünk – a bűn által megrontott értelmünkkel nem tudunk másra gondolni. Ezek olyan titkok, amikre hiába keresünk értelmünkből fakadó válaszokat, mert sokszor *sub contraria specie* tevékenykedik világunkban – ahogyan a kereszten is.

ERASMUSszal vitázva szinte Krisztus kettős természete ill. a részecske-hullám kettősség módján tesz különbséget LUTHER a prédikált (episztemológiai) és az ontológiai Isten (tulajdonképpen a *Deus revelatus* és a *Deus absconditus*) között, és ezzel ad választ arra, miért nem változtatja meg Isten a gonosz akaratunkat, hogy miért nem eleve olyannak teremtett minket, hogy képtelenek legyünk a bűnre, és hogy valójában ez a kérdés illegitim: *„Ha állandóan ezt kutatnánk is, sosem fejthetnénk meg, amint Pál apostol Róm 9,20-ban mondja: »Ugyan ki vagy te, ember, hogy perbe szállsz Istennel?«"*[65] A kvantummechanika párhuzamaként szinte azt mondhatjuk, hogy Istenről magáról nem lehet biztos tudásunk, csak sejtéseink, valószínűségünk, mint mérés előtt egy mikrorendszerről – amit viszont Isten igéjével kijelentett már, abban bizonyosságra juthatunk, mint ahogyan a méréskor a mikrorendszer is az addig eldöntetlen, kevert állapotból beugrik egy határozott állapotba.

MOLTMANN is egyfajta kettősséget mutat fel a teodicea kérdései kapcsán. Amíg csak teoretikus-apologetikai kérdésnek tekintem Jézus „Miért hagytál el?" felkiáltását, azaz amíg elméletileg kérdezem, hogy Isten miért hagyta el *Jézust* a kereszten, addig nem kapok választ. Feleletet akkor nyerek, ha az egzisztenciális-poimenikai kérdést kiáltom, hogy Isten miért hagyott el *engem* a magam szenvedésében? Tehát akkor kapok igazi választ, ha személyessé, egzisztenciálissá válik számomra Krisztus szenvedése a kereszten *értem*.[66]

Mennyei kockajátékos teodiceája?

A teodicea kettős természetéről írtak más fényt vethetnek a *Biblia* lapjain olvasható *'isteni véletlenek'* leírásaira is, amelyek szintén egyfajta *concursus divinus*t képeznek. Ám most nemcsak az emberek cselekedeteivel kapcsolatban, hanem a természeti folyamatokkal kapcsolatban is kiderül, hogy valóban mindenben Isten hat, mint Mindenható – a véletlen folyamatokban is. A klasszikus mechanika ugyan azt remélte, hogy legalább elvileg megőrizhető a pontos kiszámíthatóság és előrejelezhetőség, azaz a véletlen csak gyakorlati, ismeretelméleti jelenség a kísérleteikben. Ám a koppenhágai értelmezés arra a filozófiai álláspontra helyezkedett, hogy a valószínűségi jelleg lényegi (tulajdonképpen ontológiai), így elvben sem lehet kiküszöbölni. Ezzel a szemmel nézve némileg izgalmasabbá válnak a *'bibliai kockajátékok'*. Isten lehet, hogy nem kockajátékos ugyan, de azért azt látjuk, hogy az úrímmal és tummímmal, mint egy isteni véletlenszámgenerátorral, mégiscsak egyfajta *'szerencsejátékot'* űz, ugyanakkor mégis az Ő akaratának kijelentését végzi el a sorsvetésben *(2Móz 28,30a; 4Móz 26,55; 4Móz 27,21a; Józs 7,16–18; 1Krón 25,8)*. Itt is sokat jelenthet a komplementaritásrealista szemlélet, amely a jelenségek kettős természetét komolyan veszi. Így tesz amúgy a *Példabeszédek* is: *„Az ember végzi a sorsvetést, de mindig az Úrtól való a döntés" (Péld 16,33)*. Túlzással ugyan, mégis a modern fizika két fő (mintegy komplementaritási viszonyban álló) elmélete, a(z általános) relativitáselmélet és a kvantumelmélet juthat eszünkbe a bölcsességirodalom másik könyvéből: *„Figyeld meg Isten alkotásait: ki tudná kiegyenesíteni, amit Ő görbévé tett? A jó napokban élj a jóval, a rossz napokban pedig lásd be, hogy ezt is, amazt is Isten készítette azért, hogy az ember ne találja ki, mi következik." (Préd 7,13–14)* A relativitáselméletre vonatkozóan valóban képtelenség kiegyenesíteni azt, amit Isten a gravitáció által görbült téridővé formált, a kvantumelméletre tekintettel pedig valóban kiküszöbölhetetlen az a véletlen, ami miatt egyedi kísérleteinkben ki nem találhatjuk, mi következik. Nem tudjuk, mit hoz a jövő – jót vagy rosszat –, ám az apostol nem hagy kétséget, hogy *„Azt pedig tudjuk, hogy akik Istent szeretik, azoknak minden javukra szolgál, azoknak, akiket örök elhatározása szerint elhívott." (Róm 8,28)* – Tehát lehet ugyan, hogy esetenként véletlen által kormányoz Isten, ám tudjuk igéjéből, hogy javunkra van minden… Ez egyúttal Isten jelen világban adott válasza a teodicea kérdéseire is. Épp az úrím és tummím *'kockajátéka'* mutathat rá, hogy van értelme és jogosultsága annak, hogy kisebb mértékben a kvantumelmélet valószínűségi indeteRóminizmusában, jelentősebb mértékben az ún. káoszelmélet jósolhatatlanságában kutassuk az isteni cselekvés racionális, természettudománnyal is összhangba hozható értelmezését – akár a múlt század közepének,[67] akár napjaink kutatóiról legyen szó.[68] Isten ugyan interakcióba lép teremtett világával, amely saját szándéka szerint tetszőleges, ez azonban nem áll ellentétben a saját maga által alkotott természeti törvényekkel. Munkája nem zárható ugyan e keretbe, de értelmesen felfogható a természettudomány keretei között is.[69]

*Jób könyvé*ben a szenvedés miértjére adható válaszokat VISKY három rétegbe sorolja. A racionális szintű válaszok pl. a barátok által képviselt büntetés, a kerettörténet jelezte próbatétel, vagy emberlétünk (lényegi) adottsága. A megoldás azonban csak egy másik – VISKY által kozmikus-egzisztenciálisnak nevezett – rétegen át nyerhető el, amely az *'ok nélküli kegyesség'* és *'ok nélküli csapások'* viszonylatában megvilágosító erővel hozza elő az *'ok nélküli játék'* gondolatát, mint előre vivő lehetőséget. *Jób könyve* leckéje, hogy a világrend nem a *'logikára'*, hanem a *'játékosságra'* épül. Sátán az ok nélküli kegyességet firtatja – Isten azonban a világrendet a Teremtő játékos szabadságából eredő ok nélküliségként mutatja fel. Ha az Alkotó még a behemóttal is játékosan bánik és gyönyörködik benne *(ld. Jób 42; Péld 8,30–31)*, akkor a szenvedő sem vélheti, hogy megfeledkezne róla. A Jóbnak címzett behemót-játék üzenete pedig elvisz a harmadik, a személyes réteghez, amelyen célba érkezik a teodicea isteni válasza: a szenvedés utat nyitott az Istennel való személyes találkozás előtt: *„látta azt, aki nagyobb a szívénél, és ebben a látásban meghalt, és feltámadott."*[70]

A koppenhágai értelmezés akauzalitása segíthet jobban megérteni azt a véletlent, amely mint Isten teremtményeivel való boldog, *'ok és érdek nélküli'* játékosságában jelentkezik? Méghogy Isten nem kockázik (EINSTEIN)! Hiszen egyenesen kockajátékot űz, nemcsak a behemóttal játszik! Kiderül, hogy a *homo ludens* e tekintetben is képe és hasonlatossága a *Deus ludens*nek. Ez a játék lenne az oka a természet véletlenjeinek?

Ok nélkül hívta létre a Teremtő a világot. Ok nélkül kegyes Jób. Ok nélkül vádolja Sátán. Ok nélkül teszi tönkre Isten. Ok nélkül tárul fel előtte Isten akauzalitásának teremtési csodája. Ok nélkül talál megnyugvást az epifániában. Ok nélkül rehabilitálja őt Isten. Ok nélkül adta Fiát a keresztre az Atya. Ok nélkül ajánlja fel Krisztusért az örök életet. Ok nélkül teremti egyszer újjá a világot. Ez az ok nélkül – REMÉNYIK szavával – a kegyelem.

Végszóként mondhatjuk, hogy bár a racionalizmus számára felfoghatatlan, a Mindenhatóban hívő ember számára mégis racionálisan is felfogható, hogy miközben a teodicea teoretikus-apologetikai kérdésére valóban nem kapunk logikailag és kauzálisan meggyőző választ, addig az egzisztenciális-poimenikai kérdésre a kereszt paradoxonában és a teodicea kettős természetének akauzalitást is megengedő lehetőségében mégis kaphatunk megnyugtató vigaszt. Ahogyan a már említett korábbi tanulmányunk végén is jeleztük: még LUTHER *theologia crucis*a és a komplementaritásrealizmus akauzalitása mellett is vigaszunk valójában csak az lehet, hogy teodiceai (és egyéb) problémáinkkal Urunk „is" *'tisztában van'*, Nála van válasz a kérdéseinkre. Jóllehet még szenvedéseinket is jóra és javunkra fordíthatja *(1Móz 50,20., Ézs 38,17., Róm 8,28.)*. Mivel pedig a szenvedés sosem jó (csak mint *opus alienum* munkálja Isten, de nem *opus proprium*ként), ezért adta végső ígéretét minden könny, sőt, a halál eltörléséről *(Jel 21,3–4.)*.

A determinizmus-véletlen és a kauzalitás-akauzalitás párok a hétköznapi logikánk szerint egymást kizáró ellentétek – a komplementaritás elve szerint azonban olyan egységet is alkothatnak, amelyekre együtt van szükség ahhoz, hogy a valóságot leírjuk. Mindenhatósága révén Isten akár még a véletlen folyamatokban is megteheti, hogy Ő irányítson mindent.

Szakács Tamás

JEGYZETEK

[1] SZAKÁCS: *Teodiceai útkeresések, filozófiai kísérletek*. [2] KIERKEGAARD: *Félelem és reszketés*, 213. [3] BÉRES: *A teodicea kérdésére adható mai evangélikus válasz*, 319. [4] SWINBURNE: *Van Isten?*, 110–111. [5] STREMINGER: *Gottes Güte und die Übel der Welt*, 438–439. [6] BÉRES: *A teodicea kérdésére adható mai evangélikus válasz*, 320. [7] PŐCZE: *A szenvedés keresztyén értelmezése a lelkigondozás kontextusában*, 292–295. [8] LOEWENICH: *Theologia crucis*, 124–128. [9] SIMMONS: *The Entangled Trinity*, 89–90. [10] FORDE: *Ki a kereszt teológusa?*, 23. [11] FORDE: *Ki a kereszt teológusa?*, 87–90. [12] LUTHER: *Pál apostol levele a rómaiakhoz*, 194–197., 117., 397. [13] MILLER: *Between Openness and Hiddenness*, 28–30. [14] HORVÁTH–SARNYAI–VASSÁNYI: *Egyházi és vallási reformtörekvések régen és ma*, 100–102. [15] LUTHER: *Heidelbergi disputáció*, 10. [16] Ld. pl.: SZAKÁCS: *Luther ortodox paradoxonjai…* [17] MELANCHTHON: *Az Ágostai hitvallás apológiája*, 195. [18] VANYÓ: *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, 45. [19] VISKY: *A keresztyén etika alapelemei*, 119. [20] PUSKÁS: *A teremtés teológiája*, 223. [21] VISKY: *A keresztyén etika alapelemei*, 119–120. [22] CASSIRER: *A felvilágosodás filozófiája*, 184–185. [23] FORDE: *Ki a kereszt teológusa?*, 92. o. és 74. lábjegyzet, 92–94. [24] MUNTAG: *Jób könyve*, 223. [25] LUTHER: *A szolgai akarat*, 157–158. [26] PANNENBERG: *Rendszeres teológia 2.*, 134–135. [27] PUSKÁS: *A teremtés teológiája*, 211–212., 221–222. [28] PANNENBERG: *Rendszeres teológia 2.*, 131., 136., 132. [29] Ld. pl.: https://www.csaladinet.hu/hirek/szabadido/hirek_erdekessegek/31/rendben_van_ez_igy. [30] POLKINGHORNE: *Belief in God in an Age of Science*, 43–44. [31] LUTHER: *A szolgai akarat*, 263–264. [32] LUTHER: *Mélysége és magassága*, 236. [33] BÉRES: *A teodicea kérdésére adható mai evangélikus válasz*, 319. [34] VISKY: *Játék és alap*, 515. [35] PANNENBERG: *Rendszeres teológia 2.*, 57. [36] BÉRES: *A teodicea kérdésére adható mai evangélikus válasz*, 319. [37] VISKY: *Játék és alap*, 543. [38] PANNENBERG: *Rendszeres teológia 2.*, 130. [39] MUNTAG egy köztes megoldást választ, miszerint a mondat első felében feltételes módot, a második tagmondatban kijelentő módot alkalmaz: *„Ha igazam lenne is, bűnösnek mondana, feddhetetlen vagyok, s csalónak tart engem."* (MUNTAG: *Jób könyve*, 86.) [40] DÉR: *Szépséges értelem*, 84-88. [41] Ebben az értelemben lehet – bár csak módosítottan – helyet adni a jungi értelmezésnek (ld. SZAKÁCS: *Teodiceai útkeresések, filozófiai kísérletek*) arról, hogy szenvedései által Jób istenismerete az antinómiák felismerésével gazdagodott. [42] GÖDEL: *Über formular unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I.* [43] GÖDEL: *Ontological proof.* GÖDEL istenérvének feldolgozását ANSELMUS és LEIBNIZ fényében ld.: SZAKÁCS: *Gödel, Leibniz, Anselmus 1.*, főképp: SZAKÁCS: *Gödel, Leibniz, Anselmus 2.* [44] BOHR: *Atomfizika és emberi megismerés*, 98. [45] Ld. pl.: FÁY–TŐRÖS: *Kvantumlogika*. [46] Ld. pl.: WEIZSÄCKER: *Komplementaritás és logika*, 190–258. [47] LODER–NEIDHARDT: *The Knight's Move*, 114–116. [48] MUNTAG: *Jób könyve*, 42., 44., 93., 45. [49] Ld. BONTING felfogását (SZAKÁCS: *Teodiceai útkeresések, filozófiai kísérletek*, 85–86.). [50] GOLDSMITH: *A véletlenszerűség kultusza és a teleológia tabuja*. [51] DAWKINS: *A vak órásmester*. [52] HOYLE: *The Intelligent Universe*, 214., 246. [53] POLKINGHORNE: *Science and Creation*, 76–77. [54] LANE: *A keresztyén gondolkodás rövid története*, 117. [55] VISKY: *A keresztyén etika alapelemei*, 355. [56] SZABÓ: *A nyitott jövő problémája*, 220. [57] BOHR: *Hatáskvantum és természetleírás*, 176–177. [58] BOHR: *Az atomelmélet és a természetleírás elvei*, 188–189. [59] PUSKÁS: *A teremtés teológiája*, 256–257. [60] ISAACSON: *Einstein*, 347. [61] PANNENBERG: *Rendszeres teológia 2.*, 32., 39–40., 61., 110–111., 180., 249., 290–291. [62] SCHWEIZER: *Kolosser 1,15–20*, 7–31.; SCHWEIZER: *Der Brief an die Kolosser*, 20–27., 50–70., 108–109. [63] LUTHER: *Heidelbergi disputáció*, 14. [64] LUTHER: *A szolgai akarat*, 166. [65] LUTHER: *A szolgai akarat*, 120. [66] VISKY: *A keresztyén etika alapelemei*, 153. [67] POLLARD: *Chance and Providence*. [68] POLKINGHORNE: *Science and Providence*. [69] SZAKÁCS: *John Charlton Polkinghorne bottom-up kritikai realizmusa*, 298. [70] VISKY: *A keresztyén etika alapelemei*, 65.

A reformáció terjedése a török hódoltság területén a 16. században

A 16. századi Oszmán Birodalomban a zsidóknak és a keresztyéneknek is különböző jogokat, kiváltságokat biztosítottak a törökök. Így történt Buda 1541-es elfoglalását követően a hódoltság területén is. A kor protestáns teológusai sok esetben pozitív véleménnyel voltak az oszmánok keresztyénekhez, különösen a protestánsokhoz fűződő viszonyáról. A hódítók közül sokan szimpatizáltak a protestánsokkal, azonban többen felismerték a keresztyénekhez és a reformációhoz fűződő viszonyuk mögött meghúzódó valós szándékot. A törökök a hatalom megtartására, a béke fenntartására és az adók megfizettetésére törekedtek. Elsősorban saját érdekeiket nézték, de ezen hozzáállásuk és politikájuk is hozzájárult ahhoz, hogy a reformáció erősödni és terjedni tudott a hódoltság területén is.

In the Ottoman Empire in the 16th century, the Turks granted various rights and privileges to Jews and Christians. This was also the case in the occupied Hungarian territories after 1541. The Protestant theologians of the time often gave a positive assessment of Ottoman attitudes towards Christians, especially Protestants. Many of the conquerors sympathised with the Protestants, but many recognised the real intentions behind their attitude towards Christians and the Reformation. The Turks sought to maintain power, keep the peace and collect taxes. They were primarily concerned with their own interests, but this attitude and policy also contributed to the growth and spread of the Reformation in the conquered territories.

1520 táján, Szulejmán uralkodásának kezdetén az Oszmán Birodalom európai lakosságának 80%-a keresztyén volt. A birodalom több területén jogokat, kiváltságokat kaptak a keresztyének is. A zsidóknak és a keresztyéneknek saját elöljáróik voltak, saját törvényeik és szokásaik szerint élhették mindennapjaikat.[1]

Az Oszmán Birodalomban a törökök keresztyénekhez fűződő viszonyát azonban nem minden eseteben a tolerancia jellemezte. Az oszmánok többek között tiltották a kereszthordozást. A Habsburgok és a pápa miatt a római katolikusokkal szemben még nagyobb volt a törökök ellenszenve, de több forrás tesz említést arról, hogy protestánsokat, köztük papokat is megvertek, börtönbe zártak és zsaroltak.[2]

A törökök keresztyénekhez fűződő viszonyát elsősorban a pénz határozta meg. Ha a keresztyének és a zsidók megfizették az adót, akkor az Oszmán Birodalomban életüket és vagyonukat biztonságban tudhatták és nem kötelezték őket az iszlám vallásra.[3]

A mohácsi vész előtt

A törökök már akkor hatással voltak a Magyar Királyság területén a reformáció terjedésére, mielőtt Szulejmán a Magyar Királyság egyes területeivel is bővítette volna birodalmát, és mielőtt még megtörtént volna a mohácsi tragédia. A magyar nemesség körében a mohácsi vész előtt két „párt" működött, az egyik az udvari párt, a másik a nemzeti párt. Amíg az udvari párthoz sorolható főurak támogatták a reformációt, addig a nemzeti párthoz tartozók – többek között Szapolyai János – ellenezték azt. Attól tartottak, hogy a reformáció támogatása miatt a pápa és a katolikus uralkodók a törökök támadása esetén nem fognak segítséget nyújtani. A nemzeti párt a mohácsi tragédia előtt is fellépett az országgyűléseken a reformáció hívei ellen. Az országgyűlés megszavazta az 1523. évi LIV. törvénycikket, melynek tartalma szerint a hitújítás tilos, a lutheránusokat Szűz Mária ellenségeinek nevezték. A törvénycikk azt is kimondta, hogy a reformáció tanait követőknek halálbüntetés és vagyonelkobzás jár. A következő években az összehívott országgyűléseken újra és újra előkerült a lutheránusok ügye. A vagyonelkobzás egyik kiemelt célja az volt, hogy a lutheránusok javaihoz hozzájutva gyarapítsák a kincstárat egy esetleges oszmán támadás esetére. A tömeges kivégzések és a vagyonelkobzások elmaradtak, viszont feljegyzések tanúskodnak arról, hogy a reformáció tanait követő egyes prédikátorokat könyveikkel együtt elégették.[4]

A mohácsi vész hatásai a reformációra nézve

A mohácsi vész hatalmas társadalmi és politikai válságot eredményezett. Többek között II. Lajos király, Tomori Pál, Szapolyai György, Szalkai László esztergomi érsek, Drágffy János országbíró és számos püspök is életét vesztette a csatatéren.[5] A gazda nélkül maradt területeket új nemeseknek, főuraknak adományozták, elsősorban katonáskodási célból. Közülük többen áttértek a protestáns hitre, ezáltal pedig jelentős területek álltak térítőik rendelkezésére. Az új protestáns földesurak hatalma, befolyása védelmet jelentett a hitújításban résztvevőknek. Így már a lutheránusok, és később a helvét irányzat képviselői is biztosított helyeken nyomtathattak iratokat, könyveket. Ez nagy lehetőség volt a bibliafordítás és az iskolák létrehozása szempontjából is.[6]

II. Lajos király halála után, 1526. november 5-ére az erdélyi vajda összehívta Tokajnál a királyválasztó országgyűlést. A rendek egyhangúlag Szapolyai Jánost

választották magyar királlyá.[7] 1527-ben Székesfehérváron I. Ferdinándot koronázták magyar királlyá, amelynek a következménye több évig tartó belháború lett.[8] Az 1527-es év Ferdinándnak kedvezett, Buda Ferdinánd kezére került.[9] Szapolyai János Szulejmán szultán csapatainak támogatásával újabb esélyt látott a magyar korona visszaszerzésére. 1529-ben a törökök Bécs elleni támadása sikertelenül zárult, de a magyar fővárost sikerült a török segítségével Szapolyainak visszaszereznie.[10] A nemesek, a polgárok, a mágnások és a jobbágyok is nagyobb számban nyitottak a reformáció felé. Nagy ellenállásba nem ütköztek, mert az I. Ferdinánd és Szapolyai János között kirobbant belső csatározás következtében ennek nagy jelentőséget nem tudtak tulajdonítani. Kónya Annamária azt is megjegyezte művében, hogy Ferdinánd német zsoldosai is több alkalommal terjesztették a reformáció tanait Magyarország területén. Több főméltóság is Luther Márton tanainak a hívévé lett, köztük Nádasdy Tamás tárnokmester és a Báthoryak.[11]

A két király az egymás elleni csatározások ellenére is több intézkedést igyekezett hozni a reformáció visszaszorítása érdekében. Rendeletekben tiltották a reformációt, akadályozva annak terjedését. A későbbi országgyűléseken a korábbi tilalmakat újra megújították. A patrónusi jog azonban megnehezítette a reformáció terjedését akadályozó intézkedések, törvények végrehajtását. A patrónusi jogot a király a földesúrral egyetértésben gyakorolhatta csak, így a patrónusi jog felülírta az országgyűlés által megalkotott vallási törvényeket és a királyi rendeleteket is.[12]

A lutheri tanok mellett a svájci irányzat képviselőinek, például Zwingli Ulrichnak, Kálvin Jánosnak és Béza Tódornak a tanításai is teret tudtak nyerni Magyarországon.[13] A Dunántúlon I. Ferdinánd 1534-ben a Zwingli-féle „pestis" ellen szólalt fel. Ez is bizonyítja, hogy a lutheri tanok mellett a helvét irányzat is terjedt már az 1530-as években Magyarországon.[14] Ekkor már az ország lakosainak nagy része Luther tanait követte, de máig teljesen nem tisztázott okok miatt jelentős tömegek pártoltak át a svájci reformációhoz. Az egyik ok az lehetett, hogy Luther Márton halála után a reformáció vezető szerepe a svájci ágat képviselők kezébe került.[15] Többen úgy vélték, hogy a megosztott országot csak egy egységes vallási közösség tudja egyesíteni. Azt tapasztalták, hogy erre a lutheranizmus Magyarországon nem képes, a helvét irány jobb megoldásnak látszott.[16] Azt is kiemelném indoknak, hogy Kálvin, Béza, vagy akár Bullinger radikálisabban látták az Európára nehezedő török veszélyt.[17] Bármilyen indok is lehetett, az nem kétséges, hogy Magyarországon a svájci tanok lettek népszerűbbek. Heinz Schilling, német történész ezt zweite Reformation-nak, azaz második reformációnak nevezte.[18]

A ereformáció helyzete a török hódoltság területén

Szapolyai János és I. Ferdinánd csak 1538-ban kötött békét Nagyváradon. A béke szerint Ferdinánd a nyugati rész, Szapolyai János pedig a keleti rész királya lett. Szerződésbe foglalták, hogy János király halála után az egész ország felett Ferdinánd fog uralkodni. Ekkor a korosodó Szapolyai János nem számított arra, hogy 1540 júliusában fia fog születni. Nem sokkal gyermeke születése után János király elhunyt. Halála előtt Fráter Györgynek meghagyta, hogy fia legyen a következő uralkodó. Ferdinánd többször is támadást indított Buda ellen, végül 1541-ben Szulejmán szultán csapatai segítségével vissza tudták verni a Habsburgok támadását, de a törökök augusztus 29-én csellel elfoglalták Buda várát. Az ország három részre szakadt.[19]

1541 után az elfoglalt magyar területeken eleinte néhány katonailag megerősített helyre korlátozódott a törökök uralma a hódoltságban. Létrehozták a budai és a temesvári vilajetet. Az előbbit 18, az utóbbit pedig 7 szandzsákra osztották fel. A vilajetet a pasa irányította, a szandzsákok élén egy-egy bég állt.[20] A közigazgatás kiépítésének szintén az egyik legfontosabb tényezője az adók beszedése volt. Az oszmánok a társadalmat két nagy funkcionális csoportra osztották fel: voltak a katonák (askeri) és az adófizetők (rája).[21] Amikor 1541-ben Szulejmán kivonult Magyarországról serege jelentős részével, rokonát, Halil basát bízta meg azzal, hogy hajtsa be az adót a rájákon. A basa nem tétlenkedett, 73 különféle adót róttak ki a jobbágyokra. Még a hagymát, a mindennapi kenyeret és a bort is megadóztatták. A szegény, kizsákmányolt emberek a vallásban kerestek vigaszt, azonban később még az imaházért is adót kellett fizetniük.[22]

A hódoltság területén is a katolikusok látták a legnagyobb kárát a török terjeszkedésnek, ráadásul a reformáció sem kedvezett számukra. Híveik jelentős részét elcsábították, de ahol továbbra is működtek kolostorok, a reformációval fel tudták venni a harcot.[23] A Habsburg uralkodók neveztek ki új püspököket, de ők nem tudták vagy nem merték elfoglalni hivatalukat. A ferences szerzetesek vállaltak nagyobb szolgálatokat.[24] Kolostorokból jártak ki templomokba miséket tartani, illetve tanítottak a saját iskoláikban.[25]

Vannak feljegyzések arról is, hogy az oszmán vezetők nagyon szerették a keresztyén felekezet közötti vitákat. 1550-ben Dervis pécsi bég egy hitvitát hívott össze, s csak annak a protestáns felekezetnek a lelkésze tarthatott istentiszteletet a szandzsákban, akit győztesnek nyilvánítottak.[26]

Többek között Huszár Gál is pozitív véleménnyel volt a törökökről. Kiemelendő írásaiból, hogy a törökök is gyakran részt vettek az istentiszteleteken. Tetszett az oszmánoknak a templomok letisztultsága, az Isten **iránti** engedelmességet hirdető tan és a Habsburg-ellenesség.[27] Több településről elmenekültek az emberek, félve a törököktől. Az elmenekült embereket az oszmánok igyekeztek visszacsábítani. A keresztyén papoknak szabad mozgást, kerületi gyűléseket, de még nagyobb zsinatokat, egyházlátogatásokat és papszenteléseket is engedélyeztek. A hódoltság területéről engedélyt kaptak a diákok, hogy Wittenbergben is tanulhassanak. Mindegyik engedményt azért tették, hogy a keresztyének visszatérjenek egykori településeikre és befizessék a töröknek az adót.[28] Gy. Torda Zsigmond 1551. október 10-i levelében arról írt Melanchtonnak, hogy a budai pasa invitálta a Debrecen környékén élő protestánsokat, hogy költözzenek az ő fennhatósága alá tartozó területre. Azt ígérte, hogy ott menedéket és jutalmat biztosít a számukra.[29]

Eszéki Imre 1549-ben nem a törökök, hanem a katolikusok miatt emelt hangot.[30] Batizi András 1543. december 8-án Melanchtonnak írt levelében arról számolt be, hogy a törökök a protestánsoknak jobban kedveztek, mint a katolikusoknak.[31] Az 1551. október 10-én keletkezett levelében pedig arról olvashatunk, hogy nem kényszerítettek az iszlámra senkit sem a törökök, de voltak, akik önként áttértek. Levelében kitért arra is, hogy a törökök engedélyezték a templomokban az igehirdetést.[32]

Kutatásaim során fontos kérdés volt számomra, hogy a hódoltság területén a reformáció milyen mértékben tudott terjedni és erősödni. Az egyik legnagyobb bizonyíték erre Sztárai Mihály 1551. június 20-án Tuknai Miklósnak írt levele. Említést tett arról, hogy 120 egyházat (egyházközséget) alapított.[33]

A protestánsok nem jelentettek politikai veszélyt sem Szulejmán szultán, sem pedig a török vezetők számára. Nem sértették a török politikai rendszert, nem törtek világuralomra, mint a katolikus uralkodók, ezáltal pedig a szintén hatalomra vágyó szultán nem tekintett vetélytársként a protestánsokra.[34]

A templomok sorsa

A főváros elestét követően a budai templomok díszítését sem kímélték a törökök. Kifosztották a Boldogasszony templomot, az oltárképeket leszaggatták, a misekönyveket és a faragott angyalszobrokat kidobták a templomból. Az orgona elpusztult, a cinsípokat szekerekkel vitték el a golyóöntőkhöz.[35]

Elkobozták a templomok többségét, a legnagyobb és a legjelentősebb templomokból dzsámik lettek.[36] A Mátyás templom is erre a sorsra jutott, és a budai lakosok ettől kezdve a Mária Magdolna templomban tudtak istentiszteleteken részt venni. A templomot deszkafallal kettéosztották, hogy a katolikusok és a protestánsok is tudják egyszerre használni. Az egyik oldalon a protestánsok, a másik – oltár felőli oldalon – a katolikusok tartottak istentiszteletet és misét.[37] A Szeged-Alsóvárosi templom két felekezet temploma is volt a 16. század közepén. A budai Mária Magdolna templommal hasonlatos eset történt ebben a templomban is. A katolikusoké volt az oltár, a protestánsoké pedig a templomhajó. Itt is egyidejűleg tartottak misét és istentiszteletet.[38] Voltak nagyon érdekes szituációk is. A 16. században Pécsett a Budai külvárosban álló Mindenszentek templomát a katolikusok és az unitáriusok közösen használták. A törökök a városban csak nekik engedtek szabad vallásgyakorlatot.[39]

A hódoltság területén a keresztyének továbbra is építhettek és felújíthattak templomokat, azonban bizonyos korlátok között. A keresztyének kezén maradt templomokban nem lehetett harangozni. Új templomokat építeni, vagy a régi, romos templomokat felújítani csak rosszabb anyagból lehetett. Az új templomoknak nem épülhetett tornyuk, de harangot sem engedélyeztek.[40]

Ahogy már szó esett róla, az adó és a saját vagyon gyarapítása is befolyásolta a törökök viszonyát a keresztyénekhez, így a protestánsokhoz is. A felekezetek közötti ellentéteket is fel tudták használni az oszmánok a nagyobb pénzszerzés érdekében. A megmaradt templomokért gyakran „harcok" dúltak, köztük Budán, Szegeden, Pécsett és Gyöngyösön. Ezekben az esetekben a törökök döntöttek, a döntésükben pedig a pénz volt a meghatározó tényező. A templom azé lett, aki a legtöbbet fizette.[41] Az is előfordult, hogy a kádiknak és a bégeknek fizetett összeg mértéke döntött arról, hogy mely felekezet papjai működhettek egy adott településen.[42]

Az iszlám misszió

Szulejmán szultán az iszlám vallás vezetője is volt, és így felmerül az a kérdés, hogy miért nem tudtak hatalmas tömegeket az iszlám hitre téríteni. Több szempont miatt is alakulhatott így. Az oszmán katonai csapatok létszáma az elfoglalt területek lakosságához mérve kevésnek bizonyult. A hódítók létszáma jelentősen kevesebb volt a rajákéhoz képest. A katonák központokban telepedtek le, s elsősorban csak az adók beszedésekor találkoztak a hódolt lakossággal.[43]

Az Oszmán Birodalmon területein több olyan eset is történt, amelyek rávilágítottak arra, hogy az iszlám vallás követői között többen vétkeztek a vallási előírások ellen. Az egyik 1546-os szultáni rendeletből kiderül, hogy Vize kádiságában – Isztambultól nem messze – az imádkozás és a vallási előírások el lettek hanyagolva, dzsámik hevertek romokban. Arról is maradt feljegyzés, hogy több imám nem látta el tisztességesen a feladatát.[44] A boszniai frissen megtért muzulmánokról azt írták, hogy nem jártak a dzsámikba és a mecsetekbe, és a tilalom ellenére alkoholt fogyasztottak.[45] Ezek fényében nem meglepő, hogy a keresztyén Magyar Királyság területén a muszlimok még nagyobb ellenállásba ütköztek, főleg a kezdeti időkben.

Thuri Farkas Pál arról számolt be, hogy a törökök nem a vallásért, hanem az uralomért harcoltak. Számukra az adók megfizetése volt a cél, nem pedig az, hogy ellehetetlenítsék az adófizetőket attól, hogy istentiszteletre járhassanak. Ebben a cselekedetükben ott volt természetesen az a szándék is, hogy megnyerjék a jobbágyokat maguknak. Kiváltságos jogokat azonban csak azok kaptak, akik körülmetélkedtek, tehát, akik áttértek az iszlám hitre. Levelében még arról is írt, hogy a törökök mennyire elégedetlenek voltak az iszlám vallás terjedésének sikertelenségével, szemben a reformáció terjedésével és erősödésével.[46]

A protestánsok közül többen úgy gondolták, hogy még a törökök is át fognak térni a reformált keresztyén hitre. A reformátorok tudták, hogy vannak missziói céljaik az oszmánoknak, de ezeket a terveiket nem egyszerre, hanem fokozatosan kívánták megvalósítani.[47] Sokan tértek át a muzulmán hitre, azonban azok az áttérések önkéntes alapon történtek.[48]

Összességében elmondhatjuk, hogy a reformáció terjedni tudott a hódoltság területén, és több protestáns pozitív véleménnyel illette ezért a török elöljárók protestánsokhoz fűződő viszonyát. Azt azonban fontos hangsúlyozni, hogy teológiai engedményeket nem tettek az oszmánoknak a kor protestáns teológusai. A törököktől kapott engedmények mellett látták azt is, hogy milyen pusztító eredménye lett

Szulejmán szultán hadjáratainak, köztük a szegénység és az elnéptelenedett települések.[49] A törökök elsősorban a megszerzett területek megtartására, a béke fenntartására és az adók megfizetésére törekedtek. Ezek érdekében pedig készek voltak bizonyos jogokat biztosítani a keresztyéneknek, különösképpen a protestánsoknak. Elsősorban saját érdekeiket nézték, de ezen hozzáállásuk és politikájuk is hozzájárult ahhoz, hogy a reformáció erősödni és terjedni tudott a hódoltság területén is.

Teiszler Ádám

Jegyzetek

1 Ágoston Gábor: *Az Oszmán Birodalom. A dinasztia felemelkedése és fénykora*, in: Rubicon, XXXII. évfolyam, 362–363. szám, Rubicon-Ház Kft., Budapest, 68.

2 Horváth János: *A reformáció jegyében. A Mohács utáni félszázad magyar irodalomtörténete*, Akadémia Kiadó, Budapest, 1953. 8.

3 Molnár Antal: *Reformáció a hódolt Magyarországon*, in: Molnár Antal (szerk.): História, 31. évfolyam, 9–10. szám, História Alapítvány, Budapest, 2009. 6.

4 Csohány János: A reformáció magyarországi kezdetei és irányzatai, https://honismeret.hu/honismeret-folyoirat/a-reformacio-magyarorszagi-kezdetei-es-iranyzatai, letöltés ideje: 2021. június 15.

5 B. Szabó János: *A mohácsi csata*, Corvina Kiadó, Budapest, 2006. 161–162.

6 Unghváry Sándor: *A magyar reformáció az ottomán hódoltság alatt a 16. században. Tanulmányok és életrajzi vázlatok*, Károli Gáspár Egyetem Hittudományi Karának Egyháztörténeti Intézete, Budapest, 1994. 120.

7 B. Szabó János: *A mohácsi csata*, Corvina Kiadó, Budapest, 2006. 164.

8 Szarka L: *A Habsburg Monarchia. Dinasztikus sikerek, nemzeti zsákutcák*, in: Rácz Árpád (szerk.): Rubicon, XXXII. évfolyam 362–363. szám, Rubicon-Ház Kft., Budapest, 2021. 116.

9 Bessenyei József: *Ferdinánd király és a magyarországi arisztokrácia, különös tekintettel Ferdinánd pártjának kialakulására (1526–1540)*, in: Tóth István György (szerk.): Történelmi szemle 45. évfolyam 1–2. szám, Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest, 2003. 98–99.

10 I. m. 102–103.

11 Kónya Annamária: *Szlovák református sok a XVI–XVIII. században*, Hernád Kiadó, Sárospatak, 2013. 16.

12 Csohány János: A reformáció magyarországi kezdetei és irányzatai, https://honismeret.hu/honismeret-folyoirat/a-reformacio-magyarorszagi-kezdetei-es-iranyzatai, letöltés ideje: 2021. június 15.

13 Kónya Annamária: *Szlovák református sok a XVI–XVIII. században*, Hernád Kiadó, Sárospatak, 2013. 19.

14 Unghváry Sándor: *A magyar reformáció az ottomán hódoltság alatt a 16. században. Tanulmányok és életrajzi vázlatok*, Károli Gáspár Egyetem Hittudományi Karának Egyháztörténeti Intézete, Budapest, 1994. 118.

15 Kónya Annamária: *Szlovák református sok a XVI–XVIII. században*, Hernád Kiadó, Sárospatak, 2013. 22.

16 Unghváry Sándor: *A magyar reformáció az ottomán hódoltság alatt a 16. században. Tanulmányok és életrajzi vázlatok*, Károli Gáspár Egyetem Hittudományi Karának Egyháztörténeti Intézete, Budapest, 1994. 117.

17 I. m. 238.

18 Kónya Annamária: *Szlovák református sok a XVI–XVIII. században*, Hernád Kiadó, Sárospatak, 2013. 19.

19 *Nem hozott békét a visegrádi egyezmény a kétfelé szakadt Magyar Királyságnak*, https://mult-kor.hu/nem-hozott-beket-a-visegradi-egyezmeny-a-ketfele-szakadt-magyar-kiralysagnak-20210121?pIdx=2, letöltés ideje: 2022. december 31.

20 Horváth János: *A reformáció jegyében. A Mohács utáni félszázad magyar irodalomtörténete*, Akadémia Kiadó, Budapest, 1953. 7.

21 Fodor Pál: *A szultán és az aranyalma*, Balassi Kiadó, Budapest, 2001. 247.

22 Unghváry Sándor: *A magyar reformáció az ottomán hódoltság alatt a 16. században. Tanulmányok és életrajzi vázlatok*, Károli Gáspár Egyetem Hittudományi Karának Egyháztörténeti Intézete, Budapest, 1994. 54–55.

23 I. m. 115.

24 Molnár Antal: *Reformáció a hódolt Magyarországon*, in: Molnár Antal (szerk.): História, 31. évfolyam, 9–10. szám, História Alapítvány, Budapest, 2009. 7.

25 Horváth János: *A reformáció jegyében. A Mohács utáni félszázad magyar irodalomtörténete*, Akadémia Kiadó, Budapest, 1953. 8.

26 Fodor Pál: *„A kincstár számára a hitetlen a leghasznosabb”. Az oszmánok magyarországi valláspolitikájáról*, in: Fodor Pál (szerk.): Szülejmán szultántól Jókai Mórig. Tanulmányok az oszmán-török hatalom szerkezetéről és a magyar-török érintkezésekről, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest, 2014. 266.

27 Csizmadia Károly: Huszár Gál nyomdász-reformátor Magyaróváron 1554–1560., gépelt kézirat, 16–17.

28 Horváth János: *A reformáció jegyében. A Mohács utáni félszázad magyar irodalomtörténete*, Akadémia Kiadó, Budapest, 1953. 9.

29 Uo.

30 Uo.

31 I. m. 63.

32 Németh Pál: *A török hódoltság és a reformáció kezdete Magyarországon*, in: Németh Pál (szerk.): Kálvinista Szemle, 1. kötet, 2. füzet, Kálvin János Társaság, Budapest, 2001. 5.

33 Uo.

34 I. m. 6.

35 Albert Enikő: *Ilyen volt a török Buda*, https://pestbuda.hu/cikk/20160829_a_torok_buda, letöltés ideje: 2022. október 8.

36 Fodor Pál: *„A kincstár számára a hitetlen a leghasznosabb”. Az oszmánok magyarországi valláspolitikájáról*, in: Fodor Pál (szerk.): Szülejmán szultántól Jókai Mórig. Tanulmányok az oszmán-török hatalom szerkezetéről és a magyar-török érintkezésekről, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest, 2014. 263.

37 Albert Enikő: *Ilyen volt a török Buda*, https://pestbuda.hu/cikk/20160829_a_torok_buda, letöltés ideje: 2022. október 8.

38 Tomisa Ilona: *A reformáció hatása a 16–17. századi egyházi források tükrében*, in: Balogh Balázs (szerk.): Ethno-Lore 29. kötet, MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 2012. 369–370.

39 Molnár Antal: *A katolikus egyház a hódolt Dunántúlon*, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközössége, Budapest, 2003. 21.

40 Fodor Pál: *„A kincstár számára a hitetlen a leghasznosabb”. Az oszmánok magyarországi valláspolitikájáról*, in: Fodor Pál (szerk.): Szülejmán szultántól Jókai Mórig. Tanulmányok az oszmán-török hatalom szerkezetéről és a magyar-török érintkezésekről, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest, 2014. 263.

41 Horváth János: *A reformáció jegyében. A Mohács utáni félszázad magyar irodalomtörténete*, Akadémia Kiadó, Budapest, 1953. 8.

42 Tomisa Ilona: *A reformáció hatása a 16–17. századi egyházi források tükrében*, in: Balogh Balázs (szerk.): Ethno-Lore 29. kötet, MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 2012. 369–370.

43 Fodor Pál: *„A kincstár számára a hitetlen a leghasznosabb”. Az oszmánok magyarországi valláspolitikájáról*, in: Fodor Pál (szerk.): Szülejmán szultántól Jókai Mórig. Tanulmányok az oszmán-török hatalom szerkezetéről és a magyar-török érintkezésekről, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest, 2014. 259–260.

44 I. m. 260–261.

45 I. m. 261.

46 Németh Pál: *A török hódoltság és a reformáció kezdete Magyarországon*, in: Németh Pál (szerk.): Kálvinista Szemle, 1. kötet, 2. füzet, Kálvin János Társaság, Budapest, 2001. 7–8.

47 I. m. 6.

48 I. m. 7–8.

49 I. m. 6.

A betegségdémonok rejtett megjelenési formái és a népi exorcizmus alapú gyógyítás teológiai összefüggései a hazai narratív népi emlékezetben

Tanulmányomban bemutatom a magyarországi népi narratív emlékekben megbúvó, de ma már ki nem mondott betegségdémon megjelenések feltárásának lehetőségeit, valamint a hozzájuk fűződő exorcista módszerek teológiai összefüggéseinek feltérképezését. A kapcsolódó népi hitvilág gyökerei kimutathatóan az ókori kultúrákból erednek, a belőlük fakadó népszokások pedig számos közvetítő csatornán keresztül alakultak mai formájukra. Ezekben a folyamatokban tetten érhető az egyháztól való öröklés, valamint az oda való transzformált beszivárgás, egy szoros és kölcsönös viszonyon keresztül. A betegségdémon képzetekhez fűződő jelenségeknek és mai megnyilvánulásaiknak megértése kevéssé vizsgált, ám igazolhatóan releváns, nem csak elméleti, hanem a kistelepülési gyülekezetek pásztorolásának szempontjából is.

In my study, I present the exploration of the disease-demonic manifestations hidden in Hungarian folk narrative memories, but no longer uttered, and the theological context of the exorcist methods associated with them. The roots of the associated folk beliefs can be traced back to ancient cultures, and the folk customs that emerged from them have evolved into their present form through a number of mediating channels. In these processes, there is an eruption from the church and a transformed infiltration into it, through a close and reciprocal relationship. Understanding these phenomena and their manifestations today, linked to the disease-demon images, is of little studied but verifiable importance in the pastoral care of small town churches.

Bevezető gondolatok és hipotézisek

Vizsgálatom célja, hogy feltárja a magyarországi népi narratív emlékekben megbúvó, de ma már ki nem mondott betegségdémon megjelenéseket, valamint feltérképezze a hozzájuk fűződő exorcista módszerek teológiai összefüggéseit.

Korábbi kutatásaim azt igazolták, hogy a népi hiedelmek óriási hatást gyakoroltak mindig és gyakorolnak ma is az egyházi hagyományra, különösképpen az apotropaikus[1] és exorcisztikus[2] módszerek kifejlődésére, valamint átalakulásaira, melyek a népszokásokban élő hiedelemcselekmények egyik gerincét képezik. Kulcsfontosságúnak érzem megteremteni a kapcsolatot az ókorból származó betegségdémonok jelenléte, valamint a későbbi betegségképzetek gonosszal kapcsolatos háttere között, mindeközben elengedhetetlennek vélem feltérképezni a krisztusi tanítást torzító babonás motívumok irányát, hatásmódját és erejét. Mindez hozzásegítheti egyházainkat az eredeti bibliai tanítások tisztántartásához, csakúgy, mint az egyes felekezetek, vagy egyes személyek szokatlan gyakorlatainak megértéséhez és helyén történő kezeléséhez.

A ma is élő egyházi ördög- és démonűzés jelentős mértékben mutat befolyást a népi hiedelmek irányából. Ez a befolyás végső soron a szentírási utasításokat oly módon torzította el, hogy mára az exorcizmushoz kapcsolódó hagyományok jelentős, a felismerhetetlenségig terjedő eltérést mutatnak a bibliai leírásoktól. Tekintettel arra, hogy a betegségek mibenlétének pontos ismeretével nem rendelkező rurális réteg leggyakrabban a gonosz jelenlétét sejtette az egyes élettani jelenségek hátterében, így ezen betegségek gyógyításában is a démonűzés vonásai jelennek meg.[3] Ezeknek az értelmezéseknek és módszereknek a vizsgálata pedig azért válik kiemelt fontosságúvá, mert általuk megérthetjük azokat a folyamatokat is, amelyek a népszokások irányából az egyházi gyakorlatot változtatták és változtatják napjainkig. A betegségdémonokkal kapcsolatos feltárásban, valamint a népi és az egyházi exorcizmus egymásra való hatásának vizsgálatában az alábbi előzetes hipotéziseket fogalmazom meg:

- Kimutatható az ókorból jól ismert betegségdémonok rejtett jelenléte a 15-től 20. századig terjedő magyarországi népi narratív emlékezeti elemekből.
- Felismerhető a kifejezett exorcizmus a fenti időszak népi gyógyászatának technikáiban.
- Tetten érhető a korabeli egyházi módszerek jelenléte a mágikus specialisták gyakorlatában, csak úgy, mint az átlagemberek magánpraktikáiban.
- Fellelhetők a jelzett módszerek egyházi gyakorlatba való beszivárgásának bizonyítékai.
- A szokások a népi, ám vallásos alapokkal bíró módszerek tekintetében erőteljes távolságot mutatnak a biblikus teológiától, valamint a Szentírás tanításától, ugyanakkor van határozott teológiai tartalmuk.
- A holdfohász típusú ráolvasások mai néprajzi értelmezése félreértésen, illetve a hittudományi szempontok figyelembevételének hiányán alapul.

Vizsgálatomban kitérek a néprajzi módszerek szükségességének indoklására, a távoli múltba nyúló gyökerek felderítésére, a hazai bújtatott megjelenések leleplezésére, a közvetlen bizonyítékok és specialitások körére, az egyházra való visszahatás láttatására, valamint külön elemzem a holdfohászok kérdését.

Mivel jelen kutatás céljai közé nem tartozik a forrásközlés, így a továbbiakban szövegtípusonként, illetve kategóriánként csupán egy-egy szöveges példával szolgálok majd, ami az okfejtéseket érthetővé teszi, de nem tolja el a tartalmi arányokat.

A vizsgálatom elméleti haszna mellett, eredményeimmel az archaikus imádságok és népi gyógyító ráolvasások körének széleskörű feldolgozása, valamint teológiai összefüggé-

seik feltárása révén, segítséget kívánok nyújtani azoknak a lelkipásztoroknak és lelki munkásoknak, akik gyülekezeteikben ma is találkoznak hasonló jelenségekkel. Meggyőződésem ugyanis, hogy a motívumok mélyebb megértése hozzásegít a kapcsolódó hiedelmek tisztázásához és hittel teljes bizalommá alakításához.

Hittudomány és néprajz párbeszédének nélkülözhetetlensége a vizsgált téma tekintetében

Amikor a hazai népi gyógyításról beszélünk, legtöbbször valamiféle babonás pogány kép él a gondolatainkban, miközben egy keresztyén közeg hívő embereinek, a teológiai tudásuk függvényében változó, de alapvetően hit alapú gyakorlatáról van szó.

Bár az írásos emlékek tanúsága szerint ezeknek az embereknek az istenképe teológiailag sokszor nehezen védhető, mégis mély, mindennapi kegyességben gyökerező hit volt jellemző az életvitelükre.

Ekképpen pedig semmiképp sem ítélhetjük el a saját részre alkalmazott praktikák, vagy a népi mágikus specialisták hívő közösségekben való igénybevételének gyakorlatát, hiszen még a múlt század közepén is rendkívül korlátozott volt a falusi réteg hozzáférése az egészségügyi ellátórendszerhez, különös tekintettel az olyan „egzotikus" szakmákban, mint a pszichiátria, vagy a neurológia.

A fenti megállapítások kizárólag az egyháztörténet és általában a hittudomány szempontrendszerében nehezen értelmezhetők, noha logikusak és fontos következtetések forrásai. Ugyanígy, ha például egy betegségtől a Szentlélek által történő szabadulás szokását próbáljuk elemezni, az a néprajz kizárólagos szempontjából szintén nehezen értelmezhető, hiszen annak meglátása szerint a gyógyulni vágyó ilyenkor egyik megszállottságképzetből egy másikba esik,[4] ami nyilvánvalóan tarthatatlan feltételezés a teológia nézőpontjából. Kijelenthető, hogy a néprajzi szempontok önmagukban rendkívül egyoldalúvá teszik a hittel kapcsolatos szokások vizsgálatát,[5] miközben a teológiai háttér nélkül a fenomenon kiüresedik és nem csak a hit szempontjából válik érvénytelenné, de épp a valós alkalmazás háttere lesz érthetetlen, valamint félremagyarázott.

Az egyházi és a népi szokások értelmezéséhez, azok együttes elemzése néprajzi, valamint kulturális antropológiai szempontból elkerülhetetlen, hiszen a kettő kölcsönösen befolyásolta egymást a történelem során.[6]

Éppen ezért bontakozott ki számos vita a diszciplínák között, ráadásul épp az exorcizmus kiindulópontján, amelyek eredményéből – vagy inkább eredménytelenségéből – egyértelműen látszik, hogy „keresztyén néprajz" egyszerűen nem jöhet létre.[7] Ennek oka, hogy olyannyira eltérő platform szolgáltatja az alapot a néprajznak és a teológiának, amelyeken szilárdan állva a másik diszciplína módszertana soha nem válhat hitelessé. Mégis, amint azt az imént a teológiával kapcsolatban megjegyeztem, ugyanúgy a néprajz és a kulturális antropológia sem nélkülözhető a jelen témához hasonló vizsgálati területeken, hiszen a népszokások elemzésére a teológiának nincsenek meg a hatékony eszközei, még a gyakorlati teológia szintjén sem. Így, a módszertanok összeolvasztásának lehetetlensége miatt, véleményem szerint, párbeszédet kell kialakítani a két terület között, amelynek mentén a módszerek szükséges és összeegyeztethető tartományai kölcsönösen alkalmazhatóvá válnak, végül megvilágítva az egyháztörténet eseményeit is. Erre törekszem a saját munkámban is és ezt látom az egyetlen útnak ahhoz, hogy ne egy önként vállalt csonkaság egyoldalúvá váló elemzésével jussunk részben érvénytelen eredményekre, hanem egy sokszempontú vizsgálatban, akár diszciplináris konszenzus nélkül is, de érvényes következtetéseket vonhassunk le.

Amint az a későbbiekben látható lesz, a népi réteg állandó hatással volt az alsópapságra, az egyházi tudáskincset pedig a papság folyamatosan bővítette is.[8] Ehhez adódik a kolostorok speciális inkubátorokként való működése, melylyel a népi mágiát, valamint az ahhoz kapcsolódó szöveganyagokat nem csak konzerválták, hanem nemzeti nyelvekre fordították és tovább is fejlesztették. Így például a démonűző ráolvasó formulák zöméről is kimutatható, hogy a gyökerei a szerzetesi szöveggondozásba nyúlnak vissza.[9] Ezeknek a szövegeknek a használata azután mindenféle tilalom ellenére is visszakerült a papi gyakorlatba, amely által egy dinamikusan változó, számtalan szálon kölcsönható, összetett rendszer alakult az évszázadok során,[10] és amely szokásainak vizsgálatára a néprajz és a kulturális antropológia, míg teológiai vonatkozásainak elemzésére a hittudomány eszközkészletét alkalmazom.

A szokások vizsgálata során, azok eredetének, gyökereinek felderítése mindkét oldalról számos többlet információra vezet, ezért ezzel folytatom a tanulmányozást.

A betegségdémonokkal kapcsolatos képzetek gyökerei és öröklődésük folyamata

A legtöbb nép emlékei között konkrétan megtaláljuk explicit formában említve az egyes betegségdémonokat, az általuk okozott kórképekkel, valamint az ellenük való védekezés és a kiűzésük módjaival együtt. Ilyen Elel Argentínában,[11] Asag a sumér mitológiában,[12] Dala kadavara Srí Lankán,[13] Estanatlehi a navahóknál,[14] Nezsid az orosz hagyományban,[15] Kukuth Albániában,[16] gNyan Tibetben,[17] Pazuzu Mezopotámiában,[18] Thursir a germán hiedelmekben,[19] Yao-shi-fo Kínában,[20] Agas Iránban,[21] Karakondzuli a Balkánon,[22] vagy Samanu Egyiptomban,[23] de a sor természetesen itt nem ér véget.

Láthatóan globális jelenségről beszélhetünk a betegségdémonok feltételezésének és elűzhetőségének kérdésében egyaránt. Éppen ezért, ha a közös gyökereket kutatjuk, akkor az első lépés ennek a speciális kulturális homogenitásnak a leleplezése, tehát annak magyarázata, hogy miért jelennek meg ezek a lények törvényszerűen minden nép vallásos hiedelmében.

Eltérő magyarázati modellt kell alapul vennünk a politeista és a monoteista kultúrák esetében, de témám szempontjából most csupán ez utóbbinak van relevanciája. A monoteizmus megszilárdulásával a hívő embereknek szembe kellett nézniük azzal a könyörtelen ténnyel, miszerint bármi is történik a világban, annak Istenhez van köze. Márpedig a rossz természetű, sőt esetenként tragikus vagy elborzasztó eseményekről, esetünkben kiváltképp betegségekről,

mélyebb teológiai tudás nélkül nehéz elképzelni, hogy egy szerető, kegyelmes Istenhez lehet közük, vagy egyáltalán csak megengedi azokat. Elmondható, hogy az átlagember szintjén, kölcsönösen ellentmondásba került egymással a jóért és rosszért egyformán felelős Isten mindenhatósága, valamint jósága. Ezt a feloldhatatlannak látszó paradoxont nevezzük teodícea-problémának.[24]

A teodícea ebben a megnevezett formában csak a 17. században került definiálásra, de már Krisztus előtt is megjelenik, nem nevesített gondolatkísérletként, például Epikurosznál, a következők szerint:[25] következők

– Isten le akarja győzni a rosszat, de nem képes rá,
– vagy képes rá, de nem akarja,
– vagy nem is képes rá és nem is akarja,
– vagy képes is rá és akarja is.
– Ha akarja, és nem tudja, akkor gyenge, ami Istenhez semmiképp sem illik.
– Ha képes rá, de nem akarja, akkor viszont rossz, ami szintén idegen Istentől.
– Ha nem is akarja és nem is tudja, akkor egyszerre rossz és gyenge, tehát nem lehet Isten.
– Ha viszont akarja is, és képes is arra, hogy legyőzze a rosszat, mert egyedül ez illik hozzá, akkor honnan jön a tengernyi gonosz, és miért nem számolja már fel?

A teodícea-probléma általános feloldása évezredek során sem történt meg teljesen, amit a kortárs teológus, Friedrich Hermanni kísértetiesen hasonló gondolatsora is látni enged:[26]

– Isten létezik és tökéletes.
– Isten mindenható és mindentudó.
– Egy tökéletesen jó lény minden rosszat megakadályoz, ha képes rá.
– Egy mindenható lény bármit meg tud akadályozni, ha akarja.
– Mi következik abból, hogy a világunk telis-tele van a rossz különböző formáival?

A probléma értelmezésére létrejött fogalom a „szótériológiai háromszög".[27] E szerint három szereplő tehető felelőssé a rosszért:

– Isten,
– az ember,
– vagy a világ.

A korai zsidó szerzők a második, míg a későbbiek a harmadik verziót választották,[28] de jól tudjuk, hogy a szenvedő ember választása legtöbbször – eleinte legalábbis – az első opcióra esik. Épp ezt elkerülendő születtek a bonyolultabbnál-bonyolultabb démonológiák, amelyek teremtményei közt mindenki megtalálhatta a problémájához legközelebb álló lényt, hogy az – amint Haag fogalmaz – átvehesse Isten sötét, démonikus oldalának szerepét.[29] Így a démoni világ egy szükségmegoldás, egy kiút Isten mentesítésére, ezáltal pedig kísérlet a teodícea-probléma részleges feloldására.[30]

Komoly és korai ellentmondásról tanúskodik az egyháztörténet, hiszen a próféták korában épp a démoni világkép ellen léptek fel, hogy a monoteizmus biztonságát garantálják ezáltal, ám az imént ismertetett lélektani szükségletet felismerve mind ezek után kiskapukat teremtettek a hiedelmek visszatérésére Izráel hitébe.[31]

A démoni okok feltételezésének jelenlétére kézenfekvő magyarázat lehet az embernek Isten „feddhetetlensége" felett érzett aggodalma, de úgy vélem, még ennél is határozottabb hajtóerő, hogy a szótériológiai háromszög másik tudattal rendelkező személyét mentesítsük a felelősség súlyos terhe alól. Az ember saját felelőssége ugyanis igen hamar kirajzolódik, ha Isten és közte kell választani valakit a bűnös szerepére.

Látható tehát, hogy egy elemi szükséglet ölt testet a betegségdémonok létében, így nem csodálkozhatunk rajta, hogy alapkultúrától függetlenül, a világ minden részének keresztyén közegében megjelenik a beléjük vetett hit és természetesen az elűzésük már sokkal kevésbé kultúrafüggetlen módszertana. Általános problémákra általános megoldások születnek. Pócs szerint egy egyetemes sámánisztikus gyakorlat ölt testet a keresztyén kontextusban, amikor a gyógyító a védőszelleme segítségével csatába indul, hogy legyőzze a betegségdémont.[32] Emiatt válik az elűzés sokkal heterogénebb hiedelemelemmé, hiszen arra már feltétlenül hatnak a keresztyénség előtti helyi vagy máshonnan örökölt párhuzamos szokások.

Ahhoz, hogy megértsük a betegségdémonok hazai néphitben betöltött szerepét, rejtett mivoltuk okát és elűzésük teológiai vonatkozásait, először vissza kell tekintenünk az időben, felfedezve a kapcsolódó képzetek tényleges gyökereit, hiszen egészen távoli, múltbéli népek démonológiája hagyott nyomot hiedelemvilágunkon, összetett átöröklődéseknek köszönhetően.

Az ókori népek közt rendkívül fejlett betegségdémonológiával találkozhatunk. Világnézetük alapvető és központi eleme volt az egészségüket veszélyeztető démonokkal való harc. Olyannyira, hogy az egyiptomi nyelvben például a gonosz és a betegség szava ugyanaz.[33]

A Krisztus előtti korok zsidóságának felfogásáról részleges ismereteket nyerhetünk például Jób könyvéből, ahol a betegségeket magyarázó ördögi cselekvés már megjelenik,[34] még ha ez esetben isteni háttérrel is; de akad egy kevés bizonytalan információ a mentális betegségeket okozó démonokról, további 500 évvel korábbi szentírási említésekből is.[35]

A bibliai információk mellett sok egyéb, a második templom korára becsülhető szöveg jelzi, hogy a betegségek kialakulását ekkor már gyakran kötötte démoni tevékenységekhez Izráel népe. A qumráni anyagok kánonhoz kapcsolódó és pszeudoepigráf részei egyaránt bővelkednek az ilyen természetű utalásokban,[36] melyek alapvetően kétféle betegségdémon kategóriát hoznak létre. Az egyik típus a tüneteket vagy azok hamis képzetét váltja ki, míg a másik fizikai sérüléseket okoz, hasonlóan a mezopotámiai Sheriff démonhoz, akinek képzete, legnagyobb valószínűség szerint, a páska-elbeszélés eredeti formája mögött állhatott.[37]

A kapcsolódás nem véletlenszerű, hiszen a zsidó kultúrának a fogság előtt jellemzően, a térségben egyedülálló módon, nem volt része ez a hiedelemkör. Ugyanakkor az ásatások során talált agyagtáblák tanúsága szerint, az ókori Babilonra már ekkor egy sajátságos dichotomia volt jellemző, melyben az orvos gyakran a beteg kezébe adta a döntést, milyen formában szeretné értelmezni a betegségét. Ha azt démoni megközelítésben látta, akkor amulettekkel és ráolvasásokkal gyógyította, ha pedig a racionális utat választotta, akkor növényi és ásványi gyógyszerekkel kezelte.[38]

Meg kell jegyeznem, hogy általánosságban a mezopotámiai betegségdémonok képe abban feltétlenül fejlettebb a későbbi, öröklött változatoknál, hogy nem 1:1 megfeleltetés

áll fenn a tünet és a szellemi lény között, hiszen például a láz okozója többek között Lamastu és Asakku is lehetett. Véleményem szerint ezt az alapvető különbséget az okozhatja, hogy a mezopotámiai panteon összetettsége fordított démonkeletkezési sémát tett lehetővé, amiben nem egy tünet vált démonná, hanem egy istenség „tünetesedett", annak státuszbéli átalakulása során.[39]

Ráadásul a konkrét betegségek, tünetegyüttesek természetét ez a népcsoport gyakran még ennél is bonyolultabban szemlélte. Hátterükben háromféle okot is ismert, melyek közül csupán egy volt a változatos démonvilág. A második a valódi betegségek köre, míg a harmadik, egyfajta átmenetként, a perszonifikált ártó erők, úgy, mint szellemek, átkok, isteni akarat stb.[40]

Politeista rendszerként az egyes betegségokozó démonok elűzésének módja sem bírt a keresztyén változathoz hasonló egyértelműséggel, hiszen itt a gyógyítás az alkalmas istenség azonosításával kezdődött, majd a megidézése, valamint hozzá kötődő gyógyító amulettek készítése, sőt párhuzamosan gyógyszerek alkalmazása is történt.[41]

Jézus korában is egyértelműen látható a betegségdémonok képzete, mely jelenségre jó példa a holdkóros fiú meggyógyításának esete. Ennek során egy egyértelműen azonosítható epilepsziás beteg gyógyítása történik meg, a benne lakó démon kiűzése által.[42]

Általánosnak tekinthetjük, hogy az adott kor átlagembere számára érthetetlen természetű betegségek, így az epilepszia tüneteihez is, számos nép rendelt konkrét démont, ilyen volt például Bennu az asszíroknál.[43] A világ egyes kevésbé fejlett pontjain mind a mai napig megfigyelhető a jelenség ezzel a betegséggel kapcsolatban, amit számtalan hiedelem övez. Az afrikai kontinensen például ez mára olyan kultúrákon átívelő problémává vált, hogy az Egészségügyi Világszervezet egy speciális tájékoztató anyaggal készíti fel az egészségügyi dolgozókat a betegség démoni megszállottsággal történő azonosításának veszélyeire, illetve oszlatja el az esetenként orvosok közt is megjelenő, kapcsolódó hiedelmeket.[44]

Az ókori modellek tekintetében rendkívül erőteljes átöröklődést figyelhetünk meg a későbbi korok kultúráiba. A babiloni, héber és ógörög mitológiából számos szörny szivárgott át az európai betegségdémonok hiedelemkörébe.[45] Egyes szerzők egyenesen a keresztyén ördög előzményének tartják az asszír-babiloni betegségdémonokat, melyek a hozzájuk kapcsolt exorcista rítusokkal együtt, a szinkretista egyházi démonológia révén kerültek be párhuzamosan a népi vallásosságba is.[46]

A népi mágia szöveganyaga a világ minden táján beolvasztotta a hellenisztikus és az ókori keleti betegségdémonok elűző formuláit.[47] A hazai betegségdémont elküldő ráolvasástípus szövegeinek gyökerei is egyértelműen az ókorig nyúlnak vissza.[48]

A Krisztus előtti 6. század óta máig jelen lévő és folyamatosan transzformálódó, úgynevezett Gello ráolvasás az egyik legjobb példa arra, hogy benne az egyes betegségtünetekből képzett démoni megnevezésekkel, az átalakulás során, a korábbi nem keresztyén szövegben egy idő után már Jézus születését állítják szembe a kórral, amit ezáltal győznek le.[49]

Az itt tetten érhető metamorfózis vezet át bennünket Krisztus megjelenéséhez a gyógyító ráolvasásokban, melyek eredeti változatai évszázadokkal vagy akár évezredekkel korábbiak, hiszen a hiedelem-, szöveg- és szokásanyag változása nem ért véget az ókort követően.

A következő évszázadok még jobban átstrukturálták a kapcsolódó felfogásbeli rétegeket, és Európa egyes területein máig a betegségek elsődleges magyarázata a megszállottság, a terápia preferált formája pedig az egyházi és ehhez kapcsolódóan a népi exorcizmus.[50] Pócs jelzi nekünk, hogy a képzetekhez fűződő konkrét technikák is egyértelműen öröklöttek és a keresztyénség előtti időkből származnak, valószínűsíthetően zömében ugyancsak keleti hagyományokból.[51]

A későbbi kulturális keveredések révén, a világ számos táján megjelennek a betegségdémonok, mint elhunyt idegenek – zsidók, görögök, cigányok, vikingek, törökök – lelkeiből formálódott lények, akár konkrétan farkasdémonként megnevezve őket.[52] De a korábbi görög-római, kelta és germán területeken is láthatjuk ennek előzményét, hiszen itt a holtak gyakran jó és rossz táborra voltak oszthatók. Ennek megfelelően a rosszak a betegségeket hozták, míg a jók az azokkal való küzdelemben segítettek, például áldozatok fejében.[53]

Látható, hogy a középkorban, az akkor zömében érthetetlen fertőzések hátterében szintén általánosan a tisztátalan lelkek behatolásának gondolata jelent meg, mely valójában kényelmes magyarázati modellként szolgált, hiszen különösen a ragályos betegségek kórokozóinak terjedése jól illeszkedik a démonok terjedésével kapcsolatos elvárásokhoz.[54] De általában is érvényes az állítás, miszerint ebben az időben az ördögűzés elsődleges funkciói közé tartozott a gyógyítás, a démonok feltételezésétől függetlenül is, olyannyira, hogy egyes szerzők kifejezetten gyógyító specialistákként hivatkoznak az ördögűzőkre, az exorcizmust pedig csupán egynek tekintik a gyógyító eljárások közül.[55]

Egészen eddig egyértelműen egyházi hatáskörben maradt a démoni hátterű betegségképzetek kezelése ördögűzés által, majd ez fokozatosan átkerült a népi mágikus specialisták kompetenciájába. Ugyanakkor az alsópapság és a szerzetben élők közösségei megőriztek a szokásokból, tovább is fejlesztve azokat.[56] Ebben a körben eleinte általában latin nyelvű egyházi szöveget alkalmaztak a betegségeket okozó démonokkal szemben, de természetesen megjelenik a szentek – például Mihály – védelmező szerepe is.[57]

A kiöröklődés során, a papi szövegek mellett a gesztusok is ávételre kerültek, így a népi ráolvasási szöveganyagok kíséretében megjelenő utasításkészletek az egyházi rítusokhoz hasonló elemeket tartalmaznak, leegyszerűsített, mechanizált és sokszor félreértelmezett formában.[58]

A népi transzformációk azután a néphit mélyebb rétegein alapuló mellékágakat is létrehoztak. Így láthatjuk délszláv és román területeken, hogy a hasonló struktúrájú szövegekben Isten, illetve a Szentlélek említései helyén a tündérkirálynő vagy egyéb familiáris szellemek is állhatnak.[59]

A folyamat egyik jellemző vonása volt a hiánypótlás, melyben az egyház által alkalmazott hivatalos betegségdémonokkal megküzdő formulákat a néphit olyan elemekkel egészítette ki, ami hiányosságként jelenik meg, például egy az egyházi szövegekben nem szereplő, esetleg tilalom alá tartozó betegség kapcsán.[60]

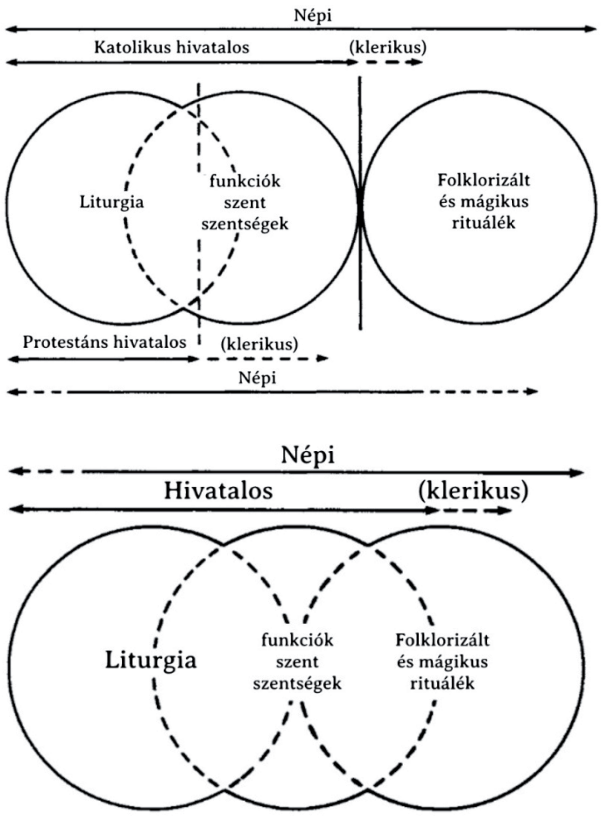
A betegségdémonokhoz fűződő hiedelmek és a velük való exorcista küzdelem módszereinek öröklődése jól követhető tehát a babiloni, héber, görög, majd kora keresztyén gyakorlatoktól, a középkori egyházi módszereken át, a

későbbi papi és kolostori praxisokon keresztül, napjaink egyházi és népi hagyományaiig.[61] Ezek a népi módszerek pedig azután – gyakran idegen elemeket integrálva – az alsópapság, valamint a szerzetesség rétegén keresztül, egy párhuzamos folyamatként visszaszivárognak az egyházba, az alábbiak szerint.

A kapcsolódó népszokások visszahatása az egyházi módszerekre

A visszahatások vizsgálatának célja annak kimutatása, hogy az említett módszerek nem csupán egy irányba – az egyházból a népi praktikák körébe – terjednek folyamatosan, hanem visszafelé is áramolnak, megváltoztatva elsődlegesen a személyes papi gyakorlatot és végeredményben gazdagítva/eltorzítva az egyház exorcista hagyományait.

Amellett, hogy a katolikus egyház tanítóhivatala ösztönzi a népi vallásosságra való bátorítást, a teológiai tudás hiányából fakadó torzulások lehetőségére is figyelmeztet.[62] Nem véletlen ez az óvatosság, hiszen jól látható, hogy a visszahatás révén épp az egyház kiöröklött tudáskincse az, ami akár évszázadok észrevételenségével, a vernakuláris vallásosságon keresztül visszaöröklődve eltorzítja a tiszta vagy legalábbis aktuálisan tisztának tartott tanításokat. Ez a kétirányú áramlás eltérő nehezítettséggel hatol át a katolikus és protestáns viszonyok közt változó elhelyezkedésű interfész felületen, amint az a Scribner által megalkotott ábrákon[63] jól látszik.



1. ábra: A népi vallásosság és a vallási rituálé katolikus, valamint protestáns kapcsolata

Mindez persze nem is lehet meglepő, hiszen míg a katolikus egyház nyíltan beenged a liturgia szintjére is mágikus, akár betegségdémonokkal nyíltan küzdő elemeket[64], addig konzervatív protestáns értelmezésben ezek csupán a személyes spiritualitásnak lehetnek részei.

Az átáramlás és visszahatás folyamatának felismerése Adolph Franz munkásságával kezdődött, akinek több mint száz évvel ezelőtti vizsgálatai alapján derült fény először az egyházi exorcista szöveganyagok, valamint a paraszti ráolvasások között fennálló szoros kapcsolatra.[65] Ezt követően a hazai szöveganyagok elemzésében Bálint Sándor ért el komoly eredményeket,[66] megállapítva, hogy az egyházi szokások tulajdonképpen a pogány hagyományok helyettesítésére, az egyház alkalmazkodásának jeleként alakultak ilyen speciális formákra. Bálint úgy véli, hogy az érintett szokáshalmaz folyamatosan újralaicizálódik és így hozza létre a népi vallásosság ráimádkozásait, sőt a vulgáris exorcizmusokat is,[67] mint afféle kölcsönhatásbeli melléktermékeket. A közelmúlt kutatási eredményei ennél is tovább mennek, és kimutatják, hogy az egyházi és a népi exorcista szöveganyagok csaknem felénél kimutatható a közvetlen kapcsolat, az átöröklődés.[68] Ennek megfelelően egy szoros és határozottan kétirányú kapcsolatként kell tekintetnünk a népi specialisták, valamint a papság gyógyító-benedikciós-exorcista gyakorlatára.[69]

Számos egyházi szövegforrás őrzi az egyértelmű bizonyítékait ennek a visszaható folyamatnak. Ezek közül példaként szeretném állítani Sylvester János Új Testamentumának bejegyzését 1541-ből,[70] melyben határozottan látható a betegségdémon megszólítása, ami ebben a formában korábban a népi ráolvasásokban jelent meg:

„Contra soly
Süly, én tenéked mondom:
Atya viseljen,
Fiú gyullasszon,
Szentlélek malasztja
száz gyükeredet százzá szakassza,
Szent Illés próféta
itt ne leljen!
Ter dicas sol.”

De ugyancsak a 16. századból látható az alábbi misekönyv bejegyzés,[71] amely az epilepszia kiűzésére szolgált:

„Contra morbum caducum
Quam patitur susurra ad utramque aurem:
Atyaúristennek igíje:
Szűz Máriának méhében
bizony test is lén az mi Uronk Jézus Krisztus.
Ámen”

Végezetül érdemes megszemlélni Szapolyai János imáját,[72] amely bizonyítéka annak, hogy mindezek az átszivárgások nem álltak meg az alsópapság rétegénél:

„Contra de fistula se soly
Sőly!
Itt teneked nem kellett volna kelned.
Uram, Isten!
Sőly!
Én téged átkozlak az Atyának és Fiúnak és
Szentléleknek átkával,
Atyának haragjával.
Sőly!

Én téged átkozlak az Atyának és Fiúnak és
Szentléleknek átkával, és
haragjával Szentháromságnak.
Innen elvesszen!
Szent Gracius pispek itt ne leljen!
Hetvenféle sőly!
Sem fővel, sem szívellek, sem bájollak,
de idvezlek Istennek szent keresztfájával,
Bódogasszonynak szent szülé tejével,
Szentháromság innét elvezessen,
Szent Illís próféta itt ne találjon! Ámen."

Amint pedig ezek a szokások felfelé haladnak az egyház vertikumán, úgy válnak egyre szabályozottabbakká, valamint „liturgikusabbakká". Így lehetséges, hogy a középkortól máig világszerte láthatjuk például a katolikus egyház balázsolás nevű szertartását, amelyben Balázs napján a pap egy V-alakú szerkezetbe helyezett két égő gyertyát tartva a hívek torkához, és benedikciós – vagy inkább árnyalt exorcista – szövegeket ráolvasva, meggyógyítja, illetve megvédi őket az évben rájuk leselkedő torokbetegségektől, torkot támadó betegségdémonoktól.[73]

Számomra alapvető Kieckhefer azon gondolata, miszerint az egyházi fehér mágia legalapvetőbb kifejeződésének tartja az exorcizmust.[74] Ezt a furcsa kettősséget az egyház is felismerte és a „kis exorcizmusok" tekintetében engedménnyel élt, miszerint azt alkalomszerűen, akár külön engedély nélküli laikusok is elvégezhették.[75] Ezzel a lépéssel a papi módszerek bizonyos keretek közt történő utánzása továbbá nem bűnös gyakorlatként, hanem zökkenőmentesen öröklődő tudásanyagként élt tovább.[76] Így alighanem a papság számára sem jelentett akkora morális akadályt a továbbfejlesztett és működőképesnek vélt módszerek közül történő visszavétel, létrehozva a ma is látható, dinamikus, kétirányú rendszert, amely napjainkig fejlődik.

Ennek a fejlődésnek az eredményeit láthatjuk tovább élni a magyarországi néphitben, ahol ma már elsősorban közvetett formában találkozunk a betegségdémonokkal, de a következőkben bemutatott bizonyítékok szerint továbbra is jelen vannak, ahogy elűzésük módszerei is.

Hazai bújtatott megjelenés

A népi elbeszélések még őrzik a betegségdémonok hiedelemalakjainak közel eredeti formáit, ahol például fehér lovasként, fehér ruhás nőként, törpeként, öregasszonyként, vagy fekete madárként jelennek meg, de sokszor konkrét névvel, alaktani leírással és a velük való megküzdés módszereivel együtt láthatjuk felbukkanásukat.[77] A mondavilágon túl ugyanakkor, a magyarországi néphitben és gyógyító népszokásokban már a betegségdémonok explicit említése jellemzően nem kerül elő,[78] de tekintettel a jelenség tér- és időbeli folytonosságára, egyértelműen úgy vélem, hogy lappangó formában, kimondatlanul, ugyanolyan intenzíven él ez a jelenlét a hazai népi rétegben, mint a világ és Európa más népeinek szokásrendszerében. Mindemellett nem feledkezhetünk meg arról az igen fontos tényről sem, hogy a magyar nyelvű gyógyító szövegek kimutathatóan rokonságot mutatnak az ókori keleti és hellenisztikus exorcizmus szövegformuláival,[79] amely kapcsolatnak a démoni háttér nélkül nem volna értelme.

Függetlenül a látszólagos eltűnéstől, a hazai narratív kincs számos betegségdémon nevét megőrizte, amelyek mára már közhasználatú, vagy legalábbis a démonvilágtól elvonatkoztatott kifejezésekké váltak. Ilyen az igézet, amely a fejfájás és lázas állapotok démona, a szentantaltüze, ami az orbánc és más bőrrel kapcsolatos fertőző betegségeké, a nyavalya, ami az epilepsziáé, az ijedtség, ami a mentális betegségeké, a gyík, ami a torokfájásé, a fene, ami a rákos megbetegedéseké, a guta, ami az agyvérzésé, vagy például a sóly, ami a tályog gonosz lelke, de előfordul a rossz szél, a rossz szél hordozó asszony, a damión (sic!), az íz, a rosseb és a csoma is.[80]

Már ez a nevek formájában történő konzerváció is komoly jelentőséggel bír, hiszen például Szolvákiában az egyes betegségek megnevezésének kimondása is tabunak számított, amely nagy valószínűséggel a mögöttük húzódó betegségdémonok megidézésétől való félelemben gyökerezhetett.[81] Ennek mentén láthatjuk, alkalmas átkötésként, hogy szlovákok lakta magyar területeken jelen volt az elképzelés, miszerint, ha valaki bőrvörösödéstől szenvedett, akkor arra rálehelt a „piros kisasszony".[82]

Az eltűnés oka jól körülhatárolható. Egyértelműen látszik, hogy a népi gondolkodásban az ördögkép olvasztotta magába Európa szerte – a többi hasonló negatív szellemi lénnyel együtt – a betegségdémonok alakjait. Ezáltal egységesült a velük való megküzdés egyházi formája és ennek mentén relatíve egységesültek a népi megküzdési formák is.[83] Pócs felveti, hogy a Sátánná vált démonikus lények „visszanépiesedésének" lehetünk tanúi, amikor a helyi betegségdémon alakok valamely formában feltűnnek a narratív emlékezetben.[84]

Ugyanakkor, már egy 1897-es, a hazai népi hiedelmeket összefoglaló mű kategorikusan megállapítja, hogy minden betegség mögött egy elűzhető, saját démont feltételezett a néphit, melyek megnevezése alkalmanként betegségszellemként jelenik meg.[85] Ez a transzformáció sem példa nélküli. A szövegelem helyettesítések kapcsán megjegyzett gyógyító jelenlét mellett, Közép- és Délkelet-Európában gyakran a tündérek okozták a betegségeket, amelyet a specialisták legtöbbször halotti istennők segítségével gyógyítottak, miközben a szöveganyagokból jól látható, hogy sokszor a tündérnek démoni, míg az istenségnek a Szentlélekkel egyező jegyei rajzolódtak ki.[86]

Legtöbbször ugyanakkor rendkívül nehéz a szövegekben a démonok és a betegségek elválasztása, amely kapcsolatra alighanem a legjobb példa a meghűléses fertőzések és a betegségdémonok attribútumainak hasonlósága. Ezek közül is elsősorban az, hogy a széllel szállnak. Éppen emiatt, néha a néphit betegségdémonai és széldémonai nem is választhatók el, különös tekintettel arra, hogy a velük szemben alkalmazott exorcizmus módszerei is azonosak.[87]

Ha a legtávolabbi pontról közelítünk a bújtatott előfordulásokhoz, akkor az alábbihoz hasonló hiedelemszövegek mérlegelése az első lépés.

„Sulos nyavaládat könnyebbítse,
Szellölkive fújja,
Szen kezive törüllö el
A Szellilek Isten"[88]

Ezekben az esetekben lehetetlen lenne eldönteni, hogy csupán a betegség perszonifikációjával, vagy démoni megjelenéssel állunk szemben, de Istennek Szentlélekistenként

való említése és a keze, valamint a fújása, mint eszközként történő megjelenítése, azok egyházi exorcizmusban betöltött analóg szerepe révén, számomra komoly valószínűséget kölcsönöz a démoni változat érvényességének.

A fenti összefüggést erősíti az alábbi, Jesse-fája modellbe tartozó, gyógyító ráolvasás, mely ugyanúgy nem nevesíti, csupán „nyavalának" nevezi a betegséget, ugyanakkor a démonűzésre jellemző eltávolítási szemléletben, személyes tulajdonságokkal ruházza fel, feltételezve, hogy a kiűzés során akár meg is akadhat egyes testrészekben:

„Töl szülte fát,
fa szülte virágját,
virágja szülte szent Annát,
szent Anna szülte szűz Máriát,
szűz Mária szült szent Fiát
... nyavalák, mondják őrzőangyalának,
őrzőangyala mondja szent fiának,
szent Fiad, távoztasson el a nyavalákat,
hogy meg ne akadhasson se húsába,
se csontjába..."[89]

Ennél is határozottabb kapcsolatot állítanak fel azok a szövegek, amelyek az egyházi liturgia egyes elemeit idézik fel a ki nem mondott démoni jelenlét megszüntetésére. Az alábbi példában ilyen a mise, a szentelt gyertya, a szentelt vessző, a bűnösség kérdése, az Úr megszólítása, a keresztvetés, az érintések ereje, valamint az ereklyék említése:

„Én, bünös szájamból szólok:
Tiltalak tégedet hetvenhétféle indulatok és
eredetek és fájdalmak;
Ma eljöttetek, ma el is menjetek,
Holnap misekort itt ne érjetek,
Mert ha holnap misekort itt éritek
Tizenkét szál szentelt gyertyával megfoglak,
Tizenkét szál szentelt vesszővel megsujtlak,
Én nem vagyok megvigasztalója,
Hanem a Vigasztaló Szentlélek Ur Isten legyen
megvigasztalója,
Én keresztet vetek ellenetek.
Azért én az öt ujjammal,
Krisztus Jézus erejével,
Száz félemibe,
Szüz szent Margit parancsával,
Szent Ilona asszony pecsétjével. Ámen."[90]

Egy másik speciális ráolvasástípus, amely elgondolásom szerint szintén a démoni hátteret igazolja, a betegség testrészekben való vándorlásának képessége. Az egyházi felfogásban a démonok képesek bujkálni a test különböző pontjain, ahonnan gondosan és szisztematikusan el kell azokat távolítani. Ebben a folyamatban az isteni a méltóbb helyeket foglalja el, miközben a démon lefelé távozik a testből:

„Boldogságos szűz Mária
szálljon be a fejibe,
a szemibe,
a testjibe,
minden íze-csontjába." [91]

Hasonló ehhez a tagonként történő elküldés, amely egy nagyon fontos kapcsolatot teremt meg az egyházi modellekkel. Jelen esetben az alvászavar gyógyítására láthatunk példát, mely szöveg használatát a Miatyánk és az Üdvözlégy elmondása előzte meg:

„Vegye ki az agyából,
a fejiből,
a nyaka inaibol,
a csontjaibol,
a kezeiből,
lábaibol,
minden injából,
minden ereiből a jedséget!
S vigasztalja meg a Jézus!"[92]

Később ez az elgondolás általánossá válik a gyógyító ráolvasásokban, de párhuzamként

továbbra is őrzi a szorosan vett exorcizmus és a népi gyógyító gyakorlat hasonlóságát:

„Elküldöm a betegséget a testedből,
a fejedből a nyakadba,
a nyakadból a válladba..."[93]

Az exorcizmus tagonként történő elküldési módszerei az ókori keleti-egyiptomi szokásrendszerekből öröklődtek. Mivel az exorcista számára nem tudható, hogy pontosan hol bújik meg a démon, a testrészek részletes felsorolásával gondoskodnak a szellemi lény teljes távozásáról.[94] Ennek a szokásnak a túlélése a 9–13. században látható legerőteljesebb jelenlétében, de határozott formában jelenik meg a 18. században ismét, sőt a kortárs ördögűzéseknek is gyakran része, annak mind katolikus, mind pedig protestáns változataiban.[95]

Hasonlóképpen tetten érhető a szövegekben egy másik jellegzetesség, az „érintgetés", amelyet szintén a klerikus ördögűző metódusok részeként találunk meg:

„Most én téged rossz megfoglak,
mind az öt ujjammal megnyomlak."[96]

Egy máig élő gyógyító gyakorlatban láthatjuk, hogy az alábbi, egyértelműen exorcisztikus ráolvasást a Miatyánk, az Üdvözlégy, három köpés, valamint a beteg fejének megfújása követi, rendkívül hasonlóan az egyházi – különösen is az ortodox – ördögűző gyakorlatokhoz:

„Krisztus Jézus megindult egy úton
S találkozott az igézettel.
S azt kérdezte, hová mész te igézet?
Megyek ennek a gyermeknek a fejfájását
meghasogatni.
S térj vissza te igézet, s nem térek.
S Krisztus Jézus letaszította egy sziklán,
És megmondta, hogy akkor fájjon a feje,
Mikor ez a kőszikla meg fog hasadni."[97]

Itt meg kell jegyeznem, hogy bár a szöveg konkrétan igézetről és nem negatív szellemi lényről szól, ám a szó korábban említett, régi démonnévként való feltételezése mellett, az esetek hátterében az igézetről gyakran kitűnik, hogy az valójában egy küldött démon.[98]

Az érintgetés, a fújás, a köpés, valamint a többi nem verbális elem mind a papi tekintélyhez kapcsolódik, amelynek „másolata" alkalmanként szövegszinten is megjelenik:

„…hanem menjetek el a tenger mélységes fenekére,
s ott uralkodjatok,
mert én ennek a feje vagyok,
és feje az áldott Úr Jézus Krisztus megfelelő képiben!
Dicsőség az Atyának, Fiúnak és Szentlélek Istennek
nevében! Ámen."[99]

Ennek a tekintélynek az alapja pedig az előző példákból is jól körvonalazódó birtokviszony. Az egyházi exorcizmus

eszközeinek jelentős része tartozik az ilyen módszerek közé. A birtokkiterjesztő aktusok – köpés, fújás, kézrátétel, érintgetés – az érintkezéses mágia elvén azt demonstrálják, hogy a leköpött, megérintett, vagy megfújt tárgy, illetve élőlény a szertartást végző birtokába kerül, hatalma lesz felette. E hatalom révén az exorcista kifejezi kizárólagos igényét a megszállt testre, amely által a továbbiakban a benne található démonok felett is uralmat szerez.[100] Ennek kiterjesztése a szövegekben a test visszaszolgáltatásának igénye, melyet a példánkban kilenc egymás utáni napon, kilenc Miatyánk és kilenc Üdvözlégy elkántálása után olvastak rá a betegre:

„Szentháromság egy Istent kérem,
hogy az …-nek adja vissza husát, vérit,
tartsa meg elméjének tiszta értelmét,
távoztassa el tőle minden gonosz ellenséget!
Ámen."[101]

Ezek a birtoklási eszközök már egészen a kezdetektől megjelennek a keresztelő rítusokban is. Ez természetesen nem véletlen, hiszen a keresztelésnek mindenkor határozott exorcista vonásai voltak. A keresztelés szertartásának ördögűző motívumai a harmadik század közepéig követhetők vissza.[102] Már ekkor szerep jutott a böjtnek, a kézrátételnek, az arcba lehelésnek, a testnyílások lepecsételésének, a megkenésnek, a ráolvasásnak és a Sátán megtagadásának,[103] sőt alkalmanként a görög és zsidó eredetű ördögűző amulettek használatának.[104] A rítust 8–10 alkalommal ismételték, [105] amiképpen azt az előző példában is láthattuk.

Egyértelműen követhető, hogy az ókeresztyén hagyomány örökségével már a legrégebbi európai keresztelési liturgiákban is előkerülnek ugyanezek a gesztusok,[106] továbbítási potenciált kínálva a lokális népszokások fejlődéséhez.

A keresztelés exorcista jelentőségének hangsúlyozására érdemes megszemlélni egy példát azokból a ráolvasásokból, ahol konkrétan megkeresztelik a betegségdémont, így űzve ki azt a beteg testéből:

„Uram Jézus Krisztus, mondom a Te szent nevedbe:
Tök su, makk su, hályogsü, hetvenhétféle kögyetlen sü!
Körösztöllek tégödet a Jézus Krisztusnak.
Atyaisten + teremtsön, Fiúisten + gyűlöljön![107]
Egész tetemödbe sü, köszvény
Mög ne maradhasson!
Az ü szent vérivel,
halálával Mönnyei harangnak hangjával,
Szűz Margit asszony szüzességivel,
Körösztölő Szent János arany gyűrűjivel!
Amen!+"[108]

A keresztelés szerepe olyan határozott volt a betegségdémonokkal szemben folytatott harcban, hogy akár halál utáni formában is alkalmazták. Európa szerte élt a hiedelem, miszerint az év bizonyos időpontjaiban kereszteletlen gyermekek lelkei lélekcsapatokban vonulnak és keresztelőért sírnak. Ők maguk is megmentésre várnak, de egyfajta betegségdémonként, betegségeket és halált is hoznak. Ilyenkor az anyák, felismerve saját gyermekük lelkét, szimbolikus keresztelőt tartottak számukra, egyszerre segítve halott gyermekükön és megóvva családjukat a betegségektől.[109]

A fentiekből látható, hogy máig megtaláljuk a betegségdémonok és az ördögűzés nyomait a gyógyító népi ráolvasási gyakorlatokban, fenntartva a kapcsolatot a betegségdémonok bújtatott képzetével és azok egyházi modellekben való elűzési módszereivel, verbális és nonverbális formában egyaránt.[110]

A bújtatott előfordulások magyarázati bizonytalanságait csökkenti az a tény, hogy ritkán ugyan, de fellelhetünk közvetlen bizonyítékokat is, amelyek nemcsak egyértelművé teszik a jelenlét valódiságát, de a bennük található szövegstruktúrák segítséget nyújtanak a párhuzamok révén további bújtatott előfordulások leleplezésére.

A közvetlen bizonyítékok és specialitások

A bújtatott megjelenés mellett felleltem számos közvetlen bizonyítékot is, amelyek tisztán mutatják a betegségdémonok jelenlétét és azok egyházihoz hasonló elűzési módszereit. Példa erre a rákos daganat gyógyítására szolgáló alábbi szövegrészlet, amelyet közvetlenül Fene Asszonyhoz, a megszólított démonhoz intéztek:

„Elindula Krisztus Urunk Szent Jánossal,
érkezett a Fene Asszonyhoz, kitől szállást kért, adott szállást.
Csinált kőből való párnát, vasból való lepedőt."[111]

Ezek a szövegek azért bírnak különösen nagy értékkel, mert megteremtik a kapcsolatot az explicit és implicit megjelenési formák között, igazolva a bújtatott változatok besorolásának létjogosultságát.

Tekintettel arra, hogy az egyes betegségdémonok alapvetően a keresztyén ördög képébe olvadtak, a gyógyító szokásokban sokszor ebben a státuszban is „ragadtak". Az alábbi szövegrészlethez tartozó szertartásban a mágikus specialista szenteltvizet vesz a szájába, amiből egy keveset a kezére köp és háromszor végigsimít vele a beteg gyermeken, miközben ezt mondja: *„Atyának, Fiúnak, Szentlélek Istennek nevében, ördög,* űződj *el tőle."*[112]

Egyértelmű, hogy itt az archaikus betegségdémonok, valamint az egyszerűsítő ördögalak keveredik, és egyházias, de mindenképpen keresztyén séma alapján kerül kiűzésre. Az ördögalakban azonban a szó egyes számú mivolta miatt eldönthetetlen, hogy itt a Sátán, vagy az ördögökként is gyakran emlegetett démonok egyike a feltételezett betegség okozó. A szoros kapcsolat a gyakran előforduló, a Sátán rokonaira – tehát a démonokra – való ráolvasások kapcsán állapítható meg legkönnyebben, amint az az alábbi gyógyító szövegrészletben is látható:

„Térj meg, te Sátán,
hetvenhét fiaddal,
hetvenhét leányoddal,
hetvenhét unokáddal..."[113]

De még konkrétabban az alábbi, 18. századi, szívbetegség gyógyítására szolgáló szövegben vehető észre, hogy gyakran összemosódik az ördögök, a népi nyomó démonok, lidércek, valamint a Sátán képe:

„Hatalmas édes Úristen, igaz Isten, édes Úristen,
Kérlek téged, őrizz meg minden veszedelemtől;
kiváltképpen az ördögtől,
annak álnokságibul, veszedelmes kisértésitül, ártal-

masságától.
Kötöm az élő Istennek,
szent erejének,
szent hatalmának,
szent ujjabeli aranygyűrűjének,
pecsételje el ezt a gonosz Sátánt,
ezt a gonosz lidércet,
ezt a gonosz ördögöt,
aki ennek a szívét kínozza,
elméjét testben gyötri,
lelkében háborgatja."[114]

A pontos azonosítás, az összemosódás ellenére is fontos a specialisták számára, így a démoni háttér jelenlétének bizonyítéka az is, hogy a démon feletti hatalom gyakorlásának érdekében szeretnék annak helyes nevét kimondani, így a „biztonság kedvéért" különféle variációkban kántálják:

„Kik orbánc,
zöld orbánc,
feketi orbánc,
Minden moldu orbánc,
kilenc moldu orbánc,
igizett orbánc,
találász orbánc,
sonthányó orbánc..."[115]

De még az olyan esetekben is, amikor a démont már konkrétan megnevezik, gyakran kerül további biztosításra, hogy amennyiben a hiányos azonosításból kifolyólag, annak esetleg valamely alvariánsa a betegség oka, akkor is feltétlenül megszólításra kerüljön. Erre példa az alábbi, 1656-ból származó, tályogot okozó démon kiűzésére szolgáló szöveg:

„Fejér Tálé,
kék Tálé,
szederges Tálé,
piros Tálé,
zöld Tálé,
lány Tálé,
ijas-fias Tálé,
folyó Tálé,
mindenféle Tálé,
hetvenhétféle fájdalom adgyon lap fának,
lapfa adgyon szelemennek,
szelemen adjon szarufának,
szarufa adgyon lécznek,
lécz adgyon léczszegnek,
léczszeg adgyon somá-nak,
soma adgyon posnának,
posna adgyon szélnek
úr Isten az te szent parancsolatoddal
Boldog asszon az te szent igéddel
valahol Szél meg nem maradhat
íziben csontyában termő tetemiben
Nagy Péternek meg ne maradhasson ez hetvenhétféle Tálé
Szent Illés próféta fejszével vágta fúrójával fúrta
ezer angyalával megh oszlatta
oszlik romolik termő tetemiben meg ne maradhasson iziben csontyában termő tetemiben
meg ne maradhasson Nagy Péternek ez a hetvenhétféle fájdalom
íziben csontyában termő tetemeiben meg ne maradhasson sehol ez a hetvenhétféle Tálé
Amen."[116]

Az fentiekhez hasonló szövegfordulatok tehát azt a motívumot őrzik, melyben az exorcista a démon nevének használatával, sőt kikényszerítésével próbál felette hatalmat szerezni. Feltételezhető lenne, hogy ez az egyházi szokások átöröklődésének bizonyítéka, de úgy vélem, legalább ennyire valószínű, hogy a jelenség inkább a népi módszerek beszivárgásának jele, hiszen a gyakorlat alapvetően nem a keresztyén hagyomány része, hanem korábbi keleti szokásokat idéz.[117] Noha Jézus szolgálatában is láthatunk rá példát,[118] de a közhiedelemmel ellentétben, egy egyáltalán nem általános, sőt elszigetelt esetként jelenik meg az ördögűzései során, melynek magam sokkal inkább tulajdonítok egyszerű létszámdefiniáló, vagy akár aktuálpolitikai jelentőséget.

A konkrét megnevezéseken kívül vannak olyan körülmények, melyek említése önmagában elegendő bizonyítékként szolgál a démoni jelenlét feltételezésére. Az alábbi, gennyes kelést gyógyító szöveg különleges adalékkal szolgál – a keresztelés korábbi megfontolásain túl – a közvetlen bizonyítékok körében, hiszen a betegségdémon eredetét és az ugyanoda való visszakergetést is tartalmazza. Noha a démon neve nem hangzik el a szövegben, de ezek a szövegelemek egyértelműsítik a formula besorolhatóságát, így az esetet nem tekintem bújtatott előfordulásnak, ezért kapott helyet jelen fejezetben. További érdekesség, hogy a gyógyítás során, a szöveg kiegészítéseként fokhagymát dugtak a beteg fülébe és szénnel kereszteket rajzoltak a beteg testrészre. Amint a szövegben, úgy a cselekményben is keveredik tehát a népi mágia és az egyházi hagyomány:

„Pokolba eredj!
Én mögkörösztöllek téged,
mint Körösztölő Szent János
Jézust a Jordán vizébe.
Pokolbú jötté,
pokolba eredj!
E körösztény testön
hatalmat ne végy!
Lögyön belüled egy nagy semmi!
Múljon el a Napba!"[119]

Ahhoz, hogy a kapcsolatot megleljük a pokolba visszakergetett lények és a konkrét ördögűzési rituálék között, elsöprő erejű bizonyítéknak érzem, ha egymás mellé helyezzük a Sátán elűzésének és az orbánc (szentantaltüze) gyógyításának ráolvasását:

1. szöveg

„Elindul a nagy Sátán hetvenhét fiával
hetvenhét leányával, hetvenhét unokájával.
„Te nagy Sátán, menj be ennek a Marikának
a fején,
s menj ki a talpán,
s csontja-bontját hányjad,
s piros vérit igyad!
S térj meg, te sátán, hetvenhét fiaddal,
hetvenhét leányoddal,
hetvenhét unokáddal,
menj el kősziklába,
ott vannak tündérleányok,

s ott menjen be a fejükön,
s menjen ki a talpukon,
csontja-bontját hányja,
piros vérit igya,
s ezt a Marikát olyan tisztán hagyd,
mint az anyja szülte e világra,
boldogságos Szűz Mária hagyta."[120]

2. szöveg

„Szentantal elindult hetvenhét féle betegségivel,
megtalálkozott Annával,
belészállott a testibe,
szétszaggassa a csontját,
megigya a vérit,
megeszi a husát.
Térjél meg, szentantal,
menj el a kősziklára,
szállj be az oroszlányokba,
szaggasd szét a csontjikat,
idd meg a vériket,
edd meg a husikot,
s ne engedd,
hogy tovább szálljon Annára,
Annának a véribe!
Bocsáss meg,
Uram, Jézusom, nekik!"[121]

Mindezek után pedig tökéletesen láthatóvá válik, hogy az azonos formulákból gyakran csupán a démon konkrét megnevezése marad el. Így a szöveganyagokból akár egy teljes genetikai láncolat felépíthetővé válik, melyben a betegségdémonok eltűnése nyomon követhető és jelenlétük egyértelműen alátámasztható.

Végezetül, meg kell említenem egy speciális szövegterületet, amely kiemelkedik a korábbiak közül és egységességével külön kategóriát teremt, de amely véleményem szerint komoly félreértés tárgya, és épp a közvetlen bizonyítékok sorát sokszorozza meg.

Holdfohászok újraértelmezése

Az úgynevezett holdfohászok őrzik talán legizgalmasabb formában a betegségdémonok és a népi exorcizmus emlékeit, azok túlélésének és formálódásának különleges menedékeiként. Ezeknek a hiedelemszövegeknek a jellegzetessége, hogy az „Újhold, új király" kifejezést tartalmazzák vezető megszólításként. Ez a háromszavas marker olyannyira egyedi és tetszőleges körülmények közt felismerhető, hogy alkalmas egy egyszerű genealógiai természetű kapcsolati háló kimutatására is.

A holdfohászokról, mint a legismertebb ráolvasástípusról, általánosan elfogadott vélekedés, hogy a holdhoz közbenjáróként fordul, a természetszellem megszemélyesítésével, különféle kérések formájában, melyeknek egyik szegmense a betegségek testből való eltávolítása. A korábbiakhoz hasonlóan, ez a típus sem hazánkban keletkezett, származásának útja Dél- és Közép-Európa irányából ismerhető fel.[122]

Alaposan tanulmányozva a hittudomány oldaláról is a hiedelemkört, ki kell jelentenem, hogy nem tudok azonosulni a holdfohászokról alkotott általános elképzeléssel, miszerint az ilyen típusú ráolvasások a holdat, mint közbenjárót szólítják meg, tőle várva a kérések teljesítését. A magyarázat hátterében, úgy gondolom, mindenkor alapvetően néprajzi megfontolásokat vettek figyelembe a szerzők, de elmulasztották a mögöttes teológiai tartalom mérlegelését.

Ennek igazolására, az előbb említett szövegmarkert használom a genealógia szemléltetéséhez. Jól látható, hogy gyakran konkrétan megnevezik, hogy az új király maga Jézus:

1. „Újhold, új király,
Kisjézus született, örvendezzünk!"[123]
2. „Dicsértessék a Jézusnak szent neve,
újhold, új király!"[124]
3. „Újhold, új király,
nem imádok senki mást, csak az én jó Istenemet."[125]
4. „Dicsértessék a Jézus Krisztus.
Újhold, új király,
dicsőségös Szent Mihály,
nagyobb urat nem ismerek
az Úr Jézus Krisztusnál."[126]

Ezeket a szövegeket tekintve lehetetlen volna azt feltételezni, hogy az alábbihoz hasonló, további olyan ráolvasások, ahol ugyanez a formula vezeti be a könyörgést, de nem kerül bennük konkrétan definiálásra a kapcsolat Jézussal, immár a hold szellemének megszólítása lenne. Különösen abból kiindulva, hogy egy esetleges természetvallási háttértől való távolság, összevetve a szöveget felhasználók életét meghatározó keresztyén kontextussal, egyértelműen ellenpontozza ezt az elméletet. A tipikusan előforduló forma tehát, amely ekként, vélekedésem szerint, szintén Jézusról szól:

„Új hold, új király
vidd el az én nyavalyám!"[127]

Álláspontom megerősítésére, úgy vélem, logikus magyarázat is adható arra, hogy miért kapcsolódott össze az újhold motívuma, Jézusnak, az új királynak születésével. A lunáris naptár speciális dátumainak nagy jelentősége van a kettős természetű lények születési időpontjainak tekintetében. Mindemellett általánosan, az európai néphitben fennálló képzetek szerint, alternatív életlehetőségeket hordoz, ha újholdkor születik valaki. Ez, valamint a karácsony rendszerint az emberfarkasok, a gyógyítók és más különleges képességű hiedelemalakok születési ideje.[128] De ez emellett az átváltozás ideje is, amit farkasidőnek is neveznek.[129] Sok példát láthatunk a születés, sőt az újraszületés és például a váltott gyermek újraszülése tekintetében az újholdhoz kötött időpontra.[130]

Alátámasztja tehát a kapcsolatot Jézus kettős természetének, átváltozásának, inkarnációjának és különleges gyógyító mivoltának együttes fennállása, melyek a népi hiedelmekkel fonódva megteremtették az ezek körében élő személyek számára is a logikus magyarázatokat.

Úgy gondolom, mindezek alapján, hogy a párhuzam a teológiát tanult rétegből származhatott eredetileg, majd a népi hiedelmek immár nem tudatosan fejlesztették azt tovább. Ekképpen tehát, az egyik leggyakoribb ráolvasás típus hordozhatja legintenzívebben az egyházi, Jézus nevében történő exorcizmus hiedelemszövegekben való túlélésének bizonyítékát.

Összegzés

Vizsgálatom során sikerült nagy mennyiségben feltárnom a hazai népi narratív emlékezetben megbúvó betegségdémon megjelenéseket, valamint az azokhoz kapcsolódó exorcista szokásokat, egy speciális, hittudományi szemszögből. Eközben jól láthatóvá vált, hogy a népi formulák mélyén határozott teológia húzódik meg. Felismerhetővé lettek a szöveganyagok krisztológiai,[131] szótériológiai,[132] hamartiológiai,[133] valamint ekléziológiai[134] vonatkozásai. Élesen kirajzolódtak továbbá az egyházi gyakorlat nyomai a népi praxis cselekményein és szöveganyagain, tehát a kiöröklődés egyértelművé vált. Ugyanígy tettenérhető volt az alsópapság napi használatú szövegeiben a népszokások jelenléte, de nagyobb léptékben is, a nem keresztyén motívumok megjelenése az egyházi exorcizmus magasabb szintjén, tehát a befelé történő öröklődés is kétségtelenül valós működési folyamat. A vizsgálat során az is láthatóvá vált, hogy bár komoly teológiai tartalommal bírnak a népi módszerek, azok a hittudományi ismeretek hiányából adódóan jelentős teológiai torzulásokon mentek keresztül, majd ezeket a torzulásokat alkalmanként sikerrel szivárogtatták vissza az egyházba, a közvetlen papi vagy monasztikus rétegen keresztül. Végezetül megkíséreltem a holdfohász típusú ráolvasások néprajzi értelmezésének korrekcióját, az esetükben nélkülözhetetlen hittudományi szempontok figyelembevételével.

A kutatás zárultával megmaradt egy további vizsgálatra érdemes, nyitott kérdés, miszerint az egyén hitének szempontjából valójában hasznos-e vagy ártalmas a betegségek démoni lények képzetével való társítása. Márpedig ez ma is egy fontos kérdés, hiszen a hiedelmekkel terhelt kistelepülési gyülekezetek pásztorolásában, valamint karizmatikus közösségek kegyességében gyakorlati jelentősége van az állásfoglalásnak. Mindamellett, hogy ezekben az esetekben az eredményeim segítséget nyújthatnak az értelmezésben, én magam úgy gondolom, a betegségdémonok intenzív feltételezése a mindenható Isten jelentőségének csökkenéséhez, a félmechanikus exorcizmus pedig a saját jelentőség túlértékelődéséhez vezet a személyes hitéletben.

Meglátásom szerint, a legtartalmasabb iránymutató a témában Jób hozzáállása lehet számunkra, aki a betegségekben – nem foglalkozva azok sátáni közvetítésével – Isten akaratának szuverenitását látta és így fogalmazott: „Ha a jót elfogadtuk Istentől, a rosszat is el kell fogadnunk.”[135]

Csanádi Viktor

Irodalomjegyzék

Arboll, Troels Pank: A Newly Discovered Drawing of a Neo-Assyrian Demon in BAM 202 Connected to Psychological and Neurological Disorders, Le Journal des Médicines, 2019/33

Bácskay, András: The Natural and Supernatural Aspects of Fever in Mesopotamian Medical Texts in Bhayro, Siam, Rider, Catherine (szerk.): Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period, Leiden, Brill, 2017

Bálint Sándor: Boldogasszony vendégségében, Budapest, Veritas Könyvkiadó, 1944

Bárth Dániel: A hatékonyság és az erő kifejeződése a démonűzés kora újkori verbális eszköztárában, Praeconia, 10, 2015/2

Bárth Dániel: A zombori ördögűző. Egy 18. századi ferences mentalitása, Budapest, Balassi Kiadó, 2016

Bárth Dániel: Katolikus felvilágosodás és népi kultúra a 18. századi Magyarországon in Hermann István (szerk.): Padányi Biró Márton emlékezete, Veszprém, A Magyar Nemzeti Levéltár Veszprém Megyei Levéltára, 2014

Beck, Susanne: Exorcism, Illness and Demons. in an Ancient Near Eastern Context, Sidestone Press, Leiden, 2018

Békési Imre: Bábakeresztség. Népi szövegek Szeged környékéről. Válogatás Polner Zoltán gyűjtéséből, Szeged, Juhász Gyula Tudományegyetem, 1996

Bhayro, Siam, Rider, Catherine: Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period, Leiden, Brill, 2017

Bonzol, Judith: The Medical Diagnosis of Demonic Possession in an Early Modern English Community, Parergon 26/1 (2009)

Bosnyák Sándor: Mit láték álmomban. Népi álomfejtés és hiedelemtörténetek, Budapest, L'Harmattan, 2003

Buda József: A betegápolás története és szemelvénygyűjtemény a betegápolás történetének irodalmából, Pécs, Pécsi Orvostudományi Egyetem, 1994

Claret, Bernd J.: Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien, 1997

Cyrus, Cynthia: Five Strategies in Sixteenth-Century Tertiaries' Prayers Against Pestilence, Academia Letters, 2021/04

Dekker, P.A.: Epilepsy. A manual for Medical and Clinical Officers In Africa, World Health Organization, Geneva, 2002

Di Nola, Alfonso Maria: Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichita ai nostri giorni, Roma, Newton Compton Editori, 1988

Diószegi Vilmos: Embergyógyítás a moldvai székelyeknél, Néprajzi Közlemények, 1960/5

Dobos András: Szentségtan. A szentségek teológiája keleten és nyugaton, Nyíregyháza, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2012

Dömötör Tekla: Emberi váladékok szócikk in Paládi–Kovács Attila (szerk.): Folklór 3., Népszokás, Néphit, Népi Vallásosság, Magyar néprajz nyolc kötetben, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988.

Eckart, Wolfgang U.: Byzanz. Hüter des Wissens in Könneker Carsten (szerk.): Medizin im Mittelalter. Zwischen Erfahrungswissen, Magie und Religion, Heidelberg, Spektrum der Wissenschaft Verlagsgesellschaft, 2019

Erdélyi Zsuzsanna: Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok, Budapest, Magvető Kiadó, 1976

Fletcher, William: The Works of Lactantius, 1871, elérés: 2023.01.17., https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf07.iii.i.html, De ira dei. 13, 19 = Us.

Franz, Adolph: Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter, 1, Freiburg, Breisgau, 1909

Fröhlich, Ida: Demons and Illness in Second Temple Judaism: Theory and Practice in Bhayro, Siam, Rider, Catherine (szerk.): Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period, Leiden, Brill, 2017

Gub Jenő: Természetismeret és néphagyomány a székely Sóvidéken, Székelyudvarhely, Erdélyi Gondolat Könyvkiadó, 2003

Haag, Herbert: Der Teufel im Judentum und Christentum, Saeculum 34/3–4, Tübingen, 1983

Hermanni, Friedrich: Das Bose und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung. Kaiser–Gutersloher Verlagshaus, Gutersloh, 2002

Hippolütosz, Római: Traditio Apostolica, https://www.gutenberg.org/files/61614/61614-h/61614-h.htm, letöltés: 2023.01.17.

Kákosy László: Egyiptomi és antik csillaghit, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978

Kálmány Lajos: Ráolvasók, Etnographia, 1891/2

Kandra Kabos: Magyar mythologia, Eger, Beznák Gyula könyvkereskedő bizománya, 1897

Kieckhefer, Richard: Magic in the Middle Ages, Cambridge, Cambridge University Press, 1991

Kittredge, George Lyman: Witchcraft in Old and New England, New York, Russell & Russell, 1956

Komáromy Andor: Magyarországi boszorkányperek oklevéltára, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1910

Kotansky, Roy: Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, 1, New York, Springer, 1994

KOVÁCS Endre: Doroszló hiedelemvilága, Újvidék, Forum Könyvkiadó, 1982
LURKER, Manfred: Routledge Dictionary of Gods, Goddesses, Devils & Demons, London, Routledge, 2005
PÓCS Éva: „Kősziklák hasadnak". Csodák és lehetetlenségek a mágikus költészetben in PÓCS Éva (szerk.): A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet-Európában, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018
PÓCS Éva: A gyógyító szituáció megszemélyesítése – „holdfohászok", in VARGYAS Lajos (szerk.): Magyar néprajz V. (Folklór 1.). Magyar népköltészet, Budapest, Akadémia Kiadó, 1988, http://mek.niif.hu/02100/02152/html/05/206.html, letöltés: 2023.01.17.
PÓCS Éva: Az isteni megszállottság motívumai az archaikus népi imádságokban és ráolvasásokban in PÓCS Éva (szerk.): A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet-Európában, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018
PÓCS Éva: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben in PÓCS Éva (szerk.): A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet-Európában, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018
PÓCS Éva: Démoni megszállottság, mora, moroi, lidérc, nyomó és incubus démonok in VARGYAS Gábor: Népi kultúra – Népi társadalom. Az MTA Néprajzi Kutatóintézet Évkönyve, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2003
PÓCS Éva: Hiedelemszövegek. A magyar folklór szövegvilága 1., Budapest, Balassi Kiadó, 2012
PÓCS Éva: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2002
PÓCS Éva: Magyar ráolvasások II., Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, 1985
PÓCS Éva: Megszálló halottak – halotti megszállottság in PÓCS Éva (szerk.): Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben, Budapest, Balassi Kiadó, 2018
PÓCS Éva: Megszálló halottak, halotti megszállottság in PÓCS Éva (szerk.): A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet-Európában, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018
PÓCS Éva: Megszállottság in KŐSZEGI Péter (szerk.): Magyar művelődéstörténeti lexikon 7, Budapest, Balassi Kiadó, 2007
PÓCS Éva: Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek, néhány közép-kelet-európai példa in PÓCS Éva (szerk.): Népi Kultúra – Népi Társadalom, Ethno-Lore – Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2003
PÓCS Éva: Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás" in PÓCS Éva (szerk.): A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet-Európában, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018
PÓCS Éva: Újholddal kapcsolatos ráolvasások in SZABÓ László, GULYÁS Éva, CSALOG Zsolt (szerk.): Szolnok (Jász-Nagykun-Szolnok) megye néprajzi atlasza, Szolnok, Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága, 2001
POLNER Zoltán: Isten zsámolyánál. Népi vallásos költészet, Szeged, Bába és Társai, 2000
RODEWYK, Adolf: Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum, Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, 1963
SALAMON Anikó: Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák, Budapest, Helikon Kiadó, 1987
SCRIBNER, Robert W.: Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany, London, Hambledon Press, 1987
SLUHOVSKY, Mose: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism, Chicago, University of Chicago Press, 2007
STEMPLINGER, Eduard: Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen, Leipzig, 1922
SZULOVSZKY János: Lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése?, Ethnographia, 125, 2014/2
TAKÁCS György: Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasások, Budapest, Szent István Társulat, 2001
THEISSEN, Gerd: Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái. Az őskereszténység pszichológiája, Kálvin kiadó, Budapest, 2008
TÓTH Anna Judit: Népi vallásosság a késő ókorban in TÓTH Endre, VIDA Tivadar, TAKÁCS Imre (szerk.): Szent Márton és Pannónia. Kereszténység a római világ határán, Pannonhalma, Apátsági Múzeum, 2016
ZSILÁK Mária: Betegségek okozói. Mítikus lények, betegség démonok. Adatok a magyarországi szlovákok hiedelmeihez és népi orvoslásához in BARNA Gábor (szerk.): Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből. Köszöntő kötet Grynaeus Tamás 70. születésnapjára, Szeged, Szegedi Tudományegyetem – Néprajzi Tanszék, 2002

JEGYZETEK

1 védelmező természetű **2** kiűző jellegű **3** Judith Bonzol: The Medical Diagnosis of Demonic Possession in an Early Modern English Community, Parergon 26/1 (2009), 115–140. **4** Pócs Éva: Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek, néhány közép-kelet-európai példa in Pócs Éva (szerk.): Népi Kultúra – Népi Társadalom, Ethno-Lore – Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2003, 245. **5** Pócs Éva: Megszálló halottak – halotti megszállottság in Pócs Éva (szerk.): Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben, Budapest, Balassi Kiadó, 2018, 120. vö. Pócs: Megszállottságjelenségek, 84.vö. Pócs Éva: Megszállottság in Kőszegi Péter (szerk.): Magyar művelődéstörténeti lexikon 7, Budapest, Balassi Kiadó, 2007, 358–359. vö. Bárth Dániel: A hatékonyság és az erő kifejeződése a démonűzés kora újkori verbális eszköztárában, Praeconia, 10, 2015/2, 63. **6** Bárth Dániel: Katolikus felvilágosodás és népi kultúra a 18. századi Magyarországon in Hermann István (szerk.): Padányi Biró Márton emlékezete, Veszprém, A Magyar Nemzeti Levéltár Veszprém Megyei Levéltára, 2014, 39. **7** George Lyman Kittredge: Witchcraft in Old and New England, New York, Russell & Russell, 1956, 334. valamint Szulovszky János: Lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése?, Ethnographia, 125, 2014/2, 161–162. Reflexiók Szulovszky János közlésére:

- Pócs Éva: Válasz Szulovszky Jánosnak
- Klaniczay Gábor: Vita Szulovszky János cikkével
- Vargyas Gábor: Megjegyzések Szulovszky János „Lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése" című írásához
- Mohay Tamás: Megérteni, megmagyarázni, tudni, hinni: megjegyzések Szulovszky János dolgozatához
- Szulovszky János: Válasz – dióhéjban
- Pócs Éva, Klaniczay Gábor, Vargyas Gábor és Mohay Tamás hozzászólása margójára
- Hesz Ágnes: A vallás, az antropológia és az antropológusok

Az írásokat összefoglalva az Ethnographia folyóirat közölte le a 125. évfolyam 2. számában, 2014-ben, a 161–233-ig terjedő oldalakon. **8** Adolph Franz: Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter, 1, Freiburg, Breisgau, 1909, 641–642. **9** Pócs Éva: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2002, 108. **10** Franz: Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter, 2, 432–434. **11** Manfred Lurker: Routledge Dictionary of Gods, Goddesses, Devils & Demons, London, Routledge, 2005, 56. **12** Uo. 20. **13** Uo. 47. **14** Uo. 60. **15** Pócs Éva: „Kősziklák hasadnak". Csodák és lehetetlenségek a mágikus költészetben in Pócs Éva (szerk.): A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet-Európában, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018, 580. **16** Lurker: Routledge Dictionary, 106. **17** Uo. 139. **18** Uo. 149. **19** Uo. 184. **20** Uo. 205. **21** Uo. 4. **22** Pócs Éva: Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás" in Pócs Éva (szerk.): A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet-Európában, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018, 14 **23** Susanne Beck: Exorcism, Illness and Demons. in an Ancient Near Eastern Context, Sidestone Press, Leiden, 2018, 7. **24** Gerd Theißen: Az őskeresztény élményvilága és magatartásformái. Az őskeresztény pszichológiája, Kálvin kiadó, Budapest, 2008, 251. **25** William Fletcher: The Works of Lactantius, 1871, elérés: 2023.01.17., https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf07.iii.i.html, De ira dei. 13, 19 = Us. 374. **26** Friedrich Hermanni: Das Bose und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung. Kaiser–Gutersloher Verlagshaus, Gutersloh, 2002, 240–245. **27** Theißen: Az őskeresztény élményvilága és magatartásformái, 252. **28** Uo. 256. **29** Herbert Haag: Der Teufel im Judentum und Christentum, Saeculum 34/3-4, Tübingen, 1983, 248–256. **30** Bernd J. Claret:

Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien, 1997., 110. [31] Uo. 113. [32] Pócs Éva: Démoni megszállottság, mora, moroi, lidérc, nyomó és incubus démonok in Vargyas Gábor: Népi kultúra – Népi társadalom. Az MTA Néprajzi Kutatóintézet Évkönyve, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2003, 251 [33] Beck: Exorcism, Illness and Demons, 127. [34] „Történt egy napon, hogy az istenfiak megjelentek, és megálltak az ÚR előtt. Velük együtt megjelent a Sátán is, és megállt az ÚR előtt. Az ÚR megkérdezte a Sátánt: Honnan jössz? A Sátán ezt felelte az ÚRnak: A földön barangoltam, ott jártam-keltem. Erre ezt mondta az ÚR a Sátánnak: Észrevetted-e szolgámat, Jóbot? Nincs hozzá fogható a földön. Feddhetetlen és becsületes ember, féli az Istent, és kerüli a rosszat. Még most is kitartóan feddhetetlen, bár felingereltél ellene, hogy ok nélkül tönkretegyem. A Sátán azonban így válaszolt az ÚRnak: Bőrért bőrt ad az ember, de az életéért mindent odaad! Nyújtsd csak ki a kezed, és tedd rá csontjaira meg a húsára, majd káromol még téged! Az ÚR ezt felelte a Sátánnak: A kezedbe adom, csak az életét kíméld meg! A Sátán eltávozott az ÚR színe elől, és megverte Jóbot rosszindulatú fekélyekkel tetőtől talpig."(Jób 2,1–7) [35] „És valahányszor Istennek az a szelleme megszállta Sault, fogta Dávid a lantot, és játszott rajta valamit. Saul ilyenkor megkönnyebbült, jobban lett, a gonosz szellem pedig eltávozott tőle." (1Sám 16,23) [36] Ida Fröhlich: Demons and Illness in Second Temple Judaism: Theory and Practice in Siam Bhayro, Catherine Rider (szerk.): Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period, Leiden, Brill, 2017, 81–82 [37] Siam Bhayro, Catherine Rider: Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period, Leiden, Brill, 2017, 96. [38] Buda József: A betegápolás története és szemelvénygyűjtemény a betegápolás történetének irodalmából, Pécs, Pécsi Orvostudományi Egyetem, 1994. [39] András Bácskay: The Natural and Supernatural Aspects of Fever in Mesopotamian Medical Texts in Siam Bhayro, Catherine Rider (szerk.): Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period, Leiden, Brill, 2017, 49–50. [40] András Bácskay: The Natural and Supernatural Aspects of Fever, 52. [41] Uo. 39–41. [42] „És ekkor egy ember így kiáltott a sokaságból: Mester, kérlek, tekints a fiamra, mert ő az én egyetlenem. Időnként valami lélek ragadja meg, és hirtelen kiáltozni kezd, úgy rázza őt, hogy habzik a szája, és nehezen távozik tőle, miután meggyötörte. Megkértem tanítványaidat, hogy űzzék ki, de nem tudták. Jézus így szólt: Ó, hitetlen és elfajult nemzedék, meddig leszek még veletek, és meddig szenvedlek még titeket? Vezesd ide a fiadat! Még feléje tartott a fiú, amikor leteperte az ördög és megrázta. Jézus azonban ráparancsolt a tisztátalan lélekre, meggyógyította a gyermeket, és visszaadta az apjának." (Lk 9,38–42) [43] Troels Pank Arbøll: A Newly Discovered Drawing of a Neo-Assyrian Demon in BAM 202 Connected to Psychological and Neurological Disorders, Le Journal des Médicines, 2019/33, 10–13. [44] P.A. Dekker: Epilepsy. A manual for Medical and Clinical Officers In Africa, World Health Organization, Geneva, 2002, 85–86. [45] Pócs: Natura és kultúra, 20. [46] Pócs Éva: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben in Pócs Éva (szerk.): A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet-Európában, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018, 298. [47] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, 112. [48] Uo. 29. [49] Uo. 138–139. [50] Uo. 167. [51] Pócs: Démoni megszállottság, mora, moroi, lidérc, nyomó és incubus démonok, 247. [52] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, 32–35. [53] Uo. 42. [54] Cynthia Cyrus: Five Strategies in Sixteenth-Century Tertiaries' Prayers Against Pestilence, Academia Letters, 2021/04, 4. [55] Mose Sluhovsky: Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism, Chicago, University of Chicago Press, 2007, 35. [56] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, 162. [57] Uo. 145. [58] Pócs: Démoni megszállottság, mora, moroi, lidérc, nyomó és incubus démonok, 252. [59] Uo, 254. [60] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, 108. [61] Pócs: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben, 334. [62] Tóth Anna Judit: Népi vallásosság a késő ókorban in Tóth Endre, Vida Tivadar, Takács Imre (szerk.): Szent Márton és Pannónia. Kereszténység a római világ határán, Pannonhalma, Apátsági Múzeum, 2016, 43. [63] Robert W. Scribner: Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany, London, Hambledon Press, 1987, 45. [64] Lásd például a balázsolás, részletesen kifejtve [65] Franz: Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter, 2, 429. [66] Bálint Sándor: Boldogasszony vendégségében, Budapest, Veritas Könyvkiadó, 1944, 119–128. [67] Uo., 121. [68] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, 202. [69] Alfonso Maria Di Nola: Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichita ai nostri giorni, Roma, Newton Compton Editori, 1988, 345–349. [70] Pócs Éva: Magyar ráolvasások II., Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, 1985, 367. [71] Uo, 424. [72] Uo. 350. [73] Wolfgang U. Eckart: Byzanz. Hüter des Wissens in Carsten Könneker (szerk.): Medizin im Mittelalter. Zwischen Erfahrungswissen, Magie und Religion, Heidelberg, Spektrum der Wissenschaft Verlagsgesellschaft, 2019, 22. [74] Richard Kieckhefer: Magic in the Middle Ages, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 69–75. [75] Adolf Rodewyk: Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum, Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, 1963, 67. [76] Pócs: Démoni megszállottság, mora, moroi, lidérc, nyomó és incubus démonok, 239. [77] Pócs Éva: Hiedelemszövegek. A magyar folklór szövegvilága 1., Budapest, Balassi Kiadó, 2012, 249. [78] Uo. 249. [79] Eduard Stemplinger: Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen, Leipzig, 1922, 20. [80] Pócs: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben, 300. valamint Pócs Éva: Az isteni megszállottság motívumai az archaikus népi imádságokban és ráolvasásokban in Pócs Éva (szerk.): A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet-Európában, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018, 387. [81] Zsilák Mária: Betegségek okozói. Mítikus lények, betegség démonok. Adatok a magyarországi szlovákok hiedelmeihez és népi orvoslásához in Barna Gábor (szerk.): Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből. Köszöntő kötet Grynaeus Tamás 70. születésnapjára, Szeged, Szegedi Tudományegyetem – Néprajzi Tanszék, 2002, 127. [82] Uo. 129. [83] Pócs: Démoni megszállottság, mora, moroi, lidérc, nyomó és incubus démonok, 228. [84] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, 132. [85] Kandra Kabos: Magyar mythologia, Eger, Beznák Gyula könyvkereskedő bizománya, 1897, 302. [86] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, 99. [87] Pócs Éva: Megszálló halottak, halotti megszállottság in Pócs Éva (szerk.): A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet-Európában, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018, 253. [88] Pócs: Az isteni megszállottság motívumai az archaikus népi imádságokban és ráolvasásokban, 388. [89] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, 116. [90] Erdélyi Zsuzsanna: Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok, Budapest, Magvető Kiadó, 1976, 155. [91] Pócs: Démoni megszállottság, mora, moroi, lidérc, nyomó és incubus démonok, 247. [92] Takács György: Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasások, Budapest, Szent István Társulat, 2001, 454. [93] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, 115. [94] Kákosy László: Egyiptomi és antik csillaghit, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978, 49. [95] Bárth Dániel: A zombori ördögűző. Egy 18. századi ferences mentalitása, Budapest, Balassi Kiadó, 2016, 73. [96] Pócs: Az isteni megszállottság motívumai az archaikus népi imádságokban és ráolvasásokban, 388. [97] Pócs: „Kősziklák hasadnak", 572. [98] Pócs: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben, 324. [99] Gub Jenő: Természetismeret és néphagyomány a székely Sóvidéken, Székelyudvarhely, Erdélyi Gondolat Könyvkiadó, 2003, 41. [100] A köpés néphit béli szerepéről lásd Dömötör Tekla: Emberi váladékok szócikk in Paládi-Kovács Attila (szerk.): Folklór 3., Népszokás, Néphit, Népi Vallásosság, Magyar néprajz nyolc kötetben, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988. [101] Kovács Endre: Doroszló hiedelemvilága, Újvidék, Forum Könyvkiadó, 1982, 201. [102] Franz: Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter, 1, 15. [103] Római Hippolütosz: Traditio Apostolica, https://www.gutenberg.org/files/61614/61614-h/61614-h.htm, letöltés: 2023.01.17., 20. [104] Roy Kotansky: Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, 1, New York, Springer, 1994, 174–180. [105] Dobos András: Szentségtan. A szentségek teológiája keleten és nyugaton, Nyíregyháza, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2012, 39. [106] Dömötör: Emberi váladékok szócikk [107] A „+" jel a keresztvetés pillanatát jelöli [108] Kálmány Lajos: Ráolvasók, Etnographia, 1891/2, 35. [109] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, 43. [110] Pócs: Démoni megszállottság, mora, moroi, lidérc, nyomó és incubus démonok, 241. [111] Kandra: Magyar mythologia, 195. [112] Pócs: Magyar ráolvasások II, 525. [113] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa

határán, 114. [114] Komáromy Andor: Magyarországi boszorkányperek oklevéltára, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1910, 483. [115] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, 113–114. [116] Pócs: Magyar ráolvasások II, 354. [117] Pócs: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, 113. [118] „És megkérdezte tőle: Mi a neved? Az így felelt: Légió a nevem, mert sokan vagyunk." (Mk 5,9) [119] Békési Imre: Bábakeresztség. Népi szövegek Szeged környékéről. Válogatás Polner Zoltán gyűjtéséből, Szeged, Juhász Gyula Tudományegyetem, 1996, 28. [120] Diószegi Vilmos: Embergyógyítás a moldvai székelyeknél, Néprajzi Közlemények, 1960/5, 85. [121] Takács: Aranykertbe' aranyfa, 430–431. [122] Pócs Éva: A gyógyító szituáció megszemélyesítése – „holdfohászok", in Vargyas Lajos (szerk.): Magyar néprajz V. (Folklór 1.). Magyar népköltészet, Budapest, Akadémia Kiadó, 1988, 645. http://mek.niif.hu/02100/02152/html/05/206.html, letöltés: 2023.01.17. [123] Pócs Éva: Újholddal kapcsolatos ráolvasások in Szabó László, Gulyás Éva, Csalog Zsolt (szerk.): Szolnok (Jász-Nagykun-Szolnok) megye néprajzi atlasza, Szolnok, Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága, 2001, 140. [124] Salamon Anikó: Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák, Budapest, Helikon Kiadó, 1987, 208. [125] Bosnyák Sándor: Mit láték álmomban. Népi álomfejtés és hiedelemtörténetek, Budapest, L'Harmattan, 2003, 156. [126] Polner Zoltán: Isten zsámolyánál. Népi vallásos költészet, Szeged, Bába és Társai, 2000, 44. [127] Pócs: Magyar ráolvasások I, 228. [128] Pócs: Natura és kultúra, 32. [129] Uo. 13. [130] Uo. 38–41. [131] Pl. „Én nem vagyok megvigasztalója, Hanem a Vigasztaló Szentlélek Ur Isten legyen megvigasztalója, Én keresztet vetek ellenetek. Azért én az öt ujjammal, Krisztus Jézus erejével…" [132] Pl. „E kórösztény testön hatalmat ne végy! Lögyön belüled egy nagy semmi!" [133] Pl. „Én, bünös szájamból szólok: Tiltalak tégedet hetvenhétféle indulatok és eredetek és fájdalmak…" [134] Pl. „…és feje az áldott Úr Jézus Krisztus megfelelő képiben…" [135] Jób 2,10b

Teológiai tényből gyűlöletkeltés?

Veszélyes dolog manapság a véleménynyilvánítás. Ha nem vigyázunk könnyen a vádlottak padján találhatjuk magunkat. De van-e értelme folyton a hátunk mögé nézni és azon gondolkodni, ki hogyan forgathatná ki szávainkat? Beszélhetünk-e szólásszabadságról egy olyan világban, ahol kötéltáncot járunk az aktuális társadalmi elvárások és önmagunk felvállalása között? A cikk apropóját Päivi Räsänen, finn ex-belügyminiszter pere szolgáltatta. A finn ügyészség Räsänent a Biblia tanításairól szóló közösségi médiában megjelent nyilatkozatai és gondolatai alapján az LMBTQ+ közösség elleni gyűlöletbeszéddel és csoport elleni felbujtással vádolta. A tanulmány sorba veszi a Räsänen által kinyilatkoztatott tartalmakat, amelyekkel párhuzamban bemutatásra kerül a kánonjog és protestáns egyház témába vágó tanítása. A tanulmány a krisztusi értékek méltatása mellett és a finn jogászok és a finn evangélikus közösség állásfoglalásán túl kitekintést kíván nyújtani a gyűlöletbeszéd és felbujtás büntetőjogi kategóriájának tartalmi követelményeiről azzal az elvi éllel, hogy felhívja az önkritika nélküli világ figyelmét: nem lehet a büntetőjogi eszközöket öncélúan alkalmazni. A cikk másik célja, hogy teológiai alapon bizonyítsa, miért nem beszélhetünk azonos neműek közötti házasságról.

Deliverance is a dangerous thing nowadays. If we are not careful enough, we can easily end up on the bench of the accused. But is it worth turning back all the time and thinking who can misinterpret our words. Can we talk about freedom of speech in a world where we are forced to balance between social expectations and our self-identity? The reason for this article is the case of the former Finnish Home Secretary, Päivi Räsänen. She was accused of hate speech and incitement against LMBTQ community based on her tweets and contents that contain Bible quotes. The article discusses all the contents made by Päivi Räsänen. In a paralel way the canon law and protestant teology statements are also discussed, reflecting to Päivi Räsänen's tweets and studies. Beside appreciating Christian values and presenting the point of view of the Finnish jurist community and Finnish Evangelical community, this study wants to explain in what circumstances we can talk of a hate speech and incitement. The purpose of this study is to call the attention of the world that has no self criticism to the fact that penalty law cannot be used for its own sake.The other purpose of the article is to show that based on Christian teology we cannot speak of same sex marriages.

Päivi Räsänen, finn ex belügyminiszter pere, mely szerint több alkalommal gyűlöletbeszéddel bujtogatott az LMBTQ+ (lsd.: Seta) közösség ellen. Räsänen a fentiek okán 3 rendbeli felbujtás vádja miatt kényszerült a bíróság színe elé. Az egyik vád Räsänennek Ruben Stiller rádióműsorában, 2019 decemberében elhangzott nyilatkozataira vonatkozott. A műsor témája az volt, hogy "Mit gondolt Jézus a melegekről?" A másik vád egy Twitter bejegyzés kapcsán érte, melyben a kereszténydemokrata párt elnöke megkérdezte a 2019-ben a Helsinki Pride hivatalos partnerévé avanzsált Finn Evangélikus-Lutheránus Egyháztól, hogy „Hogyan illeszkedik az egyház tanítása és a Biblia egy olyan elképzeléshez, amelyben a szégyen és a bűn a büszkeség forrása?". A tweet célja az volt, hogy bírálja az evangélikus egyház részvételét a Pride eseményen. Räsänen a tweethez csatolt egy fotót a Rómaiakhoz írt levél négy verséről, amelyben Pál apostol a homoszexuális tevékenységet a szégyennel társítja. Räsänen később azt nyilatkozta, hogy a tweet megírása előtt aggódott az evangélikus egyház állapota miatt. Véleménye szerint egyértelmű ellentmondás volt az egyház tevékenysége és a Biblia tanítása között. Írásában intést intézett az Egyház felé, melyben a toleráns viselkedés és a „bűnös viselkedés" támo-

gatása közötti különbségre és a Biblia által bűnösnek tartott magatartások legalizálásának hibájára kívánta felhívni a figyelmet. A harmadik feljelentés pedig Räsänennek Yökylä Maria Veitola műsorában elhangzottakra vonatkozott, ahol állítólag perverziónak nevezte a homoszexualitást. A harmadik vád alapja a 2004-ben megjelent „Férfinak és nőnek alkotta őket, a homoszexuális kapcsolatok megkérdőjelezik a keresztény emberfelfogást" (eredeti címen: Male and female he created them. Homosexual relationships challenge the Christian concept of humanity) című oktatási anyag volt, melyet Räsänen írt.

Räsänen ebben azt mondja, hogy a Biblia iránymutatása egyértelmű a homoszexualitással kapcsolatban. A homoszexualitás – álláspontja szerint – egyértelműen ellentétes az Isten által teremtett szexualitással, amely nem csak az Ószövetségben, de az Újszövetségben is megfogható. Ugyanakkor azt is megfogalmazza, hogy az ő keresztény értékei a szeretet és a tolerancia, nem az ítélkezés azok felett, akik homoszexuális kapcsolatban élnek. Mindenki fejében van egy Istenkép ami számára üdvös, és egészen addig a pontig, amíg nem szorul az ember Istenre, a valódira, ezek a „magunk-által készített istenek" hűen szolgálják saját nézeteinket a világról. Räsänen hívő emberként az egyetlen, Isten akaratát tükröző irat valódiságát teszi mérlegre: ha nem hiszi el, hogy a Biblia hűen tükrözi Isten minden szándékát és intelmét, hogy hihetne el bármit is, amit a Biblia tartalmaz? Az én olvasatomban ez annyit tesz, hogy egy szent szövegből nem mazsolázgathat a hívő kedvére, mit fogad el és mit nem. Ha ezt elfogadjuk igazságnak, akkor a fentiekből és a perekből következik a kérdés; tiszteljük-e egy vallás- és szólásszabadságot hirdetett világban a másik ember hitét, annak alapvetésül szolgáló szent szövegeit, illetve ítélkezhetünk-e afelett, hogy egy hívő hangot ad hitének? Ha az olvasó számára a mondat első felére igen a válasz, úgy remélem a második felére nem. Päivi Maria Räsänent, az orvost, a Finn Köztársaság volt belügyminiszterét, a Keresztény-demokrata Párt elnökét hite által tanítottak kinyilatkoztatása miatt 2021-ben három rendbeli felbujtás vádjával a finn Legfelsőbb Ügyészség büntetőperbe vonta.

Olyan világban élünk, ahol az aktuális társadalmi trendeknek megfelelő csoportok önjelölt harcosai becsukott szemmel, a szabadságjogok kétélű kardjával hadonásznak és vak buzgalmukban támadnak bármerre, ahol ellenséget sejtenek. Azonban jelen gondolatokat tolmácsoló írásnak nem célja ítélkezni vagy jó-rossz kontextusban minősíteni bárkit. Két feladat került csupán kitűzésre: elgondolkodtatni azon, hogy amit nekem szabad, azt másnak is lehet-e, valamint, hogy tisztázásra kerüljön a keresztény hit szerinti házasság fogalom nem egyenlő a laikusok által házasságnak hitt közigazgatási döntéssel. Remélem, hogy az írás végére bizonyításra kerül azon fájdalmas tény, mely szerint a keresztény házasság intézménye Isteni kinyilatkoztatás alapján (valamint dogmatikailag) lehetetlen, hogy az azonos neműek között megkötthethessen.

Mindenekelőtt előre venném magát a házasságot s annak kérdését, hogy mit is jelent ez valójában. Már Modestinus így írt a Digestában a házasságról; „Nuptiae sunt coniuncio maris et faminae est consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio". Ez a meghatározás lesz az alapja a későbbi, Justinianus-féle klasszikus definíciónak (Iustinianus úgy gondolta, hogy a házasság a férfiúnak és nőnek osztatlan életközössége), melyet az egyházjogászok a későbbiekben teljesen átvettek: a házasság a férfi és a nő egyesülése megoszthatatlan, kizárólagos és teljes életközössége. Kecskés úgy gondolja a „monogámia alkotmányának a magna chartája ez a meghatározás, melynek a kereszténység szerzett teljes mértékben érvényt. Az egyházatyák közül Augustinus fejti ki a legmélyebben a keresztény házasság etikai alapjait. Augustinus három érték (bonum) integrációjának tartja a házasságot, melyek a hűség, a gyermek és a szentség. A hűség kizárja a házasságon kívüli viszonyt; a gyermek a házasság gyümölcse, kit a szülők kötelesek szeretettel gondozni, vallásosan nevelni; végül a szentségi jelleg felbonthatatlanná teszi a házasságot s analógiáját adja annak az egységnek, melyben Krisztus él misztikus jegyesével: az Egyházzal."

A későbbi korok keresztény etikái ragaszkodnak az alapokhoz, azonban tovább mélyítik és árnyalják a házasság mögötti gondolatvilágot. Aquinói Szent Tamás szerint a házasság fő oka az akarat, feltétele pedig a beleegyezés. A Régi Codex alapján a házasság a beleegyezéssel jött létre. A beleegyezés az akarat aktusa (actus voluntatis); a beleegyezés tárgya: a gyermeknemzés aktusához való örök és kizárólagos jog a testen (ius in corpus perpetuum et exclusivum ad actus ad prolis generationem).

Fentiekre tekintettel megállapíthatjuk, hogy a római katolikus alapokon nyugvó kultúra házasság fogalmának visszatérő eleme a férfi és nő akarategyezségén alapuló eggyé válás, melynek célja a gyermeknemzés.

A jelenleg hatályos 1983-as Codex Iuris Canonici 1055. kánonja szerint, a házassági szövetséget, amelyben a férfi és a nő az egész élet olyan közösségét hozza létre egymással, amely természeténél fogva a házasfelek javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul, Krisztus Urunk a megkereszteltek között a szentség rangjára emelte. Következtetésképpen, egy hívő számára a házasság fogalmának alaki elemei továbbra is a férfi, a nő és a gyermeknemzés. Ha a követelőző alaki elemekből (vagy illően hivatkozva rájuk a házasság lényegi elemei – elementum essentiale) egy is hiányzik, akkor nem jöhet létre házasság. Természetesen ez ember alkotta szabály, és a protestáns felekezetek tagjait semmilyen módon nem köti. Akkor miért is fontos ismerni a katolikus felfogást? Mert ebből nőtte ki magát a reformáció és szükségképpen reflektál, így-vagy úgy a római katolicizmusra. A reformáció két ikonikus alakja, Luther és Kálvin működésük során meghatározó lelkipásztori – Luther esetében igencsak rapszodikus – tapasztalatokra tettek szert. Munkásságukban visszaköszön Augustinus klaszszikus elgondolása a házasság hármas hasznáról, azonban a Sola Scriptura elvből fakadóan a házasság szentségi jellegét már nem látják az intézmény mögé.

Luther a Szentírásban foglaltak alapján határozta meg szentségekről szóló megállapításait, amelyek alapján a házasság úgymond „elveszítette szentségi jellegét", így a hangsúly sokkal inkább a nemiséggel együtt járó gyermeknemzésen (bonum prolis), erkölcsi tisztaságon és a házastársi hűség (bonum fidei) ajándékán van, melybe elválaszthatatlanul fonódik bele a férfi és nő közötti méltányosság (equitas), valamint a kölcsönös támogatás és együttélés (mutual obligatio).

A lutheri tanításból levezethető, hogy szentségnek azokat a dolgokat nevezhetjük, amelyeket Jézus Urunk alapított vagy rendelt nekünk, amelynek látható jelei van (jegyek) és amelyekhez az örök élet ígérete fűződik, tehát Isten kegyelmét hordozza magában.

De mit ír a Biblia? „Nem jó az embernek egyedül lenni; szerzek néki segítőtársat, hozzáillőt. És alkotá az Úr Isten azt az oldalbordát, a melyet kivett vala az emberből, asszonnyá, és vivé az emberhez. És monda az ember: Ez már csontomból való csont, és testemből való test; ez asszonyembernek neveztessék, mert emberből vétetett. Annakokáért elhagyja a férfiú az ő atyját és az ő anyját, és ragaszkodik feleségéhez: és lesznek egy testté."

Luther éppen ezért úgy gondolta, hogy a házasságnak, mint szentségnek semmilyen biblikus alapja nincs.

Kovács Viktor evangélikus lelkipásztor egyik podcastjében éppen arra hívta fel a figyelmet a házasság intézményével kapcsolatban, hogy szentségi megítélése ellen szól, hogy nem univerzális, tehát nem bárki számára elérhető, példának felhozva a római katolikus klérust. A másik aggályos kérdés pedig, hogy a házasságban hárman vannak, a két fél és Isten. Hogy várhatnánk szentségi jelleget egy intézménytől, ha annak szentségi mivoltához önmagunkon és Istenen kívül egy harmadik személyre is szükség van?

Luther a Bérmálásról írt gondolatai között megjegyzi: „Nem azt mondom én, hogy a hét szentséget elvetem, hanem tagadom, hogy azokat a Szentírásból igazolni lehetne." Ennek megfelelően Luther a római katolikusok által elfogadott hét szentségből hármat fogadott el, melyről úgy nyilatkozott „Először is tagadom, hogy hét szentség van és ez idő szerint csak hármat fogadok el: a keresztséget, a gyónást és az úrvacsoráját."

A házasság funkciójáról az Ágostai Hitvallásban azt olvashatjuk, hogy „Isten azért rendelte a házasságot, hogy orvossága legyen az emberi erőtlenségnek".

Ebből a tételből kiindulva teljesen más megvilágítást kap maga a házaság is, de nem válik kevésbé fontossá. A protestáns szemlélet emberközelibbé teszi a házasságot, azáltal, hogy a hangsúlyt a két ember közötti szövetségére helyezi az Istennel kötött misztikus frigy allegóriája helyett.

Az evangélikus házasságteológia szerint a házasság a teremtő Isten általi rend. Isten teremtette az embert férfivá és asszonnyá, azért, hogy a házasság rendjében éljenek együtt. A házastársak eszközzé lesznek a házasságban egymás számára a gyermeknemzéshez. Ennek a kapcsolatnak a része, hogy a házasfelek Krisztus szeretetével szeretik egymást (Ef 5,22–33), és halálig tartó hűséggel ragaszkodnak egymáshoz (Mt 19,5). A házasság intézménye tehát bizonyságtétel az isteni rendről.

A római katolikus házasságfelfogás egyébként az utóbbi években változásokon ment keresztül, azonban még mindig igen távol áll a kortárs laikus, sőt még a kortárs polgárjogi értelmezéstől is.

A már fentebb említésre került, az új CIC 1055. kánonjának 1.–2. § jegyzi, hogy a házassági szövetség szentség. Ezért a megkereszteltek között nem állhat fenn érvényes házassági szerződés anélkül, hogy ugyanakkor nem lenne szentség is. A meghatározásban a házasfelek java és a gyermek, mint irányító tényező szerepelnek. A régi CIC-cel ellentétben a 1983-as törvény nem állít fel sorrendet az értékek között. A régi Codexben a felek java csak kölcsönös segítséget és nemi kapcsolatot jelentett, mára a házasság fogalma árnyaltabbá vált. A szövegben a Teremtőre való utalás mutatja meg, hogy nem pusztán egyházjogi, de természetjogi vetülete is van a házasság szentségének, így a fogalom nem csupán az egyházi házasságra utal, hanem minden házasságra. Fentiekre tekintettel megfogalmazhatjuk, hogy a megkereszteltek között minden érvényes házasság szentség, attól függetlenül, hogy ezt akarták-e a felek; és az aktuálisan meglévő hit sem feltétele egy-egy szentség kiszolgáltatásának.

Luther ezzel kapcsolatban azonban pont a fentiek fonákságát hozza fel érvként a római katolikus házasság felfogással szemben; „… Mert bizony az ősapák házassága mivel sem volt kevésbé szent, mint a miénk; hasonlóan a hitetlenek házassága is csak éppoly valódi és igaz, mint a hívőké; ám azért szentségnek éppen nem tekinthető. Hiszen a hívők között sok istentelen házasság található, sokkal istentelenebb, mint a pogányság maga: hát miért kellene azt éppen csak nálunk szentségnek nevezni, a pogányoknál pedig nem? Avagy keresztségről és egyházról mi is oly fonákul beszéljünk, mint annyian szokták, akik szerint miként Isten földi országa nincs másutt, mint az egyházban, úgy a házasság sem szentség másutt sehol, csupán az egyházban? Bizony gyermekes és nevetséges dolgok ezek, amelyekkel csak tudatlanságunkat és gonoszságunkat tárjuk fel, a hitetlenek gúnytáblájául…"

A mai kortárs laikus felfogás alaptétele, hogy mind egyenlők vagyunk, ugyanolyan jogokkal és kötelezettségekkel ebben a világban, igazságtalan hát, hogy a keresztény hit kirekeszt bizonyos embereket szexuális beállítottságuk alapján bizonyos intézmények eléréséből. A mai társadalmi átrendeződés és életszínvonalemelkedés olyan több évszázados társas szabályrendszereket indított el a változás és a hanyatlás útján, amelyekkel a vallási szabályrendrendszerek nem tudnak mit kezdeni. Kérdés, hogy miért várjuk el tőlük, hogy minden kornak minden trendnek emészthetők legyenek?

A 19. század második feltől figyelhető meg a katolikus egyház házasságteológiájában végbemenő hangsúlyváltozás. A házasság célját tekintve több irányzat létezik. Vannak, akik úgy gondolják, hogy a II. Vatikáni Zsinat végül is egyenragúnak hirdette mega a házastársi szerelmet és a gyermekáldást. Azonban ez a kérdés korántsem ilyen egyértelmű. A tomista felfogás és egyéb irányzatai a házasság primer céljának az utódnemzést és nevelést nevezik meg, és erőteljesen másodlagos és hierarchikusan alárendelt célnak a házastársak kölcsönös szeretetét.

A mai kapcsolatok alapja az erős érzelmi viszonyulás a szeretett személy felé, akivel nem csupán gazdasági életközösségre törekszik az ember, hanem lelki és testi egységre. A II. Vatikáni Zsinat után elválasztásra került egymástól a házasfelek java (szerelem) és a gyermek java. Kiemelésre került, hogy a házasfél a házasságban szeretett személy, nem esszenciális elem, de hangsúlyos. A házastársi szerelem, amit a fél a házasságban kap, a házasfelek javává válik. A római katolikus felfogás szerint a házasság olyan intézmény, melyben megvalósul két ember egysége a szerelem által. A házasság Krisztus és az Egyház közti egység szentségi jele, mely a szeretet által valósul meg. A szerelem megítélése és fontossága sokat változott, régen a házasság tényéből vezet-

ték le a szeretet meglétét, ma a szeretetből vezetik le a házasságét, ennyiben talán van összhang a mai ember gondolkodása és a kánonjog szerelemfelfogása között. A II. Vatikáni Zsinat a házasságot communitas amorisnak nevezte, melyben dominál a házastársi szerelem, de funkcióját tekintve továbbra is az utódnemzés a cél. Örök kérdés marad azonban, hogy milyen szerepe van a szerelemnek a házasságban. Sokan úgy vélték, nincs relevanciája a házasságban; mások a zsinati munka eredményének tekintették, hogy az Egyház képes volt felismerni a házastársi szerelem fontosságát. A II. Vatikáni Zsinat Gaudium Et Spes kezdetű lelkipásztori konstitúciója (a továbbiakban: GS) 47–48. pontjában a házasságról ilyen elnevezéseket találhatunk: communitas coniugalis, communitas amoris, communitas vitae et amoris. A vitae és az amoris jól kifejezi a kettős egységet a házastársak között, a reális és érzelmi egységet. A házasság unio amoris, a jó felé való vonzódás, azonos természet és megfelelőség (szerelem) alapján.

A római katolikus felfogás szerint a házasság és szerelem összetartozó fogalmak, de nem azonosíthatjuk egymással a kettőt. A nő és férfi közötti különbözőség az egymáshoz illés kulcsa. Sokan a zsinati szóhasználatban szereplő communitas amoris kifejezésről következtettek arra, hogy a szerelem egyenlő a házassággal, azonban a szerelem megelőzi a házasságot, annak kezdetét jelenti, ezért nem is lehet egyenlőségjelet tenni közéjük. Ha elfogadjuk alapigazságnak azt, hogy az emberek azért kötnek házasságot, mert szeretik egymást, akkor arra kell következtetnünk, hogy a szerelem nem cél, hanem mozgató erő (appetitus, passio). A házastársi szerelem megnyilvánul a házasság céljainak megvalósításában; mások (házastárs, gyermekek) szolgálatába, ez jelenti a szerelem tökéletesedését, rendeltetésszerűségét. A gyermek iránti vágy normális, természetes; a szerelem gyümölcse. Ha a házasság nem a gyermekáldásra irányul, akkor a hatályos jog szerint házassági akadályról kell beszélnünk, ebből pedig az következik, hogy más célja nem lehet a házasságnak, mint maga a gyermekáldás. A gyermekvállalási szándék „alturista dimenzió", általa mintegy kilépünk magunkból, és odaadjuk magunkat a másiknak. Ha a házastársak nem akarnak gyermeket, maga a házastársi szerelem tökéletesedése akadályoztatott. Fontos, hogy a házastársi szerelem kölcsönös segítségnyújtást is jelent a házastársnak, materiális és spirituális értelemben is. Ha idővel a szerelem meg is szűnik, egy kölcsönös élénk rendelkezésre állás (érzelmi síkon is) megmarad a házasfelek között.

A protestáns teológia a gyermeket Isten áldásának tartja, de nem primer célnak.

Amíg a gyermek nem kívánása a római katolikus házasságteológia szerint házassági akadály, addig a gyermektelen házasságot az evangélikus tanítás nem veti el, erre engednek következtetni a következő sorok is: „A házasélet célja első szinten a testi-lelki közösség. Csak ezután következik a gyermek utáni vágy. A házastársaknak elsősorban egymással kell közösségben lenniük. Ha a … bibliai sorrendet betartjuk, akkor semmiképpen nem célt tévesztett a gyermektelen házasság!"

A szerelemnek létezik egy szűkebb és egy tágabb értelmezése. Szűkebb értelemben véve a szerelem azonosítható az érzékiséggel és a vággyal, tágabb értelemben pedig a racionális vággyal. Aquinói Szent Tamás szerint a szerelem prima immutatio appetitus, az első megmozdulása a létezőnek a jó felé.

Az emberre vonatkoztatva ez az akarat és érzés első reakciója, mely szerint a jóban örömünket leljük. Az akarat és érzés öröme irányít az óhajtott jó elérésére (conversio).

A házastársi szerelem tárgya a másik személy, de meghatározott körülmények, sajátságos viszonyok között. Az ilyen szeretett személy mindenki mástól megkülönböztetett.

A házastársi szerelem tárgya az ember lénye. Eddig ez bármelyik két emberre vonatkoztatható a földön, akik tiszta szívből szeretik és elfogadják egymást. Ami mégis ennek gátját szabja, a házasság funkcióján túl funkción túl, hogy a két félnek szeretnie kell a másik biológiai funkciójára alapozott szülői képét is. Alapvetően lényeges szempont a potenciális apaság, anyaság. A társat szeretni kell minden dimenziójában, mind abban, ami megkülönbözteti. Ha például a nőt szereti a férje, de anyaságát nem fogadja el, akkor nem beszélhetünk házastársi szerelemről. A potenciális apaság, anyaság a személyben rejlenek, ez maga a házastársi szerelem tárgya. A fentiekből következik, hogy ha a másik fél nem szerethető anyaként vagy apaként, akkor a szeretet sem tud kiteljesedni, mert olyan dologra kellene irányulnia a másikban, aminek lehetetlen megfelelni. (És itt most szeretném leszögezni, hogy jelen soroknak nem célja bárki igaz érzelmének tagadása, vagy érzéseinek megbántása).

Szeretnék röviden szót említeni a homoszexuális vonzalomról, amelyről a Hittani Kongregáció már az 1975. december 29-én kelt, „Nyilatkozat néhány szexuáletikai kérdésben" (a továbbiakban: Nyilatkozat) című dokumentumában részletesen tárgyalta ezt a kérdést. A Nyilatkozat hangsúlyozta, hogy az Egyháznak feladata, hogy törekedjen a homoszexuális hajlam megértésére. Megjegyzésre került az is, hogy az elkapkodott ítélet helyett a homoszexuális cselekedet bűnös voltát okosan kell megítélni. Ugyanakkor a Kongregáció a homoszexuális cselekedeteket úgy írta le, hogy azok „meg vannak fosztva lényegi és elengedhetetlen céljuktól", és „önmagukban rendetlenek", s olyanok, hogy „semmi esetben és semmiféleképpen nem helyeselhetők".

Az evangélikus hit, egyik legfontosabb írásos anyaga, az Ágostai Hitvallás szerzetesi fogadalmakról szóló fejezete pedig ezt írja: „Először is, a házasságra lépők felől azt tanítják: mindenkinek szabad házasságot kötni, aki nem alkalmas arra, hogy házasság nélkül maradjon, mert fogadalmak nem tehetik semmissé Isten rendelését és parancsát. Isten parancsa pedig ez: A paráznaság miatt minden egyes férfiúnak saját felesége legyen [1Kor 7,2]. De nemcsak ez a parancs, hanem Isten teremtése és rendje is a házasságkötésre kötelezi mindazokat, akik külön isteni adottság nélkül kivételt nem alkotnak, eszerint: Nem jó az embernek egyedül lenni, 1Móz 2,18. Nem vétkeznek tehát, akik Isten e parancsának és rendelésének engedelmeskednek."

Fentiekre tekintettel a protestáns magyarázatokból sem vezethető le az azonos neműek házassága. Hovatovább a magyar evangélikus közösség 2021. novemberi állásfoglalásában leszögezte, hogy a homoszexualitás, transzszexualitás stb. bűn, mert nem egyezik Isten rendjével, ugyanakkor az állásfoglalás azt is tartalmazza, hogy csak a bűnt utasítják el, a bűnösöket nem.

2021. december 9. napján a magyarországi egyházak közös nyilatkozattal álltak ki a házasság, a család és az

emberi méltóság védelmében, melyben kifejtésre került, hogy „az ember istenképűsége kapcsolati szükségletet is magában foglal mind Isten, mind pedig egy másik istenképű ember irányában. Éppen ezért az ember kezdettől fogva nemiséggel rendelkezik, azaz Isten az embert biológiailag férfivá és nővé teremtette." Férfinak és nőnek lenni Isten által rendelt természeti rend, aminek funkciója van, így a „kapcsolat legszorosabb, legmélyebb megélése a házassági szövetségben lehetséges."

Hogy mekkora eltérés mutatkozik, az egyes országok evangélikus gyülekezeteinek felfogása között mi sem mutatja jobban, hogy amíg nálunk az egyházak a konzervatív vonal mögé sorakozva hitet tettek amellett, hogy az azonos neműek esküvője nem értelmezhető teológiailag, addig a Finn Evangélikus-Lutheránus Egyház Püspöki Konferenciája tanulmányt készíttetett arról, hogy van-e alapja az azonosneműek házasságának, és hogy mi legyen az egyház házasságkötési jogának sorsa. (Az azonosneműek kapcsolata régóta foglalkoztatja a Finn Evangélikus-Lutheránus Egyházközösséget, 2003-ban letették egy időre ezt a kérdést, azonban 2010-ben az egyházi tanács mégis úgy ítélte meg, hogy a bejegyzett kapcsolat megáldása ellentétes az egyház kapcsolatfelfogásával. Az azonos nemű pár egyesülését nem szabad áldásban részesíteni, de lehet imádkozni értük és velük együtt, azonban ez ilyenkor a felek magánélethez kapcsolódik, nem pedig a kapcsolat megáldásához. Érdekes előzmény ez annak tükrében, hogy egy 2014-ben kiadott teológiai oktató anyag miatt, az Egyház pálfordulásával párhuzamosan, 2019-ben el akarták ítélni Räsänent. Egy olyan ismertetőért, a minek a tartalma 5 évvel korábban még felvállalható volt az Egyház számára is.)

Mindenesetre a már fent említett tanulmány szerint 2017-es adatok szerint a Lutheránus Világszövetség 145 tagegyházából már akkor 20 megáldotta az azonos neműek házasságát vagy bejegyzett élettársi kapcsolatát egyházilag. A püspöki konferencia felkérésére készült tanulmány végső soron a házasságot társadalmi intézményként kezeli, melynek a közösséget és a szeretet megvalósulását kell szolgálnia a közösség igényei szerint.

Annyi bizonyos, hogy a Bibliában számos helyen előfordul a homoszexualitás említése, amelyekből a Teremtés könyvében megjelenő teremtés teológiájából következtetni lehet, annak megítélésére, azonban ettől függetlenül is több szakaszban elítélendő cselekményként aposztrofálják, melynek következményei Szent Pál Korintosiakhoz írt levelében érhető a legjobban tetten.

Szólni szeretnék a röviden a kánonjogi házassági akadályokról, melyből van bőven és jelen esetben fontosságuk abban áll, hogy szexuális orientációra tekintet nélkül „szedik áldozataikat". A kánonjog három nagy csoportra bontja az akadályok sokaságát. Az első csoport a beleegyezés hibái. A másik két csoport a beleegyezés hiányossága az értelem és az akarat részéről. Ezeken túlmenően pedig számolni kell számos érvénytelenítő akadállyal, amelyek lehetnek tisztán egyházi vagy természetjogi akadályok. A beleegyezési képtelenség döntő fontosságú a mai házasságjogban. A házassági perek aránytalanul nagy százalékát a 1095. kánonra hivatkozással indítják meg.

A házassági akadályok vizsgálatakor lehet a legjobban tetten érni, hogy mekkora különbség van a római katolikus házasság fogalom és a polgári jogi között. Amíg a római katolikus jog elvárja a felektől, hogy a tudatuk teljes mértékben átfogja a házasság mögé értendő összes absztrakt tartalmat, valamint az azzal járó összes kötelezettséget, addig a polgári jogi szabályozás abszolút pozitivista szemléletből közelíti meg a házasságot és ennek megfelelően „kevesebbet" vár el a tudati oldalon a házasulandóktól. Azt is mondhatnánk, hogy a katolikus szemlélet és emberkép fokozott felelősséget ró a házasulandókra. Fentiek szemléltetésére hoznék egy egyszerű példát; ha eltérő biológiai adottságokkal rendelkező, magát nőnek és férfinak valló egyének házasságra kívánnak lépni fizikai vonzalomból, melyet mély szeretet egészít ki, valamint az eggyé válás vágya, azonban az eggyé válás eredményére nem tartanak igényt (értsd, nem szeretnének gyereket vállalni) úgy az házassági akadálynak fog minősülni. Míg, ha saját nemükhöz vonzódó, biológiai értelmében férfi és nő dönt úgy, hogy kölcsönös tiszteletben és szeretetben egymást férjéül és feleségéül fogadják, céljuk a házassággal a családteremtés, tehát a gyermekáldás, képesek lesznek kánonjogi értelemben házasságot kötni. Ne feledjük el, a szerelem nem eleme a házasság definíciójának. A szertartáson a pap se azt kérdezi, hogy szerelmes vagy-e az itt megjelentbe, hanem hogy szeretni, tisztelni és becsülni fogod-e. (A gyermekvállalási szándékra csak azért nem kérdeznek rá, mert a „házasságra kíván-e lépni" kérdésben ez magától értetődően szerepel.)

Most, hogy a házaság kereszténvi értelmezése áttekintésre került, fel kell tennem egy másik fontos kérdést is. Gyűlöletbeszédnek és kisebb csoport elleni agitációnak minősül-e, ha egy mélyen hívő ember a saját hitének írásos szövegeire hivatkozva ténymegállapításokat tesz? Nem kívánok itt foglalkozni a Räsänen által emlegetett szociológiai tanulmányokkal és egyéb, a homoszexualitás kialakulásával kapcsolatos megállapításaival, mert nem tudom eldönteni, hogy amit állít igaz vagy sem. Ez nem egy véleménycikk, így azt sem kívánom kifejteni, hogy én mit gondolok ezekről a kérdésekről.

A finn bűntetőtörvényről szóló 1889. december 19. napján hozott 39. számú törvény háborús bűnök és az emberiség elleni bűncselekményeket tárgyaló 11. fejezet 10.§-a azt írja, hogy az aki a nyilvánosság számára olyan információkat, véleményeket vagy egyéb üzeneteket tesz hozzáférhetővé, vagy más módon terjeszt vagy tesz hozzáférhetővé, amelyek faji, bőrszín, származás, nemzeti vagy etnikai származás, vallás vagy meggyőződés, szexuális irányultság, fogyatékosság vagy más hasonló okok miatt fenyegetnek, rágalmaznak vagy sértegetnek egy csoportot, az embercsoport elleni izgatás miatt pénzbüntetéssel vagy két évig terjedő szabadságvesztéssel büntetendő.

A komoly migrációs kérdésekkel és társadalmi feszültségekkel küzdő Finnországot régóta lázban tartja a gyűlöletbeszéd témaköre. A témát leginkább a bevándorlásellenes felszólások vitatása terén szokták emlegetni, számos cikk és tanulmány készült már e témakörben. A másik nagyon fájdalmas pont az azonosneműek házassága és egyéb jogaik biztosítása. A finn parlament 2014-ben megszavazta az azonosneműek házasságát, amely akkoriban parázs vitát váltott ki. A szavazás 105 igennel és 92 nemmel zárult. Finnország nyitottsága ellenére mindenna-

pos küzdelemben áll a szélsőséges megnyilvánulásokkal és gyűlöletkeltő bűncselekményekkel szemben.

A finn alkotmány deklarálja a szólás és a vallás szabadságát, miszerint a 9. szakasz rögzíti, hogy mindenkinek joga van a vallás- és lelkiismereti szabadsághoz. A vallás- és lelkiismereti szabadsághoz való jog magában foglalja a vallás megvallásához és gyakorlásához való jogot, a meggyőződés kifejezésének jogát, valamint a vallási közösséghez való tartozás vagy nem tartozás jogát. Senkitől sem követelhető meg, hogy olyan vallási gyakorlatban vegyen részt, amelyet lelkiismereti okokból ellenez.

Közvetlenül a 10. § deklarálja (akárcsak Az Emberi Jogok Európai Egyezményének 10. cikke) a szólásszabadságot, mindenkinek joga van a véleménynyilvánítás szabadságához. A véleménynyilvánítás szabadságához való jog magában foglalja az információk, vélemények és egyéb közlemények közlésének, közzétételének és fogadásának jogát anélkül, hogy ezt bárki előzetesen akadályozná. A véleménynyilvánítás szabadságához való jog gyakorlására vonatkozó pontosabb rendelkezéseket a finn Országgyűlésről szóló törvény tartalmazza.

Problémát jelent azonban a gyűlöletkeltés és felbujtás bűncselekményének és magának a sértő, gyűlölettel teli véleménynyilvánításnak az elhatárolása. A nehézség elsősorban a finn büntetőtörvénykönyv ide vonatkozó passzusának homályossága adja.

Sallamari Saarijärvi finn ügyvéd szerint a „gyűlöletbeszéd" kifejezést olyan gyakran használják a közbeszédben, hogy az már a köznyelvben is meghonosodott. Használata azonban nagyon homályos és nincs olyan jogi keret, amely segítene tisztázni mit is jelent a kifejezés valójában. Álláspontja szerint a közmédia nagyon gyakran keveri a gyűlöletbeszédet, amely büntethető, és a „közönséges" gyűlöletbeszédet, amely nem. Utóbbit rendszerint kriminalizálja. Nehezen meghúzható a határvonal a véleménynyilvánítás szabadsága és a büntetendő beszédmód között. Saarijärvi szerint a véleménynyilvánítás szabadsága a közhatalom minőségének egyik garanciája, azáltal, hogy az állampolgárok szabadon élhetnek kritikával, melynek hangot is adhatnak nyilvánosan. Ez alapfeltétele egy demokratikus társadalomnak. A finn joggyakorlat szerint a fenyegetés közvetett és közvetlen volta között eltérő elemeket kell megítélni. A közvetlen fenyegetéseket nagyobb valószínűséggel értékelik a kritériumoknak megfelelőként. A közvetett fenyegetések pontos megítélése sokkal inkább helyzetfüggő. Közvetett fenyegetések teljesülésének értékelésekor az egészet és a részelemek közötti összefüggést kell figyelembe venni. Saarijärvi azt írja, hogy a felbujtás bűncselekménye nem egyszerűen szándékos kell, hogy legyen; az uszítás teljesüléséhez az elkövető cselekményének – jobb fogalom híján – „valószínűségi szándékosságot" kell tükröznie. A finn Legfelsőbb Bíróság határozataiban pontosította a valószínűségi intencionalitást, és megállapította, hogy a cselekményeket a tényállásban szereplő „valószínűség" alapján kell értékelni. Értsd mennyire tartotta valószínűnek a bűncselekmény elkövetője azt, hogy ezzel megvalósítja az adott törvényi tényállást. Ha ezt a meghatározást alkalmazzuk a felbujtás tényállására, akkor a szabály szerint a szerzőnek először meg kellett értenie vagy elég valószínűnek kell tekintenie azt, hogy az általa megosztott információt a nyilvánosság számára hozzáférhetővé tette vagy azt más módon terjesztette; vagy azt, hogy az információ a nyilvánosság számára más módon elérhető. Másodszor, a szerző elég valószínűnek kell tartsa, hogy az általa közölt információ tartalma alkalmas arra, hogy egy bizonyos embercsoportot fenyegessen, rágalmazzon vagy megsértsen. Harmadszor az üzenetnek alkalmasnak kell lennie arra, hogy egy csoportot fenyegessen, rágalmazzon vagy megsértsen és a passzív alanyoknak pedig jól körülhatárolható attribútumok alapján azonosíthatónak kell lennie csoportként.

A szándékosságot a Btk. 3. fejezetének 6. szakasza határozza meg. A rendelkezés három különböző típusú szándékot különböztet meg; a szándékosságot, a bizonyossági szándékot és a valószínűségi szándékot. A Btk. 3. fejezete 6. §-ának szándékossága a következmény bekövetkezésén és az elkövetőnek a következmény lehetőségének eltérő mértékű tudatán alapul. A finn büntető törvénykönyv szerint szándékosság az, amit az elkövető a törvényi fogalommeghatározásban meghatározott következményeket szándékosan okozott, ha a következmények előidézése az elkövető célja volt, vagy a következményt cselekedete bizonyos vagy igen valószínű eredményének tekintette. A következmény akkor is szándékosan okozottnak minősül, ha az elkövető úgy ítélte meg, hogy cselekménye minden bizonnyal összefügg azzal a következménnyel, amelyet elérni kíván.

Jussi Laaka Oy Ügyvédi Iroda oldalán megjelent szándékos cselekményekről írt cikkben kifejtésre kerül, hogy a finn Btk. 6. fejezet 3. bekezdése a következmény szándékát fejezi ki. A valószínűségi szándék megállapítására a cikkben foglaltak szerint nincsenek kialakított értékelési módszerek. A szerző állásfoglalása szerint a valószínűségi szándékosságra a Btk. 4. fejezetének 1. §-a ad magyarázatot. Ennek megfelelően a személynek tisztában kell lennie minden olyan tényezővel, amely cselekményét büntethetővé teszi. Ha az elkövető a cselekmény elkövetésének pillanatában nem tud minden olyan elem rendelkezésre állásáról, amely a bűncselekmény jellemzőinek felismeréséhez szükséges, vagy ha ilyen elemben téved, a cselekmény nem szándékos. A gondatlanságból elkövetett bűncselekményért való felelősség azonban a gondatlanság büntetéséről szóló rendelkezések szerint büntethető.

Riitta Ollila a Jyväskyläi Egyetem oktatója ugyancsak felhívja a figyelmet a vallás és a szólásszabadság közötti feszültségre. Álláspontja szerint a véleménynyilvánítás szabadságának korlátozása csak nyomós társadalmi indok alapján lehetséges. Mérlegelés során a szabadságjogokat össze kell vetni a finn Alkotmány 6. cikke szerinti egyenlőség elvével és az Alapjogi Charta 1. cikkének (2) bekezdése szerinti emberi méltóság sérthetetlenségével kell mérlegelni.

A per során az ügyész az alkotmány ezen rendelkezéseit, valamint az élethez, valamint a személyes szabadsághoz és sérthetetlenséghez való jogról szóló 7. cikket a cselekmény leírására alkalmazandó jog részeként ismertette. Az emberi méltóság sérthetetlensége azonban minden alapvető és emberi joghoz kapcsolódik, és Saraviita szerint nem használható fel a különböző alapvető jogok közötti döntés vagy az alapvető jogokkal kapcsolatos konfliktusok megoldásának alapjaként. Ollila azzal folytatja érvelését, hogy a vallási meggyőződés megvallásához, gyakorlásához és véleménynyilvánításához való jog szintén az emberi méltóság alapvető eleme.

A per során a 3. számú vádpontban jegyzett Twitter-bejegyzés leírásának indoklásaként az ügyész azzal érvelt, hogy ez a vélemény ellentétes a hátrányos megkülönböztetés tilalmával, és így túllépi a szólás- és vallásszabadság korlátait. A bíróság a per során kifejtette, ha másokat egyenlőtlen helyzetbe hoz egy beszéd vagy vélemény az még nem sértő vagy becsmérlő uszítás egy etnikai csoporttal szemben. Szükséges, hogy a nyilvánosság számára hozzáférhetővé vált tartalomban szerepeljen legalább egy, a csoportra vonatkozó becsmérlő kifejezés is. A büntető törvénykönyv szerinti felbujtás bűncselekményét illetően meg kell vizsgálni, hogy egy tartalom kifejezésivel sértegeti, rágalmazza vagy fenyegeti-e a büntető törvénykönyvben említett személyek csoportját és azok összefüggéseiben is alkalmasak a törvényi tényállás kimerítésére. A kerületi bíróság általános indoklásában megállapította, a vallásszabadság és a véleménynyilvánítás szabadsága nem korlátlan. Azonban a per során az eljáró bíróság azt is kimondta, hogy az etnikai agitáció büntetendőségéről szóló rendelkezést előkészítő munka szerint (HE 317/2010 vp.) egy csoportot becsmérlő nyilvános kijelentés önmagában még nem büntethető felbujtási bűncselekményként. A büntethetőség előfeltétele, hogy a terjesztett üzenet fenyegesse, rágalmazza vagy sértegesse az üzenetben foglalt csoportot. Ahhoz, hogy büntethető legyen, az etnikai agitációnak szándékosnak kell lennie. A bíróság nem értékelte az ítéletalkotás során a bibliai idézet képét, pusztán arra helyezte a fókuszt, hogy nyilatkozatában pontosan mit mondott Räsänen.

Az 1. vádpontnál, melynek tárgya a korábban említett evangélikus oktatófüzet, a Férfinak és nőnek teremtetett kapcsán a kerületi bíróság úgy vélte, hogy Räsänen tanulmányának idézett részeiből nem vonható le az a következtetés, hogy Räsänen a homoszexuálisokat gyermekbántalmazásra hajlamosnak minősítené, ahogy ezt a vád előadta. Räsänen cikkében azt sem állította, hogy a homoszexualitás, mint szexuális irányultság elítélendő jellemző vagy identitás, vagy, hogy minden homoszexuális alacsonyabb rendű, és alsóbbrendűnek kell tekinteni őket más embereknél. Räsänen írását tehát nem lehet kiterjesztően értelmezni a bárki hátrányára.

Figyelembe véve Räsänen írásának hátterét és kontextusát, a vádiratban idézett részek szövegkörnyezetét, az egész cikket és az abból kirajzolódó írás célját, a kerületi bíróság úgy vélte, hogy a Räsänen által, a vádiratban is jegyzett állítások és idézett vélemények sértő jellegűek, ugyanakkor nem minősülnek olyan súlyos gyűlöletbeszédnek, amely a vádiratban állított módon sértette volna a homoszexuálisokat. A tanulmányban foglaltak nem voltak tehát alkalmasak arra, hogy egyenlőtlenséget, megvetést, intoleranciát, sőt gyűlöletet váltsanak ki a homoszexuálisokkal szemben. A finn Büntetőtörvénykönyv módosítása, mely a felbujtás törvényi tényállásába a szexuális irányultságot is belefoglalta, csak jóval később, 2011-ben lépett hatályba. A füzet 2003-ben jelent meg, így az felvetette a büntető törvénykönyv visszamenőleges hatályú alkalmazásának kérdését, ami nem kimondottan összeegyeztethető egy demokratikus jogállammal. A bíróság végül az ügyet az elkövetés időpontjának kontextusa alapján értékelte. Az indoklás szerint, ha az interneten elérhető régi publikációk néhány évvel később sértőnek minősülhetnek, azonban a szerző szándéka nem terjedhet ki egy jövőbeni bizonytalan eseményre, történetesen arra, hogy az idő múlásával változhatnak a társadalmi értékrendek. A jogszabályok módosítása nem vezethet a megváltozott értékekkel ellentétes régi kiadványok eltávolításának aktív kötelezettségéhez. (Ezzel természetesen a cancel culture nyilván nem ért egyet.)

Räsänen bűnről szóló tweetjének értékelésekor a kerületi bíróság kimondta, nem feladata a bibliai fogalmak értelmezése. A kerületi bíróság azonban megjegyezte, hogy a szavaknak negatív jelentése van a standard nyelvben, de ezek olyan értékítéletek, amelyek valódisága nem bizonyítható. Räsänen tweetjével kapcsolatban a kerületi bíróság megállapította, hogy a tweetben szereplő kifejezések célja a társadalmi vitához való kapcsolódás volt, és hogy a Räsänen által parlamenti képviselőként és egyházi tanácsosként közzétett tweetje nem lépte túl a szólásszabadság határait, így Räsänen nem sértette meg a homoszexuálisokat, mint csoportot tweetjével. A bűncselekmény tényállási elemei még nem teljesülnek azáltal, hogy Räsänen Isten nyilatkozataiból levont következtetései sértők lehetnek a homoszexuálisokra nézve.

A rádióműsorral kapcsolatban a vádirat azt állította, hogy Räsänen vallási nézete magában foglalja azt az elképzelést, hogy a homoszexuálisok nem ugyanúgy Isten teremtményei, mint a heteroszexuálisok. Az eljárás során bizonyításra került, hogy a vádiratban szereplő állítások nem szerepeltek a rádióműsorban. A kerületi bíróság úgy véli, hogy Räsänen vallásos nézete a homoszexuális cselekedetek bűnösségéről nem ugyanazt jelenti, mint az a vád, hogy a homoszexuálisok nem Isten teremtményei, mint a heteroszexuálisok. Amikor a kerületi bíróság megállapította, hogy az ügyész leírása eltér attól, amit Räsänen mondott, a média összehasonlította a cselekmény leírásában szereplő állításokat és a kiadványokban foglaltakat. Az Yle három pontban állította, hogy Räsänen a vádiratban foglaltakkal ellentétesen nyilatkozott. A legfőbb ügyész azt válaszolta, hogy különbséget kell tenni a Räsänen nyilatkozataiból származó közvetlen idézetek és a nyilatkozatok jelentésének ügyész általi értelmezése között.

Az eljáró ügyész azzal érvelt, hogy „nem az a lényeg, hogy igaz-e vagy sem, hanem az, hogy sértő." Az ügyész azt is kijelentette, hogy Räsänen „megalázó" és sérti a „szexuális jogokat", majd az is elhangzott, hogy „lehet idézni a Bibliát, de Räsänen értelmezése és véleménye a bibliai versekről bűncselekmény".

Számomra ebből az szűrődött le, hogy akárcsak John Stuart Mill, Anu Mantila államügyész is a gyűlöletbeszéd megítélése kapcsán előtérbe helyezi a „sértés alapelvét", a szólásszabadság klasszikus értelmezését adó „ártalom alapelve helyett", csakhogy a joggyakorlattal és a jogalkotói szándékkal szándékosan szembe menni nem eredményes stratégia.

Ollila két fontos dologra is felhívja a figyelmet. Az egyik ilyen érdekesség, hogy azáltal, ahogyan felfújták ezt az esetet, felmerül a kérdés, hogy az egyház liberálisai a büntető igazságszolgáltatást akarták-e felhasználni a konzervatívok elhallgattatására. Räsänen-t ugyanis nem más, mint hittársa Harri Meronen helsinki lelkipásztor jelentette fel, azonban a rendőrség megszüntette az eljárást, amelyek folytatására később az akkori főügyész Raija Sinikka Toiviainen kifejezett utasítására folytatták a nyomozást. A másik igen elgondolkodtató kijelentése Ollilának, hogy az etnikai agitáció törvényi tényállásának eredeti célja a faji megkülönböztetés elleni küzdelem volt, és a kiszolgáltatott

kisebbségek gyűlöletbeszédtől való védelmén alapult. Felteszi hát a kérdést: ha bizonyos kérdésekben valóban eltérő nézetek vannak, akkor a büntetőjoggal való „visszaélés" a helyes módja annak, hogy felgyorsítsuk az erkölcs és az értékek változását?

A Finn Ügyészség egyébként nem hagyta annyiban a felmentő ítéletet és másodfokra vitte az ügyet. Épp a napokban zárult le a Finn Fellebbviteli Bíróság előtt a per mellyel kapcsolatban a Räsänen védelmét koordináló ADF International 2023. november 14. napján nyilatkozatot adott ki, melyből megtudhatjuk, hogy a bíróság egyhangúlag utasított el minden vádpontot és nem semmisítette meg a Kerületi Bíróság döntését. A Fellebbviteli Bíróság elismerte, hogy „nincs ok megváltoztatni a Kerületi Bíróság ítéletét. Az elsőfokú eljárás során kifejtére került, hogy bár egyesek kifogásolhatják Räsänen kijelentéseit, „nyomós társadalmi oknak kell lennie a szabadságba való beavatkozásnak és korlátozásnak. kifejezés".

Üdvözítő a finn bírói apparátus éleslátása és tárgyilagossága, de egy kérdés mégis felmerül még. Vontak-e volna perbe egy iszlám vallási elöljárót vagy rabbit vagy bármely más felekezethez tartozó vakbuzgó hívőt hitének bizonyos kérdésekben elfogadott nézeteinek kinyilatkoztatásáért, vagy ez csak a manapság avíttnak tartott kereszténységnek járt ki? Dr. Normann Lamm rabbi egyebek iránt azt írja, hogy a Szentírás tiltja a homoszexuális érintkezést és utálatosságnak mondja: „Férfiúval ne hálj, amint hálnak nővel, útálat az". Mindkét vétkesre halálbüntetést rendel a Tóra. A Kegyes Korán szintén ismeri Lót történetét és hasonló következtetésekre vezet bennünket akárcsak a Tóra vagy a Biblia.

Manapság nem divat konzervatív értékrendet tartani. A mai világban nehéz is, aki erre vállalkozik mindennapos küzdelemben fog állni a világ aktuális társadalmi törekvéseivel. Az áldozat kultúra most nem győzött, nem tudta Päivi Räsänen-t bedarálni. Ha megtette volna, a szólás szabadsága veszett volna el. Hadd emeljem ki Gudrun Kugler nemzetközi jogász, az európai kereszténységet figyelő központ vezetőjének szavait: „a szólásszabadság az alapvető emberi jog, nem pedig a 'hallástól való szabadság'. Ha nem értünk egyet valakivel, azt úgyszintén elmondhatjuk bárkinek. A tolerancia nem azt jelenti, hogy egyet kell értenünk, csak azt, hogy tisztelni kell a másik véleményét.

Mivel néz szembe a keresztény Európa a cancel culture világában? Esteleg modern eszközökkel vívott keresztényüldözés vár rá?

Mészáros Márta

Hivatkozott jogszabályok és rendelkezések, nyilatkozatok és egyéb javaslatok

1. A házassági jogról szóló 1894. évi XXXI. törvénycikk
2. A II. Vatikáni Zsinat GAUDIUM ET SPES kezdetű lelkipásztori konstitúciója az Egyházról a mai világba- A házasság és a család méltóságának megbecsülése- https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=16
3. Codex Iuris Civilis- https://torvenykonyv.katolikus.hu/www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/hu/documents/cic_konyvIV_1141-1150_hu.html#IX_FEJEZET
4. II. János Pál, Adh. Ap. post-syn. Familiaris consortio, 1981. XI. 22
5. Régi Codex Iuris Civilis: http://www.intratext.com/IXT/LAT0813/_P3G.HTM
6. XI. Pius pápa enciklikája a keresztény házasságról- Figyelemmel a család és a társadalom mai helyzetére, szükségleteire, tévedéseire és bűneire RÓMA, 1930 Casti Connubii CASTI CONNUBII - www.katolikus.hu
7. XIII. Leó pápa enciklikája A házasság fölbonthatatlanságáról Róma,1880- Arcanum Divinae Sapientiae ARCANUM DIVINAE SAPIENTIAE - www.katolikus.hu
8. FINLEX-Rikoslaki 19.12.1889/39- Rikoslaki 39/1889-Ajantasainen lainsäädäntö- FINLEX ®
9. Finnország Alkotmánya 17.07.1919.- https://www.refworld.org/docid/3ae6b53418.html
10. Magyarországi keresztény egyházak és zsidó hitközösségek közös nyilatkozata: Nyilatkozat a nemiség, szexualitás, házasság és család témakörében – 2022 https://www.evangelikalcsoport.hu/2022/01/01/nyilatkozat-a-nemiseg-szexualitas-hazassag-es-csalad-temakoreben-2022/
11. Ágostai Hitvallás szerk: REUSS Adrás, Luther Kiadó, Budapest 2008
12. HE 317/2010 számú Kormány javaslat: Az Európa Tanács Számítástechnikai Bűnözésről szóló Egyezményének a számítástechnikai rendszereken keresztül elkövetett rasszista és idegengyűlölő jellegű cselekmények büntetendővé nyilvánításáról szóló kiegészítő jegyzőkönyv elfogadására és a törvény hatálya alá tartozó rendelkezések megalkotására, valamint a Büntető Törvénykönyv 15. §-át és az információs társadalommal összefüggő szolgáltatások nyújtásáról szóló törvény 15. §-át módosító törvények megalkotására irányuló kormányjavaslat az Országgyűlésnek. https://www.finlex.fi/fi/esitykset/he/2010/20100317.pdf letöltés ideje: 2023.11.10.

Felhasznált sajtóanyagok:

1. PSB News Hour: Same-sex marriage just became legal in Finlad 2017.03.02. - https://www.pbs.org/newshour/world/sex-marriage-just-became-legal-finland
2. YLE: Ex-Interior Minister's incitement trial begins in Helsinki 2022.01.24.
3. Ex-Interior Minister's incitement trial begins in Helsinki | News | Yle Uutiset
4. YLE: Päivi Happonen: "Oli hieman absurdi tilanne", Päivi Räsänen muisteli oikeustalolla poliisikuulusteluja – Yle seurasi poikkeuksellista oikeudenkäyntiä 2023.08.31. https://yle.fi/a/74-20047806
5. Balicza Klára – Minden, ami Päivi Räsänen peréről eddig tudható https://www.google.hu/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj97f7jwaWCAxXF77sIHTSyCN44ChAWegQIDhAB&url=https%3A%2F%2Fwww.evangelikus.hu%2Fhireink%2Fnagyvilag%2Fminden-ami-paivi-rasanen-pererol-eddig-tudhato&usg=AOvVaw16wy0JitkuCtEaHBdfPXtH&opi=89978449
6. Asianajotoimisto Jussi Laaka Oy: Mitä on tahallinen toiminta? 2020. 05. 06. https://laaka.fi/mita-on-tahallinen-toiminta/
7. ADF International: Finnish politician beginstrial for tweet while demonstartors protest for the right to free speech - https://adfinternational.org/live-from-court/
8. Syyttäjä laittoi Päivi Räsäsen suuhun sanoja, joita tämä ei ollut lausunut – Yle kävi läpi virheelliset väitteet https://yle.fi/a/3-12384379
9. Ügyészségi közlemény a Helsinki Kerületi Bíróság ítéletéről a Räsänen és Pohjola elleni vádak kapcsán https://syyttajalaitos.fi/-/valtakunnansyyttajan-tiedote-rasasen-ja-pohjolan-syytteita-koskevasta-helsingin-karajaoikeuden-tuomiosta
10. Politikai Iszlám Tanulmányok Központja: Homoszexualitás és politikai iszlám https://www.politikai-iszlam.hu/homoszexualitas-es-politikai-iszlam/
11. Kovács Viktor: Mi a különbség a katolikus és az evangélikus szentségek között? KötőSzó podcast letöltés ideje: 2023.11.17. https://kotoszo.blog.hu/2021/04/27/7_vagy_2_avagy_mi_a_kulonbseg_a_romai_katolikus_es_az_evangelikus_szentsegek_kozott
12. ADF International: BREAKING: Finnish parliamentarian found NOT GUILTY of "hate speech" for Bible Tweet and other expressions letöltés ideje: 2023.11.20.
13. https://adfinternational.org/breaking-finnish-parliamentarian-found-not-guilty-of-hate-speech-for-bible-tweet-and-other-expressions/

A NATO különleges helyzete az Oroszországgal határos tagállamokban

Oroszország 2022 februári katonai művelete Ukrajnával szemben megerősítette Észtország, Lettország és Litvánia félelmét egy lehetséges Baltikum elleni agresszióval kapcsolatban. Noha a három kis balti állam már 2004 óta NATO tagállam, a Szovjetunió szelleme, a megszállás és Moszkva közelségének hosszúra nyúlt évtizedei a hidegháború végeztével sem tűntek el. A hidegháború végeztével minden kínálkozó lehetőséget megragadtak a NATO csatlakozás érdekében, de még így, az észak-atlanti szövetség részeként sem múlt el a kétely Moszkva expanziós politikáját illetően. A balti térségben – a három kis államhoz képest – olyan jelentős államok is megjelennek tényezőként, mint Finnország és Svédország, amelyek sokáig a semlegesség politikáját követték, így a hidegháború végeztével sem közeledtek formálisan a NATO-hoz, kisebb és védtelenek déli szomszédiakkal ellentétben. A két, tágabb értelemben vett skandináv ország jóval fejlettebb gazdasága a politikai attitűddel párosulva sokkal nagyobb, erősebb és potensebb hadsereg fenntartását is lehetővé tett számukra. A NATO-hoz való vezető út is másképp alakult a balti és a ‚skandináv' országokat illetően. A tanulmány célja a különbségek és adott esetben a hasonlóságok feltárása. Miért volt szövetségeshez vezető út rögös a kis országok számára, és miért nem kellett ugyanezért megküzdeniük az északi államoknak? 2022 után egyértelmű, hogy a NATO észak-keleti szárnyának megerősítése értelemszerű volt, és tudatoson tervezett lépésekben zajlott le. Részben arra a kérdésre keresi a választ a cikk, hogy mennyire tűnt egyértelműnek 1990 után ez a feltevés. A tanulmány további célja az említett országokhelyzetének feltárása mellett és NATO státuszának megvizsgálása az Oroszországgal határos államokban.

Russia's military operation against Ukraine in February 2022 has endorsed Estonia, Latvia and Lithuania's fears of a possible aggression against the Baltic States. Although the three small Baltic states have been members of NATO since 2004, the spirit of the Soviet Union, the long decades of occupation and proximity to Moscow, has not disappeared after the end of the Cold War. After the end of the Cold War, every opportunity to join NATO was seized, but even so, as part of the North Atlantic Alliance, doubts about Moscow's expansionist politics have not gone away. In the Baltic region, compared to the three small states, there are also significant players such as Finland and Sweden, which have long pursued a policy of neutrality and have not formally approached NATO since the end of the Cold War, unlike their smaller and defenceless neighbours to the south. The much more advanced economies of the two Scandinavian countries in the broader sense, combined with their political attitudes, also allowed them to maintain a much larger, stronger and more potent military. The path to NATO differed for the Baltic and Nordic countries. This study aims to explore the differences and, where relevant, the similarities. Why was the road to alliance bumpy for the small countries, and why did the Nordic countries not have to fight for the same? After 2022, it is clear that the strengthening of NATO's north-eastern wing made sense and was a consciously planned step. Part of the article's question is how clear this assumption seemed after 1990. The paper also aims to explore these countries' situation and examine the status of NATO in the states bordering Russia

Bevezetés – a NATO rövid története

A NATO-t a Szovjetunió politikai, katonai és hatalmi egyensúlyaként hozták létre 1949. április 4-én Washingtonban.[1] A szerződés alapjául az ENSZ 51. cikkeje szolgált, amely kimondja a független államoknak az egyéni vagy a kollektív védelemhez való eredendő jogát.[2] Noha a biztonsági környezet sokat változott azóta, az eredeti szerződést nem kellett módostani annak ellenére sem, hogy a tagok létszáma több mint a duplájára nőtt. A tizenkét alapító állam által létrehozott védelmi szervezet az elmúlt hetven évben 19 országgal bővült, így azt ma már 31 tagállam alkotja. A bővítés természetesen nem egyszerre, hanem kilenc bővítési körben zajlott le, amelynek során az euroatlanti szervezet fokozatosan terjeszkedett kelet felé, így a vasfüggöny lehullása után lépésről léprésre olvasztotta magába Kelet-Közép Európa, a Baltikum és a Balkán szinte összes államát. 74 évvel az alapító okirat lefektetése után már Finnország is a tagjává vált a szervezetnek, egyre szűkebbre vonva Oroszország körül azt a teret, amelyet az szabadabban betölthetne, ha arra lehetősége lenne. A Varsói Szerződés, majd a Szovjetunió felbomlása után keletkezett űr azonban csak ideiglenesnek bizonyult.[3] A Szovjetunióba, vagy annak érdekszférájába tartozó államok tudták, hogy ez az állapot nem tarthat sokáig, Oroszország mindent meg fog tenni azért, hogy idővel visszaszerezze befolyását az *elvesztett* területek felett. Az Európai Unió és a NATO bővítése azonban gyorsabbnak bizonyult, mint Moszkva újbóli megerősödése Putyin elnök alatt. Volt, ahol erőteljesebben érezték annak a veszélyét, hogy a moszkvai befolyás visszatér. Ilyen volt a balti térség, ahol a három kis állam mindent megtett, hogy végérvényesen a Nyugathoz csatlakozzon. Ezt a folyamat kerül most bemutatásra.

1. A balti államok bemutatása – Észtország, Lettország és Litvánia

Tizenkilenc éve a NATO végre megnyitotta kapuit a balti államok előtt. Az Egyesült Államokban ezt a történelmi jelentőségű döntést sokáig kétféleképpen értékelték: vagy az USA egyik legnagyobb külpolitikai vívmányaként,[4] vagy pedig ezzel ellentétesen, egy meggondolatlan lépésként, amellyel felhígította a szövetséget olyan nemzetek felvételével, amelyeket alig vagy csak nagyon nehezen lehet megvédeni.[5] Eközben a NATO Baltikumi bővítéséről szóló kortárs orosz diskurzus a megszegett nyugati ígéretekről szólt – és szól a mai napig is –, miszerint az euroatlanti szövetség nem terjeszkedik tovább Oroszország határai felé.[6] Akárhogy is, a balti NATO-tagság történetét szinte kizárólag a nagyhatalmak szemszögéből interpretálva azt a benyomást keltik, hogy Észtország, Lettország és Litvánia csupán szemlélője volt az Egyesült Államok és Oroszország közötti geopolitikai csatározásnak. Tény, hogy a nagyhatalmi kapcsolatok meghatározták és egyben korlátozták az önálló kelet-európai hatalmi viszonyokat. Nem véletlen, hogy vannak olyan kutatók, akik ezzel a jelenséggel kapcsolatban részletesen elemezték az úgynevezett „Bill és Boris" közötti kölcsönhatást,[7] és ennek keretében azt is, hogy a prominens politikusok közötti párbeszédek hogyan alakították az európai biztonsági rendszert. A balti államok NATO-tagság előtti és utáni helyzetével kapcsolatban természetesen nem lehet eltekinteni a nagyhatalmak szerepvállalásától és befolyásától, de a balti államok sorsa sem kizárólag a washingtoni és moszkvai fejleményektől függött. Ahogy Andris Banka elemző,[8] a War on the Rocks című folyóiratban megjelent cikkében felhívta a jelenségre a figyelmet: „Az amerikaiak hajlamosak elfelejteni, hogy más szereplők – még a legkisebb államok is – önálló cselekvőképességgel is rendelkeznek".[9] A balti országok elismerésre méltó ügyességgel játszották ki a lapjaikat akkor, amikor fokozatosan szorosabbra kezdték fűzni kapcsolataikat a NATO-val, valamint, amikor sikeresen megragadták a csatlakozáshoz kínálkozó lehetőséget. Daniel Fried, aki négy évtizeden át volt amerikai diplomata, egy 2017-es beszédében megjegyezte, hogy a balti államok NATO-ba való bekerüléséért az igazi érdem a balti államok kormányait illeti.[10] Hangsúlyozta, hogy „ne nekünk köszönjék, nekünk, amerikaiaknak, akik részt vettek a folyamatban. Mert ha a balti államok elbuktak volna a demokratikus szabadpiaci átalakulás során, akkor sem fogadnám el az elismerést. A balti államok azt tették, amit tenniük kellett. És ezzel olyan politikai tőkét termeltek maguknak, amelyet aztán nyugati barátaik felhasználhattak. A reformok iránti elkötelezettségük, a szövetséghez való csatlakozáshoz való kérlelhetetlen ragaszkodásuk, a nemzetközi politikai szereplők hízelgésére, nyomására, sőt időnként becserkészésére tett kísérleteik valójában az eseményláncolat szerves részét képezték ennek a folyamatnak. Az Egyesült Államok azonban messze volt, és ekkor még túl sok kölcsönhatás nem érte a balti országokkal, azokkal történelmileg nem ápolt szoros kapcsolatot. Szemben Oroszországgal. A balti államok történelme viszont szorosan összefonódott Oroszországgal. A Baltikum a nagy északi háborút lezáró 1721-es nystadti béke következtében került a Nagy Péter – immár imperátor – által frissen Orosz Birodalomra átnevezett Oroszország fennhatósága alá. Az első világháború után a három ország elnyerte függetlenségét, és ez így is maradt egészen a Szovjetunió 1940-es bevonulásáig, amikor is Sztálin utolsó államokként (tagköztársaságokként) a Szovjetunióhoz csatolta őket. A balti országokból az 1940-es években több mint 100 000 polgárt deportáltak, telepítettek át erőszakkal Szibériába. A sztálini éra alatt megszűntek a szabad választások, a nemzeti kultúrát eloroszosították, a mezőgazdaság kényszerkollektivizálásával elszegényítették a gazdákat és a második világháború utáni, a szovjeturalom elleni felkeléseket pedig brutálisan leverték. Az elüldözöttek helyére ugyanakkor nagyszámú oroszt telepítettek be. A feszültségeket cinikus módon enyhítendően, a balti államok olyan tagköztársasági státusszal bírtak, amely alkotmányos jogot adott nekik arra, hogy bármikor elszakadjanak a Szovjetuniótól. Közel fél évszázadon keresztül ez a jog természetesen csak elméleti volt, de 1990 és 1991 folyamán, amikor a Szovjetunió már megingott a peresztrojka és glasznoszty időszakát követően, a három állam élt ezzel a jogával először. Az 1980-as évek közepén a szovjet kommunista párt reformját célzó peresztrojka-korszak idején már mindhárom országban olyan új politikai mozgalmak alakultak ki, amelyek hangosan ellenezték a szovjet uralmat. Bár a balti államok már 1990 tavaszán kikiáltották függetlenségüket, ez a függetlenség csak egy évvel később, 1991 augusztusában valósult meg teljes mértékben, mindössze négy hónappal a Szovjetunió hivatalos felbomlása előtt. Politikailag tehát megvolt a konszenzus a moszkvai lánc elszakítására, társadalmilag viszont kissé bonyolultabbnak mutatkozott a helyzet. Az említett ki- és betelepítések, avagy lakosságcsere miatt a betelepítettek és leszármazottjaik Lettország és Észtország lakosságának mintegy negyedét tették és teszik ki most is, esélyt adva Moszkvának az etnikai oroszok érdekében történő szükséges beavatkozás retorikájának gyakorlására. A három balti állam, amelyeknek együttesen mintegy 6 millió lakosa van, nagyrészt sík, erdős területből áll, amely nyugaton és északon a Balti-tenger, keleten pedig Oroszország és szövetségese, Fehéroroszország közé szorul. A részletesebb elemzés előtt még annyit mindenképpen érdemes megemlíteni, hogy Litvánia az egyetlen a három állam közül, amely szárazföldi összeköttetéssel rendelkezik NATO-szövetségesével, Lengyelországgal. Az úgynevezett Suwalki-folyosó[11] egy erdősáv, amely Fehéroroszország és az orosz kalinyingrádi exklávé között húzódik.[12] Oroszország a balti államokat a NATO legsebezhetőbb részének tekinti, ami egy NATO–orosz konfliktus esetén elsődleges katonai célponttá tenné őket, áll az észt elhárítás egy frissebb, 2023-as jelentésében.[13]

A hidegháború után

A három balti állam politikai, történelmi és etnikai kapcsolata Oroszországgal tehát nem sok jót vagy sikert sejtetett a Nyugathoz való közeledéssel kapcsolatban. Az eredmény, illetve a tagság tekintetében ma már könnyen tűnhet úgy, hogy a balti államoknak talán eleve elrendeltetett az, hogy a világ legerősebb katonai blokkjának teljes jogú tagjaivá váljanak egyszer. A 21. század fordulója előtt valójában valószínűtlennek tűnt, hogy a NATO jelentős geopolitikai *kereszteződésekben* fekvő kis nemzeteket fog tagjai közé felvenni. Bár a Clinton-kormányzat (1993–2001) elkötelezte

magát amellett, hogy *nyitva tartja a tagság ajtaját* a balti országok előtt,[14] ennek valós lehetőségét mérlegelő spekulációk sokáig óvatosak és visszafogottak maradtak. 1996-ban amerikai kormányzati dokumentumok elismerték,[15] hogy a balti NATO-tagsághoz szükséges szavazatok megszerzése a szenátusban *nem lesz sétagalopp.* Robert Nurick[16] a témáról folytatott vitára úgy emlékszik vissza egy RAND által közzétett kutatásban,[17] hogy a washingtoni döntéshozó intézményrendszerben a balti államok esetleges NATO-csatlakozását „nagyon furcsa ötletként" kezelték.[18] Olyan nagy tekintélyű és befolyásos szereplők, mint William Perry[19] védelmi miniszter és a nagy stratéga, történész és diplomata George Kennan[20] a balti államok NATO-ba való belépése ellen érvelt. Utóbbi azzal az indokkal támasztotta alá véleményét, hogy történelmileg ezek a nemzetek *hosszabb ideig voltak Oroszország részei, mint bármi másé*. A szenátusban is éles ellenvetések hangzottak el. 1997-ben Bernie Sanders azzal érvelt, hogy határozottan indokolatlan az amerikai biztonsági védőpajzzsal körbevenni ezeket az országokat. Még sarkosabb véleményt formált meg Lawrence Eagleburger volt külügyminisztert,[21] aki annak a sarkos véleménynek adott hangot, hogy „ha valaha is arra gondolnánk, hogy a balti országokat a NATO-ba bevegyük, akkor az nagyon észszerűtlen vagy irracionális lenne". Az amerikaiak mellett ekkor még az európaiak is mély fenntartásokkal kezeltek egy lehetséges balti csatlakozást. Litvánia védelmi minisztere plasztikusan szemléltette az európai vezetőkkel történt megbeszéléseket, akik éreztették vele, hogy „kedvesek vagytok, a szabadságharcotok is lenyűgöző, de soha nem lesztek NATO-tagok".[22] Amikor egy magas rangú skandináv diplomata egy másik tekintélyes NATO-külügyminiszterrel felvetette a balti tagság lehetőségét, a miniszter azonnal elvetette azt, hozzátéve: „ezek a népek nem tartoztak amúgy mindig is Oroszországhoz?". A balti államok NATO-csatlakozását természetesen az Oroszországi Föderáció kezdettől fogva kategorikusan ellenezte. Bár vitathatatlan, hogy az orosz meglátás szerint a Baltikum mindig is „európaibb" vagy „nyugatiasabb" volt, így valamivel könnyebb volt elengedni, mint az olyan országokat, mint Ukrajna, amelyet Oroszország saját maga kiterjedésének tekintett. Az akkori realitásokat figyelembe véve azonban Szergej Karaganov, a Kreml ideológusa azt prognosztizálta, hogy a balti államok esélye a NATO-csatlakozásra kevesebb, mint nulla.[23] Összefoglalva, az 1990-es évek nyilvános állásfoglalásai, érvei mind azt az álláspontot támasztották alá, hogy esélytelen a csatlakozásuk.

Az idő nem vár a kis nemzetekre

Ettől függetlenül tény, hogy a függetlenné vált balti államokat az különböztette meg a többi volt szovjet tagköztársaságtól, hogy röviddel önállóságuk visszanyerése után már tisztán látták a saját geopolitikai helyzetüket. Pontosan felismerték azt, hogy 1990-es évek rendhagyó történelmi helyzetet tartogat számukra. Ez a helyzet egyben olyan ritka lehetőséggel is kecsegtetett, amellyel azonnal élni kell, mert az nem tart örökké. Ez már egy 1993-as észt külügyminiszteri feljegyzésben megfogalmazódott,[24] amiben kirajzolódott az újonnan függetlenné vált köztársaság stratégiai gondolkodásmódja: „a legfontosabb lecke egyszerű: az idő rövid, és nem vár a kis nemzetekre". Vaira Vike-Freiberga volt lett elnök, aki végigvezette Lettországot a tagsági folyamaton,[25] szintén azt vallotta, hogy a kis nemzetek számára az egyik legfontosabb tanulság az, hogy mindig ébernek kell maradniuk, és amikor „repedések keletkeznek a történelem menetében, azonnal meg kell próbálniuk megragadni ezeket a pillanatokat. A balti vezetők felismerték, hogy Oroszország akkori viszonylagos gyengesége párosult az amerikai hatalom csúcspontjával, ami miatt szokatlan mértékű politikai manőverezési lehetőségre nyílt sor. Ennek megfelelően tétovázás nélkül kezdtek cselekedni, mielőtt Moszkva visszszakapaszkodhatott volna egy megerősödött pozícióba. Azonban ahogy elkezdtek utat törni a nemzetközi politikában, félelmetes akadályokkal találták szembe magukat. 1992 nyarán, amikor az Egyesült Államok Lettországba küldte első katonai tanácsadó *kapcsolattartó csoportját*,[26] Riga szecessziós utcáin szokatlan jelenetet lehetett megfigyelni: egyenruhás amerikaiak és oroszok naponta mentek el egymás mellett, keresztezték egymás útját. Az 1990-es évek elején mindhárom balti köztársaságban a Vörös Hadsereg még mindig több ezer katonája tartózkodott különböző szovjet időkből megmaradt katonai létesítmények mellett.[27] Ez a szovjet korszakból származó örökség jelentette a legfontosabb kérdést, amely a frissen felszabadult Baltikum felett lebegett, mivel Moszkva 2002-ig mindenképpen meg akarta tartani stratégiai támaszpontjait, ami ellen persze a baltiak hevesen tiltakoztak. Politikusaik minden lehetőséget megragadtak volna arra, hogy nemzetközi szinten érveljenek ügyük mellett, azonban ekkor még Nyugaton minden diplomáciai érdekérvényesítést nélkülöztek. Amikor 1992-ben a világ vezetői Rio de Janeiróban gyűltek össze, hogy megvitassák a környezetvédelmi politikát és megszövegezzék a éghajlatváltozási keretegyezményt (UNFCCC),[28] a balti képviselők arra használták fel a helyszínt, hogy *levadásszák* az európai államfőket annak érdekében, hogy meggyőzzék őket a szovjet csapatok kivonásának fontosságáról.[29] A Clinton-kormányzatnak fontos szerepe volt e hivatalos válás közvetítésében és felgyorsításában.[30] Utólag visszatekintve ez egy fordulópont volt, amely, ha nem oldódik meg időben és racionálisan, akkor az más stratégiai irányba terelhette volna a Baltikumot. Jüri Luik, a hosszú és sikeres karriert magáénak tudható észt diplomata úgy vélte,[31] hogy az orosz csapatok Baltikum területén tartása volt Moszkva legerősebb ütőkártyája annak érdekében, hogy destabilizálni tudja a régiót. Ez azt is jelentette, hogy egy minimális, hosszabb ideig tartó orosz jelenlét is könnyedén véget vetett volna a transzatlanti szövetségről szóló balti álmoknak. A NATO-tagság, mint végső stratégiai cél, már a Szovjetuniótól való függetlenség elnyerésétől kezdve a balti államok vezetőinek célkitűzései közé tartozott. Ezt azonban nem verték a *válás* után nagydobra, pontosan azért, hogy ne veszélyeztessék vagy befolyásolják a folyamatban lévő orosz csapatkivonást. Ez a visszafogottság csak addig – egészen pontosan 1995-ig – tartott, amíg az oroszok végül ki nem vonták az összes csapatukat. Amint ez megtörtént, a litván elnök rendhagyó módon, azonnali nyílt levélben kérte a NATO-ba való felvételt.[32] Világossá vált azonban, hogy a balti államoknak az euroatlanti szövetség felé való közeledése nem vezethet sikerre egyéni erőfeszítések útján. Ahogy egy korábbi lett nagykövet[33] az Egyesült Államokban kifejtette: „Washingtonban nagyon világos volt számunkra, hogy ha az

egyik ország valamire törekszik, és azt akarja elérni, hogy a Kongresszus hagyja jóvá, akkor azt csak akkor kaphatja meg, ha abba mindhárom ország beleegyezik". A legfontosabb geopolitikai cél érdekében tehát a balti országok összefogtak, mert azt diktálta az érdekük, hogy összefogjanak. A közös akarat és érdek ellenére nyilvánvaló volt, hogy a balti államok nem állnak készen arra, hogy a szövetség teljes jogú tagjaivá váljanak. Az USA és a Baltikum kapcsolatában a kezdetekben számos botlás, diplomáciai zavar és bizalmatlanság volt tapasztalható. Az egyik ilyen malőr során például a lett védelmi miniszter azzal sokkolta az amerikai felet, hogy több ezer F–16-os vadászrepülőgépet akart beszerezni az Egyesült Államoktól.[34] Később kiderült, hogy valójában M–16-os gépkarabélyokra gondolt. Strobe Talbott,[35] a Clinton-kormányzat Oroszországgal foglalkozó külpolitikai elemzője szerint, amikor világossá vált, hogy a balti államok nem kerülnek be a NATO-bővítés 1999-es hullámába, az észt elnök „magánakcióba" kezdett. Mindenfajta meghívás nélkül kezdett megjelenni olyan városokban, ahol a tárgyalások zajlottak. Ezek során fáradságot nem kímélve cserkészte be Talbottot érvei felsorakoztatása érdekében. Mindenáron bizonyítani akarta azt, hogy milyen következményei lesznek annak, ha országát úgy „eladják", mint ahogyan történt az 1945-ös jaltai konferencián. Kiválóan jellemzi a korszakot egy magas rangú észt képviselő véleménye, miszerint azok az évek tele voltak „hamis várakozások, hamis felfogások és politikai rémálmok hullámvölgyeivel". A kezdeti kudarcok ellenére a baltiak mégis lelkesen és nyugati orientációjukat illetően sziklaszilárd meggyőződéssel vetették bele magukat a tagsági folyamatba. Amikor 1997-ben Borisz Jelcin orosz elnök egyoldalú orosz biztonsági garanciákat kínált a baltiaknak NATO-remények feladásáért cserébe,[36] azok az ajánlatot azonnal visszautasították. Az orosz befolyási övezetbe való visszatérést tűrhetetlennek tartották, mivel a NATO-t egzisztenciális szükségszerűségnek tekintették. Bármennyire is igyekezett Oroszország átírni a történelmet, és a keleti bővítést elsősorban Washington hegemón hatókörének kiterjesztésére irányuló hajlandóságának beállítani, valójában a folyamatot a balti államokból kiinduló szerves és demokratikus igények ösztönözték.

A Nyugat döntési folyamata

A NATO balti államokkal kapcsolatos pozitív döntésével szemben visszatérő kritikaként jelent meg sokáig az, hogy a szervezet a jelentkezőkkel szembeni fellépést „lazán"[37] vagy akár „érzelmi alapon",[38] megfontolt döntési mechanizmusok nélkül hozta meg. Más vélemények szerint egy bizonyos szintű kollektív történelmi bűntudat érzése[39] vezette a Nyugatot arra, hogy átírja a geopolitikai tájat a közép- és kelet-európai országok javára. Noha az amerikai tisztviselők szinte mindig szívesen élnek az erkölcsi kötelességről szóló – sokszor álszent – retorikával, valójában nem a múltbeli (európai) tragédiák szolgáltattak okot arra, hogy ezeket az országokat beengedték a NATO-ba. Természetesen elsősorban az alapján ítélték meg őket, hogy képesek-e olyan szilárd politikai reformokat végrehajtani és nemzetközi katonai terheket vállalni, amelyek megfelelnek a Nyugat által elvárt érdekeknek. Éppen ezért nyilvánvaló, hogy ez egyfajta teljesítményalapú csatlakozási folyamat volt. Merle Maigre magas rangú észt diplomata szerint[40] a balti országok hamar rájöttek, hogy a „nekünk köszönhetitek" érvvel nem jutnak messzire, mivel megtanulták, hogy a Nyugat nem katolikus, hanem evangélikus, és „Isten megsegíti azokat, akik segítenek magukon…". A balti államoknak gyorsan újra kellett pozicionálniuk, feltalálniuk magukat, mivel fegyveres erőik állapota siralmasnak bizonyult. Egy nyugalmazott amerikai katonatiszt megjegyezte,[41] hogy eleinte ezek a nemzetek „1–10-es skálán a katonai képességek tekintetében 1-es szinten álltak". Kezdetben a Nyugat még azt is megtagadta, hogy fegyvereket adjon el nekik; az Egyesült Államok csak 1994-ben oldotta fel ezt a tilalmat. Annak érdekében, hogy a nyugati típusú gondolkodásmódot és doktrínát sikerrel adják át a helyi fegyveres erőknek, Észtország például olyan balti származású vezetőket nevezett ki, mint Aleksander Einseln tábornok a hadserege élére.[42] A balti országok a feltételeknek megfelelően tehát szívesen küldték csapataikat ENSZ-missziókba, valamint hozzájárultak a költséges iraki és afganisztáni NATO-műveletekhez. Észtország például minden fenntartás nélkül vett részt az afganisztáni misszióban, aminek következtében szövetséges országok közül az egyik legmagasabb egy főre jutó halálozási arányt szenvedte el.[43] Az amerikaiak által vezetett küldetésekben való részvételt hatékony eszköznek tekintették a NATO-tagsághoz való közeledéshez. A fegyveres részvétel minősítése mellett az amerikai tisztviselők folyamatosan figyelemmel kísérték és értékelték a tagjelölt országok belső kormányzását: a demokratikus intézmények fejlettségét, a piacgazdaságra való áttérést, a kisebbségekkel való bánásmódot és a korrupciós törvényeket. Heather Conley, az Európai és Eurázsiai Ügyek Hivatalának helyettes államtitkár-helyettese számtalanszor látogatott el a régióba.[44] Az ellenőrző folyamatot rendkívül tolakodónak írja le, mivel az amerikai tisztviselők minden eszközzel megpróbálták megállapítani, hogy ezek az új demokráciák „megérnek-e egy amerikai katona életet". Az esélyekkel dacolva a balti államok lenyűgözően rövid idő alatt a hamvaiból építették fel demokráciáikat. Az Egyesült Államok korábbi NATO-nagykövete, Kurt Volker elismerte,[45] hogy ezek a nemzetek bizonyultak „a legjobb demokratikus és gazdasági reformereknek, a leginkább elkötelezetteknek hadseregeik újjáépítését illetően, és egyben azoknak, akik leginkább hajlandóak támogatni az Egyesült Államokat a NATO-ban más, nemzetközi fórumokon". Évekbe telt, de az időben elültetett reformmagok végül meghozták gyümölcsüket.

2001. szeptember 11.

A balti NATO-tagság felvételi folyamatára előre nem látható események is hatással voltak, így egyesek például úgy vélték, hogy a 2001. szeptember 11-i terrortámadások váltották ki valójában a balti államok igényét a NATO biztonsági ernyője alá való betagozódásának. Ennek ellenére nyilvánvaló, hogy a folyamat ekkorra már *irányba állt.* A balti államok tagságának kezdetét George Bush 2001 nyarán Lengyelországban elmondott beszéde jelezte,[46] amelyben kijelentette, hogy Európa valamennyi demokráciájának *a Balti-tengertől a Fekete-tengerig* ugyanolyan lehetőséget kell kapnia a NATO-hoz való csatlakozásra. Robert Kagan a beszédre úgy reagált,[47] hogy „Rigában, Tallinnban és Vilniusban pezsgőt bonthatnak". Nem sokkal később John McCain és Richard Lugar befolyásos amerikai törvényho-

zók támogatásukról biztosították a csatlakozási folyamatot.[48] Ezzel együtt már maga Henry Kissinger is, a főrealista, a Washington Postban 2001 augusztusában megjelent véleménycikkében egyetértett azzal, hogy immáron „lehetetlen figyelmen kívül hagyni a balti demokráciák elvárásait".[49] A színfalak mögött úgy tűnt, hogy Moszkva is elfogadta az északatlanti szövetség bővítésének elkerülhetetlenségét. A lett újságíróknak adott exkluzív interjúban Ron Asmus diplomata, aki jelentős szerepet játszott a bővítési tárgyalásokban, elárulta, hogy 2001. szeptember 10-én vacsorát adott Oroszország amerikai egyesült államokbeli nagykövetének. A találkozó során az orosz nagykövet arról tájékoztatta Asmust, hogy a Kreml végül elfogadta a NATO balti államokkal való bővülésének tényét, és már csak az a kérdés maradt terítéken, hogy mit kap Oroszország ennek ellenkezés nélküli elfogadásáért cserébe. Oroszország ma már magabiztosan állítja, hogy a NATO 2004-es bővítési hulláma átlépte a vörös vonalat, ugyanakkor Moszkva ekkoriban igen visszafogottan reagált a NATO-bővítéssel kapcsolatban. 2001-ben a nemzeti közszolgálati rádióban adott interjúban arra a kérdésre, hogy ellenzi-e a három balti köztársaság felvételét a NATO-ba, Vlagyimir Putyin orosz elnök azt válaszolta, hogy a kérdést nem lehet egyszerűen csak „igennel vagy nemmel" megválaszolni.[50] Később hozzátette, hogy „nem tilthatjuk meg az embereknek, hogy bizonyos döntéseket hozzanak, amennyiben ilyen módon akarják növelni nemzetük biztonságát", egy másik alkalommal pedig azt nyilatkozta, hogy a balti tagság „nem tragédia" Oroszország számára.[51] Ezek az állítások nyilvánvalóan nem jelentettek átütő támogatást sem a bővítésnek, sőt mi több, történelmi mércével mérve ezek bizonyultak a leginkább visszafogottnak tekinthető nyilvános kritikának, amelyet az orosz államfő kifejtett. Alexander Vershbow, az Egyesült Államok NATO-bővítés idején hivatalban lévő moszkvai nagykövete később is ragaszkodott ahhoz, hogy kevés ellenvetést hallott[52] az orosz fél részéről akkor, amikor a balti államok hivatalosan is csatlakoztak a szövetséghez. Az orosz vélemény az azóta már lezajlott finn és folyamatában lévő svéd csatalakozás tükrében túl magabiztos álláspontnak tűnik. A korábban vonakodó európai vezetők,[53] mint Jacques Chirac francia elnök, Gerhard Schröder német kancellár és Giuliano Amato olasz miniszterelnök, korábbi álláspontjukhoz képest figyelemre méltó és hirtelen változást mutatva szintén támogatásukról biztosították a balti államok csatlakozását. Robert Nurick szerint rövid időn belül a balti NATO-csatlakozásra a „viccelsz" helyett „természetesen igen" reakciók jelentek meg. 2004 áprilisában pedig már balti zászlók lengtek a NATO brüsszeli székhelyén. Számos részletnek kellett tehát egyszerre jól alakulnia ahhoz, hogy a balti államok csatlakozhassanak a NATO-hoz. Úgy tűnt tehát, hogy a geopolitikai erőtér mozgásai és a felek egymásnak feszülései a segítségükre keltek. A hidegháború utáni időszakban a globális erőelosztás eltávolodott Oroszországtól, így Moszkva pozíciója túl gyengévé vált ahhoz, hogy érdemben képes legyen megkérdőjelezni a bővítési folyamatot. A Clinton- és később a Bush-kormányzat megértő volt a balti országok helyzete iránt, és nyitva tartotta a tagság ajtaját számukra. Regionális szempontból a balti államoknak óriási hasznára váltak északi szomszédjaik,[54] akik szívesen fektettek be a balti fegyveres erők modernizációjába, adtak át ismereteket, és lobbiztak a balti államok érdekeiben nemzetközi fórumokon. A politikusok kitartó törekvése az euroatlanti közösséghez való csatlakozás érdekében, szorgalmas erőfeszítéseik és a reformok iránti elkötelezettségük volt az, ami végül átjuttatta őket a szövetség küszöbén. A balti országok számára a NATO-tagság elérése nem volt más, mint geopolitikai áttörés.

2. A NATO-felvételt kért országok – Finnország és Svédország

A semlegességet a második világháború után a Szovjetunió kényszerítette Finnországra azért cserébe, hogy a Kreml lemondott Finnország Szovjetunióhoz való csatolásáról.[55] Viszonzásul Helsinki figyelembe vette a Szovjetunió érdekeit, és a nézetkülönbségek ellenére Helsinki végig párbeszédet kívánt folytatni a Kremllel a hidegháború alatt, és az után is. A svédek 1814, azaz több mint kétszáz év óta lévő semlegessége ezzel szemben egy tudatos politika következménye volt.[56] A választott „szövetségmentes" utat ennek megfelelően a hidegháború alatt is fenntartották, mivel úgy vélték, hogy Svédország komoly hasznot húzott abból, hogy nem vett részt a második világháborúban.[57] Svédország semlegességében ekkor szerepet játszott az is, hogy egy esetleges elköteleződéssel Finnország ne kerüljön közelebb a Szovjetunióhoz a hidegháború alatt. Ez a megközelítés mindkét országban megmaradt politikai örökségként 1990 után is, de valójában csak a felszínen, a közbeszédben tartották fontosnak hangoztatni. A finn és svéd politikai elit és a közvélemény egy része határozottan úgy vélte, hogy a legjobb, ha kimaradnak az Oroszország és a Nyugat közötti konfliktusokból, mivel a semlegesség segít csökkenteni a régiót jellemző feszültséget. Finnországban – Svédországgal szemben – azonban aggályok merültek fel a balti államok megvédésére irányuló kötelezettséggel kapcsolatban. Továbbá attól is lehetett tartani, hogy Oroszország agresszívan akadályozná a szövetséghez való csatlakozását, a nyilvános kijelentéseinek megfelelően. Emellett más érvek is szóltak az elzárkózás mellett. Polgári oldalról is kétségek merültek fel a semlegesség feladása mellett, például USA- és globalizációellenes csoportok szintén hallatták hangjukat egy esetleges NATO-tagság ellen. A gyakorlatban azonban mind Finnország, mind Svédország már a 90-es évek elején kezdett eltávolodni a hidegháborús elszigetelődési és semlegességi politikától: 1995-ben csatlakoztak az EU-hoz, 2007-ben pedig ratifikálták a Lisszaboni Szerződést. Finnország számára ezek a fejlemények nemzetbiztonsági kérdéssé váltak. Svédország 2010-ben egyoldalú „szolidaritási nyilatkozatot" adott ki, amelyben kijelentette, hogy nem maradnak tétlenek, ha egy EU-tagállam vagy agresszió, vagy katasztrófa áldozatává válik.

A NATO-tagságról folyó vita Finnországban és Svédországban

A Krím Oroszország általi 2014-es annektálása alapvetően a semlegességről való közbeszédet is megváltoztatta. Mindkét országban gyorsan nőtt a NATO-tagság nyílt támogatottsága, Svédországban a tagság aktív támogatóinak száma pedig hamar meghaladta az ellenzőkét. A finnek,

noha a svédeknél szkeptikusabbnak bizonyultak, már egyre gyakrabban érveltek azzal, hogy ha az ország vezetése a NATO-csatlakozást javasolná, akkor a polgárok többsége egyetértene azzal. A tagság mellett szóló fő érvvé az a gondolat vált, miszerint csak a NATO képes biztonságot nyújtani egy olyan régióban, amely egyre veszélyesebbé válik. Külpolitikai szinten is megváltozott a kommunikáció, mivel megnőtt az egyetértés azt illetően, hogy egy balti-tengeri konfliktus elkerülhetetlenül érinteni fogja országukat, így a védekezést érdemes szorosan összehangolni. Világossá vált, hogy Finnország és Svédország NATO-tagsága erősítené a NATO képességeit a Balti-tengeren, ami egyben az egész régió biztonságát is növelné. Ennél a pontnál már magától értetődően merült fel annak az igénye, hogy a két ország együtt csatlakozzon a NATO-hoz.[58] Ennek ellenére elmondható, hogy a közelmúltig a NATO-tagságról szóló finn vita sokkal lényegesebb volt, mint Svédországban. Finnország egy sor nyilvános vizsgálatot folytatott a saját biztonságpolitikájáról és a NATO-hoz fűződő kapcsolatáról. Svédországban ezzel szemben a biztonságról és a nemzetközi együttműködésről szóló kormányzati tanulmányok kifejezetten alátámasztották a NATO-tagság szükségességét. Johan Eellend, a Foreign Policy Kutatóközpont[59] munkatársa *Barátok, de nem szövetségesek* című 2016-os cikkét már akkor azzal az égető kérdéssel kezdte, miszerint válhat-e Finnország és Svédország a NATO legújabb tagjaivá?

A katonai erő demonstrációja

A felvetés alapjául természetesen Oroszország agresszív nemzetközi viselkedése és a skandináv–balti térségben mutatott fokozott katonai tevékenysége szolgált. Ezek mind arra késztették a két északi országot, hogy átértékeljék biztonság- és védelmi politikájukat, valamint újragondolják a katonai együttműködés további lehetőségét a NATO-val. Mindez azonban akkor még nem jelentette automatikusan a NATO-tagságot, illetve nem feltételezett tagságból következő, de facto védelmet vagy kötelezettségeket. Nem is jelenthetett, hiszen egyrészről a két északi állam akkor még nem kívánta feladni függetlenségét, másrészről – az előzőkkel egyetemben – a hidegháború óta folyamatosan erősödött az északi államok és a NATO közötti együttműködés. Ennek részeként mindkét állam a fegyveres erőit a NATO-szabványokhoz igazította, és ezzel együtt széles körű átjárhatóságot biztosítottak a NATO-val való együttműködéshez. Kiváló példaként szolgál erre a finn légierő (Ilmavoimat) modernizálása**,** hiszen a korábbi semleges (svéd SAAB 35 Draken) és szovjet eredetű MiG–21bis repülőgépparkot egységesen amerikai Boeing F/A–18C/D Hornet gépekkel cserélték le egy 1992-es döntés értelmében. Kevesebb, mint húsz év elteltével pedig újabb cserét jelentettek be a finn védelmi minisztérium 2021-es döntése alapján, ismét amerikai technikát választva, 64 darab Lockheed Martin F–35A Lightening II ötödik generációs repülőgépekkel váltják le a jelenlegi flottát a tervek szerint 2026 és 2030 között, egyben tovább növelve az Amerikai Egyesült Államok felé való elköteleződést és kitettséget. Tették mindezt tehát nemcsak politikai szólamok terén, hanem a három ország védelmének tényleges fejlesztése által is. Természetesen mindkét ország részt vett szinte minden fontosabb NATO-misszióban, így megjárták Boszniát, Afganisztánt is többek között. Ezen törekvések miatt már a 2010-es évek közepén bizonyossá vált, hogy mindkét állam megfelelt a NATO-tagsághoz szükséges felvételi követelményeknek. Természetesen a két ország NATO-tagsága sosem volt annyira egységesen megítélve, mint 2022 után. Mindez annak ellenére is elmondható, hogy az elmúlt években nem hivatalosan többször is szó esett egy esetleges finn és svéd kérelem gyors jóváhagyásának lehetőségéről. Az észak-atlanti szervezettől való korábbi távolmaradás persze korántsem jelentette az Oroszország által jelentett fenyegetés figyelmen kívül hagyását, sőt. A két ország egyrészről egyre szorosabbra fűzte a kapcsolatát kétoldalú védelmi együttműködéssel, beleértve a légierők közötti szorosabb együttműködést és egy közös haditengerészeti műveleti egység létrehozását. Ezzel párhuzamosan a balti államok pedig kifejezetten hangsúlyozták, hogy az északi országok távolmaradása a szervezettől komoly kockázatot jelentene egy nyílt konfliktus esetén. Ezzel kapcsolatban jegyezte meg Camille Grand, a NATO korábbi főtitkárhelyettes, hogy „a balti államok aggódtak, hogy egy kicsit elszigetelődnek. El lehetett képzelni, hogy Svédország és Finnország nem hagyta volna cserben őket, de a kikötőkhöz és repülőterekhez való hozzáférés nem volt 100 százalékban garantált".[60] Moszkva természetesen nem örült ennek a fejleménynek sem, így a hivatalos orosz vélemény is mást sugall. „A jelenlegi körülmények között rendkívül fontos felismerni, hogy az orosz katonai infrastruktúra soha nem Nyugat-Európa felé tolódott el, hanem mindig az ellenkező irányba", vélekedett Dmitrij Peszkov, a Kreml szóvivője. „Természetesen sajnálatos, hogy az európaiak nem ismerik fel ezt a hibát. Svédország csatlakozása a szövetséghez mindenképpen negatív lenne", tette hozzá.

A kemény erő alkalmazása

2023. augusztus 22-én a NATO-szövetségesek megállapodtak a megújított regionális védelmi tervek végrehajtásáról. Jens Stoltenberg NATO-főtitkár jelezte, hogy Svédország és Finnország tagként való jelenléte teljes mértékben tükröződni fog a szövetség terveiben, gyakorlataiban és céljaiban. Kristine Berzina, a German Marshall Fund North[61] ügyvezető igazgatója szerint a két északi ország segíteni fog abban, hogy az 5. cikkely „mágikus ígérete" hatékonyabbá váljon. Az 5. cikkely – a NATO sarokköve – értelmében az egy vagy több tag ellen irányuló fegyveres támadás az összes tag elleni támadásnak minősül. A jól felszerelt svéd és finn hadsereggel kiegészülve Oroszország számára sokkal nehezebbé válik egy esetleges támadást végrehajtani a térség ellen, és ennek az erőnek egyben elegendőnek kell lennie ahhoz, hogy egy krími vagy ukrajnai forgatókönyv esetén ténylegesen képes legyen megvédeni a területeit. Finnország és Svédország, valamint a svéd balti sziget, Gotland olyan közel van Kalinyingrádhoz, hogy egy valószínűtlen, de hipotetikusan elképzelhető agresszió esetén Oroszország nem tudná stratégiai előnyként használni a tengert, mint ahogyan azt most megtehetné. Ez egyértelmű változást jelent a korábbi évekhez képest.

Stockholm és Helsinki a NATO védelmét élvezve, a légvédelem, a szárazföldi erők és a haditengerészeti képességek tekintetében is komoly eszközparkot bocsát majd a szövetség részére. Grand szerint „a két ország már most is mély interoperabilitást (azaz együttműködési képességet) alakított

ki a NATO-val, NATO-szabványos fegyverrendszereket üzemeltetnek, és részt vesznek NATO-gyakorlatokon, ami az egyik oka annak, hogy ilyen gyorsan be tudtak kapcsolódni", hozzátéve, hogy Helsinki és Stockholm nem lesz *ingyenélő* a szövetségben. A legtöbb európai országgal ellentétben Finnország nem kezdte el rögtön drasztikusan csökkenteni a katonai kiadásokat a hidegháború befejeztével. A 2000-es években a katonai költségvetés elérte a mélypontját, azóta pedig hol csökkent, hol nőtt. 2022 természetes ismét növekedést hozott, a NATO-tagsággal pedig megcélozták a 2,3% elérését. Ezzel egyébként közel kerülnek a hidegháborús – 1960-as – 2,5%-hoz is.[62] A finn média szerint Helsinki rendelkezik Európa egyik legnagyobb tüzérségi arzenáljával és szárazföldi haderejével – megelőzve olyan országokat, mint Franciaország, Németország és az Egyesült Királyság. Svédország 2017-ben visszaállította a sorkötelezettséget, amely férfiakra és nőkre egyaránt vonatkozik. Stockholm az 1990-es és 2000-es években csökkentette ugyan a védelmi kiadásokat, de az utóbbi években ismét növelni kezdte azokat. Ugyanakkor nem számít arra, hogy 2026-ig eléri a NATO által kitűzött, a GDP 2 százalékára vonatkozó célt. A svéd hadsereg modern, korszerű hadiflottával és légierővel rendelkezik. Nem szabad figyelmen kívül hagyni a csúcskapacitású svéd elektronikai ipart sem, melynek felderítő, zavaró, jelfeldolgozó termékeik a világ szűk elitjébe tartoznak. A fegyvereken túl Svédország és Finnország a NATO-t az 5G-vel, a távközlési infrastruktúra ötödik generációjával is segítheti a szövetséget. A két skandináv ország „egy fontos technológiában rendelkezik még kulcsfontosságú know-how-val", a finn Nokia, a svéd Ericsson és a kínai Huawei uralja az 5G polgári piacát, ebből természetesen csak az északiak számítanak megbízhatónak. Berzina jól tapintott rá arra a tényre, hogy a két nemzet fejlett katonai és technológiai képessége és tudása abból ered, hogy sokáig kívül álltak a NATO-n, és ezért gyakorlatilag mindenben jók, hiszen többnyire magukra voltak utalva voltak.

Paroda Zsolt

Jegyzetek

1 Hadtudományi Lexikon, Új kötet, Krajnc Zoltán (szerk.), Dialóg Campus, Budapest, 2019, 807. o. http://hdl.handle.net/20.500.12944/14688 (letöltve: 2023. 11. 08.) **2** Founding treaty. https://www.nato.int/cps/en/natohq/topics_67656.htm (letöltve: 2023. 11. 08.) **3** 1991 július 1. és december 26. **4** https://www.bloomberg.com/opinion/articles/2019-05-14/nato-expansion-if-it-was-a-mistake-why-hasn-t-putin-invaded (letöltve: 2023. 11. 08.) **5** https://warontherocks.com/2019/03/it-is-long-past-time-to-stop-expanding-nato/ (letöltve: 2023. 11. 08.) **6** Svetlana Savranskaya – Tom Blanton: A NATO kibővítése: amit Gorbacsov hallott*, Eszmélet - 31. évf. 122. sz. (2019. nyár), https://epa.oszk.hu/01700/01739/00107/pdf/EPA01739_eszmelet_122_077-087.pdf (letöltve: 2023. 11. 08.) **7** https://tnsr.org/2018/08/bill-and-boris-a-window-into-a-most-important-post-cold-war-relationship/#_ftnref3 (letöltve: 2023. 11. 08.) **8** Andris Banka posztdoktori kutató a németországi Greifswaldban működő Interdiszciplináris Balti-tengeri Regionális Kutatóközpontban (IFZO). Doktori fokozatát az Egyesült Királyságban, a Birminghami Egyetemen szerezte. **9** https://warontherocks.com/2019/10/the-breakaways-a-retrospective-on-the-baltic-road-to-nato/ (letöltve: 2023. 11. 08.) **10** Fried 1977-ben, tanulmányi után csatlakozott az amerikai külügyhöz, és dolgozott Leningrádban, Belgrádban majd nagykövetként Varsóban. Kelet-európai tapasztalatai miatt mindvégig szerepet játszott az euroatlanti biztonsági zóna növelésében, beleértve a NATO-bővítést és az Oroszország és a NATO közötti kapcsolatok rendezését. **11** https://www.reuters.com/investigates/special-report/ukraine-crisis-europe-defence/ (letöltve: 2023. 11. 08.) **12** Amely mintegy 480 km-re fekszik az orosz anyaföldtől **13** https://www.reuters.com/world/europe/baltic-security-risk-rising-estonian-intelligence-service-says-2023-02-08/ (letöltve: 2023. 11. 08.) **14** https://www.archives.gov/files/declassification/iscap/pdf/2016-140-doc07.pdf (letöltve: 2023. 11. 08.) **15** https://clinton.presidentiallibraries.us/files/original/43bd2e6ce97814efe7a92aca2fee6999.pdf (letöltve: 2023. 11. 08.) **16** https://www.rand.org/pubs/authors/n/nurick_robert.html (letöltve: 2023. 11. 08.) és https://www.atlanticcouncil.org/expert/robert-nurick/ (letöltve: 2023. 11. 08.) **17** https://www.rand.org/pubs/reprints/RP548.html (letöltve: 2023. 11. 08.) **18** https://www.youtube.com/watch?v=QMghWHeXR0M (letöltve: 2023. 11. 08.) **19** Az Amerikai Egyesült Államok 19-ik amerikai védelmi minisztere 1994-től 1997-ig **20** róla **21** https://congress.gov/congressional-record/1997/06/10/extensions-of-remarks-section/article/E1159-6 (letöltve: 2023. 11. 08.) **22** https://player.fm/series/brussels-sprouts/lithuanian-minister-of-foreign-affairs-on-baltic-security-concerns-nato-membership (letöltve: 2023. 11. 08.) **23** https://www.janisroze.lv/lv/gramatas/vesture/latvijas-vesture/ielaucties-nato.html (letöltve: 2023. 11. 08.) **24** https://www.peterlang.com/view/title/63246?format=EPDF (letöltve: 2023. 11. 08.) **25** https://www.bbc.co.uk/sounds/play/m000764j (letöltve: 2023. 11. 08.) **26** https://apps.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a341300.pdf (letöltve: 2023. 11. 08.) **27** Észtországi atomtengeralattjáró-kiképző létesítménytől a lettországi hatalmas ballisztikus rakétaelhárító radarig. **28** The United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC), https://unfccc.int/ (letöltve: 2023. 11. 08.) **29** https://xtv.lv/rigatv24/video/X9Qpxme5NkY-29_03_2019_globuss_1_dala (letöltve: 2023. 11. 08.) **30** https://isd-georgetown-university.myshopify.com/products/the-long-good-bye-the-withdrawal-of-russian-military-forces-from-the-baltic-states (letöltve: 2023. 11. 08.) **31** https://news.err.ee/965158/luik-joining-nato-eu-would-have-been-impossible-with-russian-forces-here (letöltve: 2023. 11. 08.) **32** https://twitter.com/ProfPaulPoast/status/1114506248408444928 (letöltve: 2023. 11. 08.) **33** https://www.youtube.com/watch?v=aTkJmm537oo (letöltve: 2023. 11. 08.) **34** https://searchworks.stanford.edu/view/8218612 (letöltve: 2023. 11. 08.) **35** https://en.wikipedia.org/wiki/Strobe_Talbott (letöltve: 2023. 11. 08.) **36** https://www.files.ethz.ch/isn/47654/NATO_Enlargement_Baltic.pdf (letöltve: 2023. 11. 08.) **37** https://warontherocks.com/2019/03/it-is-long-past-time-to-stop-expanding-nato/ (letöltve: 2023. 11. 08.) **38** https://www.youtube.com/watch?v=4hGvowmFBAE (letöltve: 2023. 11. 08.) **39** https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13501760701702249 (letöltve: 2023. 11. 08.) **40** https://www.youtube.com/watch?v=sgKTMOnTOGc (letöltve: 2023. 11. 08.) **41** https://www.press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/O/bo27949329.html (letöltve: 2023. 11. 08.) **42** https://estonianworld.com/security/former-estonian-defence-chief-einseln-to-be-buried-at-arlington/ (letöltve: 2023. 11. 08.) **43** https://arcdigital.media/estonia-is-the-best-u-s-ally-that-most-americans-have-never-heard-of-a5296ca506ad (letöltve: 2023. 11. 08.) **44** https://www.youtube.com/watch?v=3T8OIuieR94 (letöltve: 2023. 11. 08.) **45** https://www.youtube.com/watch?v=sgKTMOnTOGc (letöltve: 2023. 11. 08.) **46** http://edition.cnn.com/2001/ALLPOLITICS/06/15/bush.warsaw.trans/ (letöltve: 2023. 11. 08.) **47** https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/2001/06/18/a-good-weeks-work/8086e8ac-fa54-4293-83fd-f63c7e9eb82d/ (letöltve: 2023. 11. 08.) **48** https://www.baltictimes.com/news/articles/5376/ (letöltve: 2023. 11. 08.) **49** https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/2001/08/14/what-to-do-with-the-new-russia/9679bcf8-aacc-4ceb-8bc6-874eac6ab7bd/?noredirect=on (letöltve: 2023. 11. 08.) **50** https://choice.npr.org/index.html?origin=https://www.npr.org/news/specials/putin/nprinterview.html?t=1564003671558&t=1564498913286 (letöltve: 2023. 11. 08.) **51** https://www.cfr.org/report/reducing-tensions-between-russia-and-nato (letöltve: 2023. 11. 08.) **52** https://transatlanticrelations.org/wp-content/uploads/2019/04/18-Vershbow.pdf (letöltve: 2023. 11. 08.) **53** https://www.palgrave.com/gp/book/9780230100015 (letöltve: 2023. 11. 08.) **54** https://www.jstor.org/stable/resrep03562 (letöltve: 2023. 11. 08.) **55** A téli háború keserű szovjet tanulságait is beleértve. **56** Mikor, miért:

https://rubicon.hu/cikkek/az-orszag-amely-tobb-mint-ketszaz-eve-nem-vivott-haborut (letöltve: 2023. 11. 08.) [57] Ugyanakkor az ország a geopolitikai helyzetét kihasználva mindkét világháborúban élénk gazdasági kapcsolatot folytatott a hadban álló Németországgal. Ennek hátterében az állt, hogy a semleges országok – a szabadkereskedelem elve alapján – a háború alatt is szállítottak nyersanyagokat, különböző termékeket a hadviselő feleknek. Borhegyi Péter: Az ország, amely több mint kétszáz éve nem vívott háborút. https://rubicon.hu/cikkek/az-orszag-amely-tobb-mint-ketszaz-eve-nem-vivott-haborut (letöltve: 2023. 11. 08.) [58] Vagy együtt távol maradnia. A logika emögött a következő volt. Ha Svédország csatlakozik, Finnország pedig nem, akkor fennáll annak a veszélye, hogy Oroszország számára ez azt jelenti, hogy a döntéshozóknak Helsinkiben nincs elég akaratereje. Ha Finnország csatlakozik, Svédország pedig nem, akkor a NATO-nak egy újabb szövetségese lesz, akivel nincs szárazföldi összeköttetése. Tekintettel a két ország közös történelmére, stratégiai közelsége és a meglévő biztonsági együttműködésük miatt a legvalószínűbb volt, hogy együtt csatlakoznának vagy együttesen maradnának távol. [59] Foreign Policy Research Institute, https://www.fpri.org/ (letöltve: 2023. 11. 08.) [60] Svédország és Finnország csatlakozása egyben a szövetség jelenlétének bővítését is jelenti az Északi-sarkvidék irányába is, amely régió egyre inkább stratégiai jelentőséggel bír Oroszország és Kína számára is [61] The German Marshall Fund of the United States (GMF). https://www.gmfus.org/find-experts/kristine-berzina (letöltve: 2023. 11. 08.) [62] https://data.worldbank.org/indicator/MS.MIL.XPND.GD.ZS?locations=FI (letöltve: 2023. 11. 08.)

KITEKINTÉS

Az akarat 4 féle állapota az egyik legősibb baptista hitvallás alapján

A szabad akarat kérdéskörének könyvtárnyi irodalma van felekezeti, ökumenikus és profán tudományos relációban egyaránt. Klasszikusnak számít Luthernak Erasmussal folytatott vitája, amely legalábbis alfája – de lehet, hogy a protestánsok számára az ómegája is – e kérdéskörnek. Ebben a kontextusban hosszú vívódással járt számomra az alábbi cikk közlése, amely mögött formálisan a rövidsége és meglehetősen szűkre szabott forrásanyaga van, tartalmilag pedig annak a kérdésnek a megválaszolatlansága tartott vissza, hogy evidenciák összefoglalásáról van szó vagy valamiféle nagyon frappáns és újszerű summázatról?! Lektori segítséget pedig azért nem kértem, mert a Tanulmányi rovatba semmiféleképpen nem kívántam beszerkeszteni. Mint nyilvánvaló végül a közlés mellett döntöttem arra a szempontra is gondolva, hogy e rövid írás inspiratív, sőt provokatív lehet további írások megszületése számára akár felekezeti, akár profán tudományos körökben. (a főszerkesztő)

Évezredes kérdés, hogy vajon az emberi akarat tényleg szabad[1] – ahogy egyesek mondják – vagy fogja, szolgája[2] valaminek. Ez a valami (jobban mondva valaki) talán nem más, mint az ember maga: saját természete?! Az emberiség (és benne saját életünk) történetét vizsgálva, a teremtéstől a végidőkig (esetünkben: születésünktől az örökéletünkig) különböző helyzetekben lát(hat)juk magunkat. Négy ilyen fázist szeretnék megkülönböztetni: *1, édeni 2, természeti ember 3, megtérített bűnös 4, dicsőség állapota* – annyi kiegészítéssel, hogy ma már senki nem az első állapotból indul, hanem beleszületünk a második fázisba. „Ártatlan állapotában az embernek volt szabadsága és ereje arra, hogy akarja és tegye azt, ami jó és Istennek tetsző..." – áll az 1689-es Baptista Hitvallás[3] kilencedik, „A szabad akaratról" szóló fejezetében. Az ószövetségi prédikátor találóan leírja, milyen volt és mivé lett az édeni állapotban és azt követően az első emberpár: „...arra jöttem rá, hogy Isten az embereket becsületeseknek teremtette, csakhogy ők mindenféle okoskodásokhoz folyamodtak." (Préd. 7,29) Igen, sajnos ősszüleink „bűn állapotába való zuhanása által az ember teljesen elvesztette az akarat minden képességét az üdvösséggel járó bármilyen lelki jóra..." (1689) Ezt a helyzetet nevezi a Biblia *természeti* ember állapotnak. Bizonyára – ha már a Szentírás része – nem túlzó Pál megállapítása, mely szerint a testies ember „Isten törvényének nem engedelmeskedik, és nem is *tud* engedelmeskedni." (Róm 8,7b) Természeti, testi(es), hitetlen, megtéretlen – lényegében szinonímák,[4] ugyanarról van szó: az újjá nem született emberről, amilyenek alapból mindannyian voltunk. Ha helyesen akarjuk érteni a témát, látnunk kell, hogy a négyből két fázisban teljesen meg van kötve az akarat. A 2-ban csak a rosszra, a 4-ben csak a jóra. Előbbi a nem hívő lelkileg „halott" állapota (lásd: Ef 2,1.5), az utóbbi a mennybe jutott üdvözült állapot. Az első és harmadik helyzetben az akarat instabil, tehát „lehetséges a megváltoztatása abban az értelemben, hogy az akarat nem változhatatlanul rögzített egyedül a jóra" (1689). Ez igaz a paradicsomi állapotra, hiszen ismerjük a történetet: az ember bár nem volt kényszerítve vagy „valamely természetes szükségszerűség által meghatározva, hogy jót vagy gonoszt tegyen" (1689), mégis engedetlenül fellázadt, elbukott. Az újjászületett embert Isten „kegyelme által képessé teszi, hogy szabadon akarja és tegye[5] azt, ami lelkileg jó" (1689). Szintén Isten az „aki munkálja bennetek mind a szándékot, mind a cselekvést az ő tetszésének megfelelően." (Fil. 2,13)

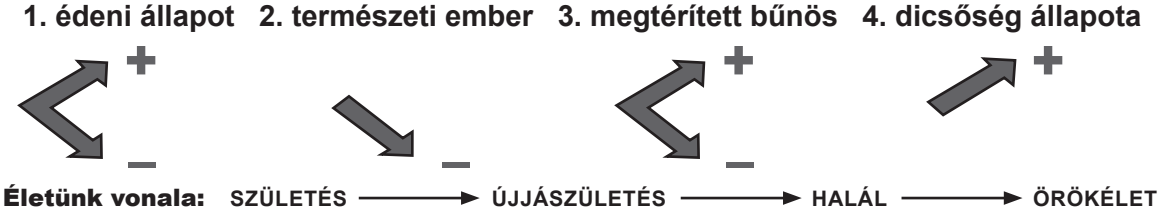
Három kapcsolódó észrevételre, vagy ha úgy tetszik ellenvetésre adjunk még röviden választ.

1. Ádám és Éva hibájából, miért indulunk eleve bűnös, bukott helyzetből? Nem igazságtalan, hogy Isten az ő vétkük miatt minket is büntet?
2. Mi van az erkölcsös, „jó" emberekkel? A nem hívő emberek tényleg nem tudnak semmi jót tenni? Akaratuk rögzítve lenne csak a rosszra?
3. Ha a hívő immár akarhatja a jót és a rosszat is, akkor mi lesz, ha a rosszat akarja? Elkárhozik? Vagyis az egykor hívő elveszítheti az üdvösségét?

Először is látnunk kell, hogy Isten nem igazságtalan senkivel sem, amikor számon kéri bűneinket. Mindenkin a sajátját! Jakab apostol úgy ír erről, hogy „mindenki *saját* kívánságától vonzva és csalogatva esik kísértésbe. (Jak 1,14) Ő tehát méltányos bíró, nem vádolható igazságtalansággal. A Biblia egyértelművé teszi, hogy „nem mondják többé, hogy az apák ettek egrest, és a fiak foga vásott el tőle, hanem mindenki a *maga* bűnéért hal meg: minden embernek a *saját* foga vásik el, ha egrest eszik. (Jer 31,29–30)

Továbbá természetesen a nem hívő emberek is tudnak jótékonykodni, karitatív tevékenységeket folytatni, emberi szinten erkölcsösen cselekedni. Ezt sokan teszik is – persze kérdés, hogy milyen motivációból[6]... Nem túlzás azt állítani, hogy a nem valódi keresztyének nem tesznek az isteni mérce szerint jót? Ha komolyan vesszük a Biblia bizonyságtételét, kiderül, hogy az emberi romlottság[7] sokkal nagyobb mint gondolnánk. Valójában mindenre kiterjedő. A Szentírás arra tanít minket, hogy meg van írva: „Nincsen igaz ember egy sem, nincsen, aki értse, nincsen, aki keresse Istent. Mind elhajlottak, valamennyien megromlottak, és *nincsen, aki jót tegyen*, nincs egyetlen egy sem. (Róm 3,10–12) Végül fontos kérdés az is, hogy mi lesz egy valódi hívővel, ha szabad akarata folytán mégis bűnt cselekszik. A megtérést követően sok szempontból bonyolultabbá válik az élet, hiszen egy lelki harc kellős közepén találja magát a hívő ember. Az addig egyirányú vágy és akarat binárissá válik, „a megmaradó romlottságai okán nem azt akarja tökéletesen, ami jó, hanem azt *is*, ami gonosz." (1689) Erről a vívódó állapotról szemléletesen olvashatunk a Római levél 7. fejezetében.[8] A lelkünkért folyó harc valódi, a kitartásra való felszólítások relevánsak (Júd 1,3) és mégis lehetetlen kiesni a kegyelemből (Jn 10,29)! Mindez persze csak a valódi hívőkre igaz. A bennünk dúló akarati disszonancia majd csak „odaát" csitul, hiszen az a reménységünk, hogy a hívő „embernek az akarata a dicsőség állapotában lesz tökéletesen és változhatatlanul szabad egyedül a jóra." (1689. Lásd továbbá: Ef 4,13)

AZ AKARAT* LEHETSÉGES IRÁNYULTSÁGAI (4)



***a teljes ábra a hívő ember esetében érvényes (lásd 3. és 4. stáció), a többiek ebből kimaradnak.**

Összefoglalva azt mondhatjuk tehát, hogy végeredményben nem a mi akaratunk, hanem Isten kegyelme *szabad*. Az emberi akarat saját természetének[9] fogja. A mindenkire kiterjedő szabad akarat pusztán illúzió – konkretizálni, szofisztikálni szükséges, hogy mely csoportokra értjük. Valóban létezik, de ehhez Isten eredeti tökéletes, bűneset előtti teremtése vagy az elveszett embert megmentő újjáteremtése szükségeltetik! Aki ezt – valamennyire – érti és hiszi, az egyet ért a bibliai szerzők, apostolok, egyházatyák, reformátorok és baptista elődeink népes táborával. De leginkább Jézus Krisztussal, aki azt mondta, hogy „... aki bűnt cselekszik, az a bűn *szolgája*. A szolga pedig nem marad a házban örökre: a fiú marad ott örökre. Ha tehát a Fiú megszabadít titeket, valóban *szabadok* lesztek." (János 8,34–36)

Tóth Krisztián

Jegyzetek

1 Szabadnak lenni annyit tesz, mint mentesnek bármi külső és belső kényszerítő erőtől.

2 A reformáció idején *Luther* írt a szolgai akaratról – hasonló című könyvében: *A szolgai akarat* (1525).

3 Kiadja: Soli Deo Gloria Kiadó, Budapest, 2023.

4 Félre vinné a témánkat de fontos megállapítás: a Biblia 2 féle emberről tud, nem 3-ról. Tehát újjászületett (lelki) vagy nem hívő (testi / természet). A testi, illetve lelki keresztény megkülönböztetése és ezáltal kvázi 3 kategória „gyártása" káros, bibliátlan, mitöbb az 1 Kor 2. és 3. fejezetének súlyos félreértése.

5 Figyeljük meg, ez – akarni és tenni – pont az ellenkezője a fenti Róma 8,7-ben olvasott – nem *akar* engedelmeskedni, és nem is *tud*.. – diagnózinak!

6 Sok vallásos ember is, akik átélték Isten külső hívását (igehirdetés, Biblia üzenetei) igyekszik erkölcsösen élni. Rájuk szokták mondani, hogy „jó emberek". Mégis, Isten belső – hatékony – hívása híján mit sem ér igyekezetük és elkárhoznak. A Szentlélek képes behatolni az emberi szívbe és megeleveníteni, életre kelteni azt.

7 A fent idézett igevers (Róm 3,10–12) alapján is láthatjuk, hogy a bűneset nyomán bekövetkezett Istentől való elidegenedés mértéke teljes, vagyis az emberi romlottság nem részleges, hanem mindenre kiterjedő. Ez persze nem azt jelenti a gyakorlatban, hogy minden ember annyira gonosz, amennyire csak lehet.

8 Vita van a teológusok között, hogy itt megtért vagy még nem hívő emberről van e szó. Erős érvek szólnak a mellett – amivel e cikk írója is egyet ért –, hogy mivel Pál apostol magáról is beszél itt: az újjászületett ember lelki vívódását írja le. A bűnnel való *harc* megléte egyébként pont ennek a tézisnek az igazságát bizonyítja.

9 Megtérése előtt a bukott óemberi (testi), újjászületését követően a megváltott újemberi (lelki) természet dominál. Az uralkodás alatt a tendencia, trend értendő, nem fekete-fehér módon történik.

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Levél Izrael nagykövetéhez

Az alábbi levelet 2023 novemberében írtuk alá és adtuk át az Evangéliumi Szövetség (Aliansz) nevében, személyesen az izraeli nagykövetnek. Az aláírók, több mint százan, evangéliumi lelkészek és szolgálattevők, elkötelezett keresztyének.

A levél hitünket és együttérzésünket kifejezve a Zsidók Jézusért misszió kezdeményezésére született, amikor az Izráel elleni terrortámadás ezres nagyságrendben jelentette zsidó férfiak és nők, gyermekek és idősek életének kegyetlen kioltását, továbbá legalább 240 ember túszként való elhurcolását.

Mit is takar a Zsidók Jézusért – Jews for Jesus – nevű misszió Magyarországon? Ez egy 200 főből álló Messiás-hitű szervezet, akik zsidó származásúak és azt az üzenetet kívánják átadni, hogy Jézus (Jesua), Izrael Messiása. Ezalatt azt értik, hogy „egyetlen ember sem képes igazán teljes életet élni, amíg figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy az ember bűnös és így a szent Istentől elszakadva él. Ezt a szakadást egyedűl Isten tudja orvosolni azzal, hogy Josua által kegyelmet gyakorol." (Kozma Ferenc) Az üzenetük azonban, ahogy ezt nevük is kifejezi, nemcsak a zsidókhoz szól, hanem a zsidók által mindenkihez. Úgy, ahogy ezt Pál apostol is írja: „Mert nem szégyellem az evangéliumot, hiszen Isten hatalma az minden hívőnek üdvösségére, először a zsidóknak, majd pedig a görögöknek." (Róm 1,16) Nem mondanak le zsidó örökségükről, de keresik mit jelent zsidó identitással Jézus követője lenni. Úgy gondolkodnak, hogy Jézus tanítványai először szinte mind zsidók voltak, és az évezredek folyamán mindig is voltak olyan zsidók, akik hittek Jézusban. Így hitük szerint közel 2000 éves elkötelezettségnek folytatói.

Az Evangéliumi Szövetséggel (Aliansz) való kapcsolatuk evangéliumi elkötelezettségük és a missziós gondolkodásuk alapján magától értetődő. Az egymást megértő kapcsolatunknak sok példája közül az egyik, hogy képviselőjük rendszerint részt vesz a Szilágyi Dezső téri református gyülekezet termében zajló hónapkezdő, elsősorban evangéliumi ébredésért történő imádságon és az azt követő szeretetvendégségen.

Élő, krisztusi kapcsolatunk okán az Aliansz szívesen csatlakozott e levél megírásához, aláírásához és a nagykövetségre való eljuttatásához. Ezúton pedig a Theologiai Szemle olvasóinak imádságát kérjük mind a krisztusi misszió, mint pedig a szentföldi béketörekvések sikeréért.

(Szuhánszky Gábor szerkesztőbizottsági tag)

Tisztelt Nagykövet Úr!

Magyarországi evangéliumi keresztyénként fordulunk Önhöz, aki hazánkban Izrael államát képviseli. Mindenekelőtt, szeretnénk kifejezni mélységes megrendülésünket az Önök országát és annak békés polgárait ért brutális terrortámadás miatt, melyet a Hamász vitt véghez október 7. reggelén. Megdöbbenve láttuk az emberi méltóság meggyalázását és az emberi élet szentségének lábbal tiprását azokon a képsorokon, melyekkel maguk az elkövetők büszkélkedtek a közösségi média oldalain. Kérjük, fogadja szívbéli együttérzésünket.

Imádkozunk, hogy az Örökkévaló vigasztalásában részesüljenek a gyászolók, hogy az azóta is ezrével kilőtt rakéták és öngyilkos drónok célt tévesszenek és megsemmisüljenek. Imádkozunk a terroristák által elrabolt és fogva tartott 240 polgári személy testi-lelki épségéért és szabadulásáért.

Imádkozunk Jeruzsálem békességéért. Hisszük, hogy a zsidó nép joggal tekintheti hazájának Izrael földjét, elsősorban az Örökkévaló szövetségi ígéretei alapján, melyeket Ábrahámnak adott. Ezt erősíti meg az egész világ számára, 3500 éves múltra visszatekintő történelme is. Keresztyénként hálásak vagyunk a zsidó népért, a Szentírásért továbbá Ábrahám, Izsák és Jákób Istenéért, akit a zsidó nép tanúskodásán és a zsidó Messiáson, Jesuán keresztül ismerhettünk meg. Hálásak vagyunk az ő kiválasztottságukért, melyet az Örökkévaló soha nem vont vissza, s amely a nemzetek, így a magyar nemzet áldását is szolgálja.

A zsidó nép sorsa fontos nekünk: szeretnénk mellékük állni a nehéz napokban: vigasztalni és bátorítani őket, imádkozni értük, és jó testvérhez illően cselekedni. Az ő fájdalmuk a mienk is, az ő veszteségüket mi is gyászoljuk. Egyetértünk a magyar kormány Izrael melletti kiállásával. Mi is úgy gondoljuk velük együtt, hogy Izraelnek joga van megvédeni magát. Ha nem tenné, nemcsak az Önök országa kerülhetne végveszélybe, hanem az egész zsidó-keresztyén civilizáció.

A Szentírás szavaiból merítve bátorítást kívánunk Önöknek sok erőt és reménységet az elkövetkező napokban:

„Halljátok az ÚR igéjét, ti, népek, hirdessétek a távoli szigeteken, és mondjátok: Aki szétszórta Izráelt, össze is gyűjti, és őrzi, mint pásztor a nyáját." (Jeremiás 31,10)

Budapest, 2023 november 5.

Nemzetközi Kálvin-konferencia Grand Rapidsben

A protestantizmushoz kapcsolódó nemzetközi tudományos szimpóziumok közül, jelentőségüket tekintve, leginkább három tanácskozás emelkedik ki. Először a *Reformation Research Consortium* (RefoRc) évenként, másodszor a *The Sixteenth Century Society and Journal* ugyancsak évenként megrendezett ülései. Ezekhez járul még az *International Congress on Calvin Research* (ICCR), mely négy évenként szervezi meg gyűléseit.[1] A RefoRc 2023. május 11–13. között Leuvenben ülésezett, a *The Sixteenth Century Society* pedig 2023. október 26 és 29 között Baltimore-ban tartja soron következő összejövetelét. A RefoRc konferenciái, egyfelől az ott rendszeresen részt vevő magyar előadók (pl. Tóth Zsombor, Molnár Attila, Ittzés Gábor, Magyar Balázs Dávid) másfelől a szervezet által támogatott, magyar vonatkozásokat is feltáró „Long Reformation 1500–1800" (projektgazda: Tóth Zsombor, MTA) elnevezésű kutatás miatt nagy érdeműek.[2] Végül, de nem utolsó sorban az ICCR, mely nyilvánvalóan kanalizálni, egységbe fogni kívánja az észak-amerikai[3] (*Calvin Studies Society*), valamint az egykori kelet-európai[4] (pl. *Kongresses für Calvinforschung in Mittel- und Osteuropa*) Kálvin-konferenciákat. Mindemellett, nem hagyható figyelmen kívül az az örömteli tény sem, miszerint immár több évtizedes hagyomány, hogy a Magyarországi Református Egyház egy-egy Kálvin-kutató delegálásával (pl. Bucsay Mihály, Makkai László, Márkus Mihály, Hörcsik Richárd) vesz részt a szimpózium munkájában. Habár a konferencia valamennyi előadásainak kiadása szétfeszítené egy tanulmánykötet kereteit, mégis megállapítható, hogy több elismert magyar kutató előadása is kiadásra került.[5]

Ilyen előzmények után, az évtizedes múlttal rendelkező ICCR most rendhagyó módon, a Covid pandémia miatt, egy év „késéssel", Rio de Janeiro (2022) helyett, a Grand Rapidsben található Calvin Theological Seminaryn (Calvin University) ez év július 25 és 29 között tartotta meg 13. kongresszusát. A helyszínválasztás nem véletlen, ugyanis a tanácskozás philadelphiai ülésén a szervezet elnöke, Herman J. Selderhuis (Theological University of Apeldoorn, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem díszdoktora 2013 óta) lemondott a tisztségéről, helyette pedig Karin Maag asszony, a Calvin Universityn működő *H. Henry Meeter Center for Calvin Studies* igazgatója került megválasztásra. A kutatóintézet Kálvinra és reformációra szakosodott adatbázisának ismerete és használata elengedhetetlen a szaktudományi hagyomány feltárásához. „A Kálvin János, avagy száműzetés és vallási menekültek" című rendezvény több, mint 100 résztvevője a plenáris üléseken tematikus előadásokat, a szekcióüléseken pedig a genfi reformátor teológiai hagyatékának generációkon és szellemi irányzatokon átívelő relevanciájáról hallhattak beszámolókat.

A felszólalások között jelentős egyetértés mutatkozott abban, hogy Kálvin mindig is menekültként, sőt idegenként tekintett magára Genfben. Ily módon nem meglepő, hogy olyan érzékletesen festette meg Ábrahám, Lót, vagy éppen Dávid király, vagy Dávid próféta életének legmeghatározóbb eseményeit. Ugyanakkor az is megerősítést nyert, hogy Kálvin gondolatainak teljessége nem tárható fel egyedül a fő műve, az *Institutio* ismerete alapján, hiszen bibliamagyarázatai és prédikációi egyaránt rávilágítanak exegetikai és teológiai gondolkozásának sokszínűségére.

A megnyitón az egyetem rektora, Wiebe Boer, a teológiai kar dékánja, Jul Medenblik, valamint az ICCR új elnöke, Karin Maag üdvözlő szavai után a konferencia résztvevői egy perces néma csenddel adóztak azoknak a neves Kálvin-kutatóknak (Irena Bachus: University of Geneva, Willem van' t Spijker: Theological University of Apeldoorn), akik a legutóbbi ülés óta elhunytak. Ezt követően a jelenlévők álló tapssal búcsúztatták Paul Fields urat, aki az *H. Henry Meeter Center for Calvin Studies* kurátoraként 1996 óta lelkiismeretes szerkesztőjének bizonyult a Kálvinról írt műveket évenként tematikusan összesítő ún. Calvin bibliography-knak.

A plenáris előadók közül Kenneth Wo (Pittsburgh Theological Seminary) a száműzetés különböző módozatait mutatta be Kálvin írásmagyarázati munkáiban. Mirjam van Veen (Vrije Universiteit) pedig Kálvin, száműzöttekkel folytatott levelezését vizsgálta. Max Engammare (Librarie Droz) a reformátor Zsoltárok könyvéhez fűzött igemagyarázatainak vonatkozó részeit tárta fel, melyet követően Gordon Bruce (Yale University) a „szülőföld, emlékezet, valamint az örökség" kérdéskörét világította meg Zwingli és Kálvin teológiai hagyatékában. Mindezek alapján látható, hogy a plenáris ülések számát csökkentették a korábbi ülések programjaihoz képest, nagyobb teret engedve a kisebb, szemináriumi előadásoknak. S mert e rövid beszámoló nem teszi lehetővé a rendezvény valamennyi szekcióülésének bemutatását, a következőkben csupán azon kutatási témák felsorolására kerül sor, melyek a legnagyobb érdeklődésre tartottak számot:

– az unio mystica cum Christo értelmezése Ágostonnál és Kálvinnál,
– a Krisztus által szerzett megváltás természete és szükségessége,
– Kálvin teológiai exegézise és annak kontextusa a Róm 5 alapján,
– Kálvin hermeneutikai alapelvei,
– Kálvin szövegkritikája János kommentárja alapján,
– a keresztyének szenvedésének értelme Kálvin üdvteológiája alapján,
– az olasz menekült, Galeazzo Cariaccolo élete Genfben,
– a Dordrechti zsinat Kálvin-értelmezése,
– az egyház szenvedése Kálvin egyháztanában,
– a lelkigondozás és a pokoltól való félelem a református tradícióban,
– a Szentháromság-tan és az egyház egysége Kálvin Sadolet bíborosnak írt válaszlevelében,
– az imádkozás fontossága Kálvin teológiájában,
– a küzdő egyház és a „két birodalom elmélet" Kálvinnál,
– a száműzetés motívumai Kálvin szövetség teológiájában,
– az ICCR működésének első 25 éve

A szekcióelőadások között kapott helyet e sorok írójának beszámolója is, aki Debrecen mezőváros 1547 és 1625 közötti közerkölcsét vizsgálva kívánta megvilágítani Kálvin János magyarországi hatástörténetének újabb aspektusait. A

kutatás nemzetközi relevanciáját az adja, hogy a kimunkált adatsorok, a megannyi politikai, társadalmi és gazdasági hasonlóság alapján lehetővé teszik Genf és Debrecen morális állapotának összehasonlítását.[6] (Illesse köszönet a Magyarországi Református Egyház Zsinatát, valamint a Tiszántúli Református Egyházkerületet, név szerint pedig Balog Zoltán, valamint Fekete Károly püspök urakat, akik támogatásukkal lehetővé tették számomra a konferencián való részvételt.)

A kirándulásokkal, színházi előadásokkal, valamint könyvvásárral tarkított családias, mégis tudományos hangulatú tanácskozáson a prezentációk alapján feltárul a mai kor embere előtt annak a Kálvin Jánosnak a képe, aki egyházszervező munkássága során bizonyította protestáns (itt: református) felebarátai iránt való aggódását és tenni akarását. A konferencia szervezői már a kezdetektől elhatározták az elhangzott előadások könyv formájában történő közzétételét, így remélhetőleg hamarosan lehetőség nyílik a szélesebb szakmai és érdeklődő közönség számára megismerni a magyar Kálvin-kutatás szemszögéből is érdekes előadásokat.

Az ICCR konferenciájának egységes megítélésében, mégis van egy kis „fényt kísérő árnyék". Ugyanis, közel öt esztendővel ez előtt, a korábbi, philadelphiai tanácskozásról írt beszámolómat az alábbi gondolattal zártam: „*az európai kutatók és érdeklődők csak remélhetik, hogy a kongresszus súlypontja – főleg a plenáris előadók tekintetében –, nem helyeződik át még inkább az Amerikai kontinens felé*".[7] S mert olybá tűnik, a soron következő kongresszust Indonéziában tartják, feltétlenül megállapítható az ICCR nyugat, valamint közép-kelet európai gyökérzetének háttérbe szorulása. Végezetül, talán érdemes felhívni egyházunk és teológiai fakultásaink figyelmét arra, hogy amíg 2021. május 6-8. között Budapesten (MTA) ülésezett a RefoRc kongresszusa, addig hazánk (itt: Debrecen) csupán egy alkalommal, Wilhelm H. Neuser elnöklete alatt 1986. augusztus 25 és 28 között adott otthont az ICCR referátumainak.

Isten áldja a hazai és nemzetközi Kálvin-kutatást!

Magyar Balázs Dávid

Jegyzetek

1 A konferencia önálló kötetei időrendben: Neuser, Wilhelm Heinrich (hg.): *Calvinus Theologus* (Die Referate des Europäischen Kongresses für Calvinforschung vom 16. bis 19. September 1974 in Amsterdam). Neukirchen-Vluyn, 1976, Neukirchener Verlag. Lásd ehhez: Bucsay Mihály: A nemzetközi Kálvin-kutatás a legutóbbi kongresszusok tükrében, *Theologiai Szemle* 19. (1976), 285−292.; Uő (hg.): *Calvinus Ecclesiae Doctor* (Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 25. bis 28. september 1978 in Amsterdam). Kampen, 1980, KOK Kampen. Lásd ehhez: Békési Andor: Calvinus Ecclesiae Doctor. A nemzetközi Kálvin kongresszuson elhangzott előadások, Amszterdam, 1978, *Theologiai Szemle* 23. (1980), 378−381.; Uő (hg.): *Calvinus Ecclesiae Genevensis Custos* (Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 6. bis 9. September 1982 in Genf). Frankfurt am Main, 1984, Verlag Peter Lang.; Uő. (hg.): *Calvinus Servus Christi* (Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 25. bis 28 August 1986 in Debrecen). Budapest, 1988, Presseabteilung des Ráday-Kollegiums. **Lásd:** Köszöntjük a Kálvin-kutatók nemzetközi kongreszszusának debreceni ülését, *Reformátusok Lapja* 30(1986/34), 1−3.; A jövőbe mutató reformátor. Kálvin-kutatók Nemzetközi Kongresszusa Debrecenben, uo. 30(1986/36), 1−3.; Uő (hg.): *Calvinus Sacrae Scripturae Professor* (Papers presented at International Congress on Calvin Research, Grand Rapids, August 20−23., 1990, Grand Rapids). Grand Rapids, 1994, William B. Eerdmans.; Uő – Armstrong, Brian G. (eds.): *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex* (Papers of the International Congress on Calvin Research, Edinburgh, 1994). Kirksville, 1997, Sixteenth Century Journal.; Wright, David F. – Lane, Anthony Neil Simon – Balserak, Jon (eds.): *Calvinus Evangelii Propugnator* (Papers Presented at the International Congress on Calvin Research, Seoul, 1998). Grand Rapids, 2006, CRC Product Services.; Selderhuis, Herman J. (ed.): *Calvinus Praeceptor Ecclesiae* (Papers of the International Congress on Calvin Research, Princeton, August 20−24., 2002.). Genève, 2004, Librairie Droz.; Uő. (ed.): *Calvinus Sacrarum Literarum Interpres* (Papers of the International Congress on Calvin Research). Göttingen, 2008, Vandenhoek & Ruprecht.; Uő (ed.): *Calvinus Clarissimus Theologus* (Pepers of the Tenth International Congress on Calvin Reseach). Göttingen, 2012, Vandenhoek & Ruprecht.; Uő – Huijgen, Arnold (eds.): *Calvinus Pastor Ecclesiae* (Papers of the Eleventh International Congress on Calvin Research). Göttingen, 2016, Vandenhoeck & Ruprecht. Lásd: Magyar, Balázs Dávid: Kálvin-konferencia Svájcban. In: *Confessio. A Magyarországi Református Egyház Figyelője* 38. (2014/4), 99–101.; Huijgen, Arnold – Maag, Karin (eds.): *Calvinus Frater in Domino* (Papers of the Twelfth International Congress on Calvin Research). Göttingen, 2020, Vandenhoeck & Ruprecht. Lásd: Magyar, Balázs Dávid: Nemzetközi Kálvin-konferencia Philadelphiában. In: *Református Szemle* 111. (2018/5), 566–572.

2 Lásd: Tóth, Zsombor: *A hosszú reformáció jegyében. Vallási perzekúció és tanúságtétel a református irodalmi hagyományban a gyászévtizedtől 1800-ig* (Humanizmus és reformáció 41.). Budapest, 2023, Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézet.

3 Lásd: Leith, John H. (ed.): *Calvin Studies I*. (Papers Presented at the 1st Colloquium of the Calvin Studies Society at Davidson College, March 19−20., 1982.). Davidson, 1982, Davidson College; Uő (ed.): *Calvin Studies II*. (Papers Presented at the 2nd Colloquium of the Calvin Studies Society at Davidson College, January 13−14., 1984.), Davidson, 1984, Davidson College.; Uő (ed.): *Calvin Studies III*. (Papers Presented at the 3th Colloquium of the Calvin Studies Society at Davidson College, January 17−18., 1986.). Davidson, 1986, Davidson College.; Uő (ed.): *Calvin Studies IV*. (Papers Presented at the 4th Colloquium of the Calvin Studies Society at Davidson College, January 15−16., 1988.), Davidson, 1988, Davidson College.; Uő (ed.): *Calvin Studies V*. (Papers Presented at the 5th Colloquium of the Calvin Studies Society at Davidson College, January 19−20, 1990.), Davidson, 1990, Davidson College.; Uő (ed.): *Calvin Studies VI*. (Papers Presented at the 6th Colloquium of the Calvin Studies Society at Davidson College, January 25−26., 1992.). Davidson, 1992, Davidson College.; Uő (ed.): *Calvin Studies VII*. (Papers Presented at the 7th Colloquium of the Calvin Studies Society at Davidson College, January 28−29., 1994.). Davidson, 1994, Davidson College.; Uő. (ed.): *Calvin Studies VIII*. (Papers Presented at the 8th Colloquium of the Calvin Studies Society at Davidson College, January 26−27., 1996.). Davidson, 1996, Davidson College.; Leith, John H. – Johnson, Robert A. (ed.): *Calvin Studies IX*. (Papers Presented at the 9th Colloquium of the Calvin Studies Society at Davidson College, January 30−31., 1998.). Davidson, 1998, Davidson College.; Foxgrover, David (ed.): *Calvin Studies X. and XI.: Calvin and Spiritualiy and Calvin and His Contemporaries: Colleagues, Friends and Conflicts* (Papers Presented at the 10th and 11th Colloquium of the Calvin Studies Society at Calvin Theological Seminary May 18−20., 1995. and at Louisville Theological Seminary April 24−26., 1997.). Grand Rapids, 2006, CRC Product Services.; Raynal, Charles (ed.): *Calvin Studies X. and XI.: John Calvin and the Interpretation of Scripture* (Papers Presented at the 10th and 11th Biennial Colloquium of the Calvin Studies Society at Columbia Theological Seminary January 28−29., 2000. and March 1−2., 2002.). Grand Rapids, 2006, CRC Product Services.; Uő (ed.): *The Legacy of John Calvin* (Papers Presented at the 12th Colloquium of the Calvin Studies Society at Calvin Theological Seminary, April 22−24., 1999.). Grand Rapids, 2000, CRC Product Services.; Uő (ed.): *Calvin and the Church* (Papers Presented at the 13th Colloquium of the Calvin Studies Society at Calvin Theological Seminary, May 24−26., 2001.). Grand Rapids, 2002, CRC Product Services.; Uő. (ed.): *Calvin and the Company of Pastors* (Papers Presented at the 14th Colloquium of the Calvin Studies Society at Calvin Theological Seminary, May

22−24., 2003.). Grand Rapids, 2003, CRC Product Services.; Uő (ed.): *Calvin, Beza and Later Calvinism* (Papers Presented at the 15th Colloquium of the Calvin Studies Society at Calvin Theological Seminary, April 7−9., 2006.). Grand Rapids, 2006, CRC Product Services.; Bush, Michael (ed.): *Calvin Studies XII.* (Papers Presented at a Colloquium on Calvin Studies, Erskine Theological Seminary, January 27−28, 2006.). *Kiadatlan kézirat*. Megtalálható az H. Henry Meeter Center for Calvin Studies állományában BX 9418.C5725-ös jelzettel.; Burnett, Amy Nelson (ed.): *John Calvin. Myth and Reality. Images and Impact of Geneva's Reformer* (Papers of the 2009 Calvin Studies Society Colloquium). Eugene, 2011, Cascade Books.

4 Lásd: Langhoff, John – Rogge, James (hg.): *Immigration und Emigration−die calvinistische Einwanderung und Auswanderung in mitteleuropa* (Beiträge des 2. Kongresses für Calvin-Forschung in Mittel- und Osteuropa vom 24. bis 26. September 1984 in Berlin.). Berlin, 1985, Das Reformierte Kirchenblatt; hg. Lüthi, Kurt – Josef, Max (hg.): *Die Schüler Calvins in der Diaspora* (Beiträge des 3. Kongresses für Calvin-Forschung in Mittel- und Osteuropa 1988 in Wien.). Wien, 1989, Das Reformierte Kirchenblatt.

5 Magyar, Balázs Dávid: 'The City of Geneva ought to Be as a Burning Lamp to give Light' Portraits of Genevan Family Life in John Calvin's Sermons on Ephesians. In: Selderhuis – Huijgen (eds.): *Calvinus Pastor Ecclesiae*, 375–386.; Papp, György: Aspects of Calvin's Use of Chrysostom-Quotations Concerning the Free Will. How did Calvin Quote Chrysostom in the Chapters Concerning the 'Free Will' of His Institutes. In: uo. 423–433.; Márkus, Mihály: Calvin und Polen. Gedankenfragmente in Verbindung mit einer Empfehlung. In: Selderhuis (ed.): *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, 323–330.; Márkus, Mihály: Kirche als unabhängige Institution in Genf 1536–1538. In: Neuser – Armstrong (hg.): *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*, 241–246.; Hörcsik, Richárd: John Calvin in Geneva, 1536–38. In: Neuser (hg.): *Calvinus Sacrae Scripturae Professor*, 155–165.; Makkai, László: Des Péter Melius Abendmahlslehre in seiner Kolosserbriefauslegung im Vergleich mit den Kolosserbriefkommentaren Calvins und Melanchthons. In: Neuser (hg.): *Calvinus Servus Christi*, 233—236.; Bucsay, Mihály: Calvin's Präsenz in Ungarn. In: Neuser (hg.): *Calvinus Theologus*, 209–228.

6 Magyarul lásd: Magyar Balázs Dávid: Súlyos bűncselekmények és büntetések Debrecen mezővárosban (1547–1625). In: *Credo: Evangélikus Műhely* 18. (2022/3), 75–83.; Uő: Statisztikai adatsorok Debrecen mezőváros közerkölcsi életéhez a reformáció kezdetén (1547–1625). In: *Studia: Debreceni Teológiai Tanulmányok* 13. (2021/2), 19–57.; Uő: Társadalom és közerkölcs Genfben (1541–1557) és Debrecenben (1547–1572). In: *Református Szemle* 114. (2021/6), 616–678.

7 Magyar, Balázs Dávid: Nemzetközi Kálvin-konferencia Philadelphiában, 572.

Európa kritikus kérdései bibliai-teológiai reflexiókkal

BETHLEN GÁBOR
Alapkezelő Zrt.

címmel, számos társszervezővel rendezett a Theologiai Szemle egy konzultációt Pozsonyban tavaly októberben. A főelőadásokat és a további hozzájárulásokat nagy részben a megelőző számban közöltük. Szerkesztőbizottságunk elnökének, Korányi Andrásnak köszöntője, valamint Ötvös Csaba előadása lapzárta után érkezett, ezért e két megnyilatkozást az alábbiakban közöljük. És nem utolsósorban említjük – természetesen az egész konferenciára való tekintettel –, hogy az a BGA Zrt. támogatásával került megrendezésre. A támogatásért ezúton is köszönetet mondunk! (a főszerkesztő)

Köszöntő

Az Evangélikus Hittudományi Egyetem egykori tanára, Prőhle Károly professzor az elmúlt század második felének legnagyobb hatású evangélikus teológusa idős korában egyszer a következő megállapítást tette: „a szűkebb értelemben vett teológiának mindössze két lényegi problémája van: Isten és az ember". Amikor a magyar nyelvű protestáns teológiai szakirodalom egyik tekintélyes műhelyének, a centenáriumához közeledő Theologiai Szemle szakfolyóiratnak a szerkesztői közösségével újra és újra kimerészkedünk a világba – ahogyan ezt most Pozsonyba is tettük –, és elvisszük azt az anyaországi és a Kárpát-medencei ökumenikus közösségekhez, nem csupán népszerűsítő munkát végzünk. Isten és az ember történetében éppen a világ az a terep, ahol találkoznak és kapcsolatba lépnek egymással, ahol a szűkebben vett teológiai tudomány hirtelen életre kelhet az akadémiai elméletből, és a teremtés-megváltás-megszentelődés dinamikus valóságát élheti meg a teológiát művelő, teológia iránt érdeklődő ember.

Amikor azzal a feszültséggel lépünk ki a teológiai kutatások újabb és újabb kötetével a világba, hogy a 2022-es magyarországi népszámlálási adatok fényében szűkül azoknak a köre, akik a teológia és hitélet releváns kérdéseivel rendszeresen foglalkoznak, talán túlzottan merész vállalkozásnak tűnik ez a sok helyen való megjelenésünk az ehhez hasonló találkozókon. Azt is joggal vethetjük fel, hogy a mindennapjainkban aggasztó konfliktusok, háborúk, világméretű átalakulások idején kevés befolyása van – különösen nyugaton – a teológiai megfontolásoknak és bölcsességnek.

Mégis azzal a bátorsággal tesszük ezt, hogy Isten igéje szerint éppen ezt a világot szerette olyannyira, hogy egyszülött Fiát, Jézus Krisztust küldte, hogy aki hisz Őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen. Ez éppenséggel az a Jézus, akit az első keresztények úgy ismertek fel, mint aki Úr – a világnak, az életnek, a körülményeknek egyaránt Ura. A Kárpát-medencei magyarság közösségében, összetartozásában erről pedig különös hangsúllyal is kell beszélnünk! Ezzel a Jézussal lépünk tehát mégis újra és újra a világba a Theologiai Szemle kis hatókörű, ámde nem jelentéktelen küldetésével, hogy éppen a teológia és hitélet művelésével erősítsük mindazok meggyőződését és teológiai identitását, akik meg vagyunk róla győződve, hogy a világ Urának és az embereknek a kapcsolata, párbeszéde, kölcsönhatása ma is a nyugtalan és törékeny világ legnagyobb, stabilizáló áldása.

Isten és az emberek teológiai problematikája ugyanis erővé válhat ott, ahol a világban találkoznak egymással és kölcsönhatásba lépnek. Legyen ilyen alkalom ez a mai találkozó is!

Ortodox keresztény értelmezések békéről és háborúról

Teológia- és hagyománytörténeti lábjegyzetek

1. A béke és a háború ortodox megítélésének kérdésköréhez

„Ha a királyok és a népek vezetői ismernék Isten szeretetét, sohasem háborúznának. A háború a bűnnek és nem a szeretetnek a következménye. Az Úr szeretetből teremtett bennünket és azt a parancsolatot kaptuk tőle, hogy szeretetben éljünk és dicsőítsük őt. Ha azok, akik a hatalmat birtokolják, megtartanák az Úr parancsolatait, a nép és az alárendeltek pedig alázattal engedelmeskednének, akkor mélységes béke és öröm lenne a földön, ám a gőg, a hatalomvágy és az engedetlenség miatt az egész világmindenség szenved."[1]

Szent Sziluán sokrétű tanításából csak néhány megállapítást emelnék ki, amelyek szorosan kapcsolódnak jelen vizsgálatunk témájához, a béke és a háború ortodox megítélésének kérdésköréhez.

1. A teremtés Isten szeretetéből van.
2. A szeretet és a dicsőítés parancsát kapta az ember, ez a rendeltetése, ez a célja, ezzel felelhet helyesen Isten szeretetére.
3. A szeretetből fakad a béke és az öröm, ez a teremtett állapot jellemzője a paradicsombéli állapotban.
4. A béke, szeretet és az isteni igazság együtt járnak.
5. Ez utóbbi foglalja magába azt a pozitív definíciót is, amely a békének pozitív, egyszerre személyes és közösségi értelmet is ad, és nem egyszerűen a háború és a viszály hiányaként határozza meg.
6. Az engedetlenség, a gőg és a hatalomvágy bontotta meg a rendet és taszította szenvedésbe a világot, ez a bukás okának és történetének magyarázata.
7. Ennek a három szenvedélynek a következménye a háború, vagyis a háború a bűn következménye, a bukott világ velejárója, jelen állapotunk jellemzője.
8. Csak a szeretet és az alázat parancsainak megtartása vezet ki a háborúból, a bukott állapotból a bűnöktől való megszabadulás a kiút, ami a béke és az öröm állapotát eredményezi.
9. Ehhez a hatalmat birtoklók, a vezetők, a tekintélyek szerepe az elsődleges, mert az alárendeltek őket követik
10. Ez adja meg az egyének és a társadalmak jogszerű és igazságos működésének feltételeit, amelyekben az isteni erények gyakorlása megvalósul

Szent Sziluán útmutatását három megjegyzéssel egészíthetjük ki. Az első az, hogy minden háború testvérgyilkosság, Káin vétkét ismétli (ezt számtalan helyen olvashatjuk pl. az orosz-ukrán háború kapcsán). Másfelől pedig tudjuk azt is, hogy a háború sohasem igazolható, ellentmond az értelemnek, az ortodox hagyomány nem ismeri a nyugati hagyományban szent Ágoston nyomán meghonosodott igaz vagy szent háború fogalmát és koncepcióját.[2] Harmadrészt pedig, a bűnbánathoz, a megtéréshez és a bűnöktől való megszabaduláshoz és megtisztuláshoz Krisztusra és az ő misztikus testére, az Egyházra van szükség.

Szent Sziluán gondolatainak, illetve általánosabb értelemben az ortodox hagyománynak a békéről és a háborúról szóló tanításainak, illetve a tanítások mögött álló kánonoknak és ezek gyakorlatba ültetésének sokféle példáját találhatjuk. Jelen tanulmány a következőkben az ortodox hagyomány néhány aspektusát mutatja be vázlatosan, miközben a háború és a béke kérdéskörét járja körül három lépésben a forrástól, a jézusi kinyilatkoztatástól, a patrisztikus hagyományon át, az Egyház ma is élő gyakorlatáig (a szent szolgálatok és a böjt és a katonaszentek). Teszi mindezt a teljes, minden részletre kiterjedő elemzés igénye nélkül, de azzal a szándékkal, nem célja, inkább a néhány vonatkozó passzusát idézve.

2. Az újszövetségi hagyomány

Az evangélium forrásából merítve több oldalt is feltárul. Amikor a béke és a háború, szelídség és az erőszak kérdését érintő verseket vizsgáljuk, egymással ellentétes előjelű, vagy – fogalmazhatunk úgy is, hogy – egymásnak ellentmondó jézusi kijelentésekre bukkanhatunk. Az evangélium tanúsága szerint Jézus földi életét végig kísérték a béke és a háború kérdései.

Az egyik legfontosabbal kezdve, a szeretet parancsát idézhetjük: „Amikor a farizeusok meghallották, hogy a szadduceusokat elhallgattatta, összegyűltek. Egyikük pedig, egy törvénytudó, kísérteni akarta őt, és megkérdezte tőle: Mester, melyik a nagy parancsolat a törvényben? Jézus így válaszolt: „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből." Ez az első és a nagy parancsolat. A második hasonló ehhez: „Szeresd felebarátodat, mint magadat." E két parancsolattól függ az egész törvény és a próféták." (Mt 22,34–40 és párh).[3] Ennek szinte egyenes kiterjesztése, vagy akár következménye az ellenség szeretete: „Én pedig azt mondom nektek: Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok azokért, akik üldöznek titeket, hogy így mennyei Atyátoknak fiai legyetek, mert ő felhozza napját gonoszokra és jókra, és esőt ad igazaknak és hamisaknak. Mert ha azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, mi a jutalmatok? Nem ugyanezt teszik-e a vámszedők is?" (Mt 5, 44–46)

De említhetjük a jánosi mondást: „Békességet hagyok rátok, az én békémet adom nektek" (Jn 14,27), vagy akár a Hegyi-beszéd vonatkozó boldogmondását: „Boldogok a békesség szerzők, mert ők Isten fiainak hívatnak" (Mt 5,9).

Máté tanúsága szerint, amikor tanítványait az evangélium hirdetésének útjára indítja, utasításában saját isteni küldetéséhez már az ellenkező oldalról közelít: „Ne gondoljátok, hogy békét hozni jöttem a földre. Nem azért jöttem, hogy békét hozzak, hanem kardot. Azért jöttem, hogy szembe állítsam az embert apjával, a lányt anyjával és a menyet anyósával, saját háza népe lesz az ember ellensége." (Mt 10,34–35). Ehhez hasonló, amikor arra hivatkozik, hogy kardot és küzdelmet hozott a világba (Mt 10,34), de ezen kategóriába sorolható a templom megtisztítása is, amikor ő maga ragad kötelet, hogy elkergesse a kereskedőket és pénzváltókat (Jn

2,13–16 és párh.). Az utolsó vacsorán újra csak a küzdelemre készíti fel tanítványait: „Most azonban, akinek erszénye van, vigye magával, hasonlóképpen a táskát is; akinek pedig nincsen, adja el a felső ruháját, és vegyen kardot.” (Lk 22,36).

A harmadik aspektust az evangéliumi szelídség parancsa hordozza, amely nem egyszerűen az erőszak ellen szól, hanem annak alázatos elviseléséről is: „Hallottátok a parancsot: Szemet szemért és fogat fogért. Én pedig azt mondom nektek, ne álljatok ellent a gonosznak. Aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másik orcád is” (Mt 5,38–39).

Krisztus elfogatásakor ezt mondja a kardot ragadó Péternek a Getszemáné kertben: „Tedd vissza hüvelyébe kardodat! Aki kardot ragad, az kard által vész el. Vagy azt hiszed, hogy nem kérhetem Atyámat, s nem küldene tizenkét légió angyalnál is többet? De akkor hogy teljesedne be az Írás, amely szerint ennek így kell történnie?” (Mt 26,52–54).

Ha kiterjesztjük a vizsgálat körét és az újszövetségi iratokban a katona alakját is ide emeljük akkor ugyanezt a kettősséget találjuk. Jézus többször találkozott katonákkal. Ez a találkozás hol pozitív (pogány római század megtérése és szent Longinosz), hol negatív (templomőrség, vagy a kivégzésnél segédkező katonák) színben tűnteti fel a katonákat.

Szent Pál levelében sem találunk egyetlen értelmezést. A páli corpusban azt látjuk, hogy egyfelől a béke Istenéről tanúskodik (pl. Róm 15,33), akitől minden hatalom ered, ezért engedelmességgel tartozunk az előljáróknak: „Tedd a jót, és dicséretet kapsz tőle, mert Isten szolgája ő neked a jó elősegítésére. Ha azonban a rosszat teszed, akkor félj, mert nem ok nélkül viseli a kardot, hiszen ő Isten szolgája, aki az ő haragját hajtja végre azon, aki a rosszat teszi. (Róm 13,4–5). Szintén a Római levélben ismétli szent Pál a szeretet parancsát: Ne győzzön le téged a rossz, hanem te győzd le a jóval a rosszat.” (12,21).

Ugyanakkor a páli levelekben megjelenik az allegorizálás, és ezzel a katonai erő és a katonasághoz kapcsolódó egyes képek szimbolikus értelmezése. Csak egyetlen példával illusztrálva ezt a használatot, idézzük a keresztény fegyverzetét leíró szakaszt: „Végül: erősödjetek meg az Úrban, az ő mindenható erejéből. Öltsétek föl az Isten fegyverzetét, hogy az ördög cselvetéseinek ellenállhassatok. Nem annyira a vér és a test ellen kell küzdenünk, hanem a fejedelemségek és hatalmasságok, ennek a sötét világnak kormányzói és az égi magasságoknak gonosz szellemei ellen. Ezért öltsétek fel az Isten fegyverzetét, hogy a gonosz napon ellenállhassatok, és mindent legyőzve megtarthassátok állásaitokat. Így készüljetek föl: csatoljátok derekatokra az igazság övét, öltsétek magatokra a megigazulás páncélját, sarunak meg a készséget viseljétek a békesség evangéliumának hirdetésére. Mindehhez fogjátok a hit pajzsát, ezzel elháríthatjátok a gonosz minden tüzes nyilát. Tegyétek fel az üdvösség sisakját, és ragadjátok meg a Lélek kardját, vagyis az Isten szavát. Minden alkalommal imádkozzatok a Lélekben könyörögve és imákat mondva. Legyetek éberek, és imádkozzatok kitartóan az összes szentért.”

A páli levelek mellett a Jelenések könyve is gazdag tárháza a katonai képeknek, a kozmikus háború leírása, a nehezen felfejthető szimbolika ma is a végidő várások legfontosabb forrása. A Jelenések könyvének háborúi a mennyei szférában történnek és a nagy apokaliptikus művektől eltérően a gonoszokkal vívott harcban az igazak nem vesznek részt.

Összefoglalva a fentieket, azt állapíthatjuk meg, hogy mind a béke, mind a háború alapvető szerepet játszik a kinyilatkoztatásban, és már a jézusi mondásokban is kétféle szerepet tölt be. Mindkét előjel, a negatív és a pozitív is magától Krisztustól ered. A páli értelmezés ezekre építkezik, de a szimbolikát más szinten is felhasználja, amikor főként lelki, spirituális értelemben alkalmazza a mind a háború, mind a hozzá szorosan kapcsolódó katonai képeket.

3. A korai keresztény hagyomány

Látva az újszövetségi iratokban rejlő ambivalenciát, talán nem meglepő tézis, hogy a kora keresztény atyáknak, teológusoknak és iskoláknak nem volt egységes álláspontjuk az egyháznak a háborúhoz és békéhez való viszonyáról. Tanításaikban ehhez a kérdéskörhöz morális, teológiai, filozófiai és politikai nézetek is kapcsolódnak, és ezen aspektusokkal együtt szükséges az értelmezésükhöz közelíteni.[4]

Általánosságban mégis az mondható, hogy egyértelműen a vérontás ellen foglalnak állást. Így látták őket a kortársak is, elegendő talán Órigenész apológiájából Kelszosz véleményét idézni, aki azt hányja a keresztények szemére, hogy ha mindenki olyan békeszerető volna, mint ők, a Birodalom hamarosan a barbárok kezére jutna. (*Contra Celsum*, VIII, 68.).[5]

Ha a keresztény teológiai hagyományból indulunk ki, akkor Jusztinosz vértanút idézve mindnyájuk általános véleményének hangot adtunk. „Azelőtt örömünket leltük a tisztátalanságban, ám most csakis a tisztaságot szeretjük. Azelőtt mágiát gyakoroltunk, most csak az igaz és egyetlen Istennek szánjuk oda magunkat. Azelőtt jobban szerettük a pénzt és a vagyont, mint bármi mást, most megosztunk mindent, amink van, és adunk a rászorulóknak. Azelőtt gyűlöltük és gyilkoltuk egymást, nem ettünk azokkal, akik más fajtához tartoztak, most, Krisztus kijelentése óta, szeretjük ellenségeinket és imádkozunk azokért, akik ok nélkül gyűlölnek minket.” (*Apológia* I, 14.).[6] Hasonló érvelés jelenik meg a Dialógusban is: „És mi, akik harciasak voltunk, gyilkoltuk egymást azelőtt, a föld minden gonoszságaival voltunk tele, harci szerszámainkat mind földkerekség szerte, a kardokat ekévé, a lándzsákat földművelő szerszámokká alakítjuk, a vallásosságot, az emberszeretetet, a hitet és a Megfeszített által magától az Atyától származó reményt ápoljuk” (Párbeszéd a zsidó Trifónnal CX, 3).[7]

Hasonló érveket fogalmazott meg Athénagorasz is, a jézusi szelídség parancsát követve. Esetében a keresztény mivolt védelméről van szó, és az elutasítás megkérdőjelezéséről. Ehhez hozza példaként az evangéliumi magatartást: „mert minket nem a sértés visszaadására tanítottak, hanem arra, hogy akik arcul ütnek, azoknak tartsuk oda a másik arcunkat is, aki pedig elveszi tőlünk felső ruhánkat, annak adjuk oda az alsót is” (Kérvény a keresztények ügyében 1).[8]

Az apostoli hagyomány szerint a katonai tevékenységet összeegyeztethetetlennek tartották a keresztény hittel. Csak az folytathatta ezt a hivatást, aki már eleve katona volt, majd áttért a keresztény hitre. Katekumen, vagy hívő azonban nem maradhatott az egyház tagja, ha a Krisztusba vetett hit elfogadása után a katonai hivatást választotta. Az első keresztény közösségek számára az evangéliumi engedelmességet az erőszak és a háború világos elutasítása jelentette.

Ha az elutasítás okait tekintjük, akkor különbségeket fedezhetünk fel. Tertullianus nem az erőszakmentesség elve miatt tartja összeegyeztethetetlennek a hadseregben való feladatvállalást a kereszténységgel, hanem mert a katonáknak hitvallást kellett tenni a császár és az istenek szolgálata mellett – ami a római államhoz való lojalitás kifejeződése volt –, s így elkerülhetetlenül a bálványimádás vétkébe estek. „Vajon őrséget kell-e állnia olyan istenek temploma előtt, akiket megtagadott?”[9] – teszi fel a kérdést Tertullianus. Tertullianus a keresztség szentségét és a katonai esküt, mint egymás ellentéteit állítja szembe egymással. Véleménye szerint tehát a keresztény vallású ember imádkozhat a birodalomért, de fegyvert nem foghat annak védelmében. Ugyanő a keresztény ember türelméről a szelídséget szem előtt tartva ezt írja: „Ha valaki megkísérli, hogy tettlegességgel ingereljen, kezünk ügyében van az Úr intő szava: aki megüti a jobb orcádat, fordítsd oda a másikat is”. Türelmednek kell kifárasztania a gonoszságot. Akárkié az ütés, bár fájdalommal és gyalázattal tetézett legyen, de az Úr súlyosabban üti majd vissza. Te türelmeddel nagyobbat ütsz arra a sértegetőre: majd megveri őt, aki miatt te türelmes voltál.” (A türelemről VIII, 2).[10]

Órigenész háborúval kapcsolatos utalásai inkább az „evangéliumi béke” oldaláról érthetőek: „Mi ugyanis már nem fogunk kardot egyetlen népre sem, nem tanulunk háborúskodni, hiszen Jézus a mi vezérünk segítségével a béke fiaivá lettünk…” (Kelszosz ellen V, 33). Nem utasít el minden háborúskodást, csak azt tanácsolja a keresztényeknek, hogy ha elkerülhetetlen, akkor imákkal és könyörgésekkel segítsenek: „Tisztán megőrizve jobbjukat küzdenek Istenhez intézett imáikkal azokért, akik jogosan harcolnak, és az igazságosan uralkodókért, hogy elpusztuljanak mindazok, akik a jogosan cselekvő ellenségei és ellenfelei… Bár, még ha szükséges is, nem katonáskodunk vele együtt, de harcolunk érte egy különleges hadosztályban, a vallásosokéban, amelyet az istenihez intézett könyörgés tart össze.”[11]

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a konstantini fordulat előtt az egyház, szent atyái és teológusai elutasították a háborút és az erőszakot. Tiltották a háborúban való részvételt, igyekeztek a katonaságtól is eltántorítani a híveket. Ugyanakkor elismerték, hogy az állam fennmaradásához szükséges lehet a harc.

Nagy Konstantin után

A konstantini fordulattal gyökeresen megváltozott az egyház helyzete. Az üldöztetés után előbb a megbékélést, majd fokozatosan az egyre növekvő térnyerést hozta magával. A teológiai hagyományok között pedig az egység felé tett lépések a legjellemzőbbek, amelyekhez az egyetemes zsinatok döntései és az egyháznak a társadalomban növekvő hangsúlya és szélesedő szerepvállalása adták a kereteket. Természetes, hogy a barbárok által ostromlott birodalom védelmezéséből a keresztények is kivették a részüket, és ez újra és újra feltette mind a háború és az erőszak, mind a katonáskodás kérdéseit. Erre az időszakra tehető azoknak a teológiai megokolásoknak a megszületése is, amelyek a vizsgált kérdésben is megmutatják a nyugati és a keleti teológia szétválását. Esetünkben ez az ágostoni és a vazuli teológiáknak a háborúra és a békére vonatkozó álláspontjait jelenti.[12]

Nagy Szent Vazul a kérdésünket érintő legfontosabb levélrészletében így elmélkedik: „Atyáink a háborúk során elkövetett ölést egyáltalán nem tartották gyilkosságnak, úgy tűnik számomra, azért, hogy bocsánatot adjanak a mértékletesség és istenfélelem védelmében harcolóknak. Talán mégis tanácsos lenne megtagadni tőlük az eucharisztiát három évre, mivel kezeik nem tiszták” (Szent Bazil 13. kánon, Levél 188, 13)[13]

Szent Vazul összesen 92 kánoni levele több zsinati határozatnak is alapul szolgált, vagy akár szó szerint bekerült azok közé. Tekintélye megkerülhetetlen ma is.

Aranyszájú Szent János azt tanítja, hogy ellenségeink gondolkodásának megváltoztatása és a lélek megváltoztatása sokkal csodálatosabb, mint megölni őket. Erre jó példa a Papságról szóló írásának egyik részlete: „A keresztények mindenekelőtt nem jogosultak erővel kijavítani a vétkezők hibáit. A világi bírák azonban, ha törvényeknek megfelelően elfogták a gonosztevőket, nagynak mutatják be tekintélyüket, és akaratuk ellenére is megakadályozzák őket abban, hogy saját eszméiket kövessék. De a mi esetünkben a gonosztevőt jobbá kell tenni, nem erőszakkal, hanem meggyőzéssel. (II, 3)[14]

Másrészt erkölcsi kötelességünk megvédeni nemzetünket, ha veszély fenyegeti.

Nagy Szent Atanáz kijelenti, hogy bár „nem szabad senkit megölni (vö. 2Móz 20,13), vagyis a „ne ölj” parancsa mindig érvényes, háborúban mégis jogos és megengedett az ellenfelek megölése”. „Habár ölni helytelen, háború idején az ellenséget megölni mégis jogos és tiszteletre méltó cselekedet. Ezért tekintjük azokat, akik a harcban kitüntették magukat, méltónak a megbecsülésre, még nyilvános emlékműveket is állítunk tetteik ünneplésére. Nyilvánvaló tehát, hogy ami bizonyos időben és körülmények közt tilos cselekedet, az máskor és más körülmények közt helyes, és mind megengedett, mind megbocsátható”[15] (Első levél Amounnak)

Ez azt jelenti, hogy létezik egyfajta igazolása az ortodox keresztények fegyverfogásának. John McGuckin szerint, aki részletesen szól a kánonról és a levélről is, Baszileiosz ezért is utal név nélküli „atyákként” az ehhez hasonló vélekedések forrására, noha minden bizonnyal ismerte Athanásziosz írásait: hogy a tekintély megsértése nélkül korrigálhassa. Azzal, hogy még a háború során elkövetett, elkerülhetetlen vérontásnak is bűnbánati következménye van, kánonjával eleve kizárja a „bocsánatos” vagy netán „igazságos” háború lehetőségét keresztény szemszögből.[16]

Ugyanezt a szemléletet tükrözi a szintúgy a 4. század első feléből, talán Egyiptomból származó szöveg, amely Hippolytus római püspök neve alatt maradt fenn (14. kánon): „Keresztény ne legyen önakaratából katona, csak ha arra valamely feljebbvaló (fegyverrel) kötelezi. Ne terhelje magát vérontással. De ha vért ontott, úgy ne részesüljön a szentségekből, csakis akkor, ha megtisztult büntetéssel, könnyekkel, jajszóval.”[17]

A vazuli és az atanázi értelmezések közötti különbség az ortodox hagyomány egyik alapvető megközelítését mutatja meg, az ακρήβεια és az οικονομία elveinek alkalmazását egy-egy kánonnak az életbe való átültetésében. Az előbbi a kánonok szigorú, szó szerinti betartását jelenti, míg az utóbbi alapján az egyház a kánoni rendelkezések betűjét a mindennapi élet során felmerülő különféle helyzetekhez (pl. betegséghez, adott életkörülményekhez) alkalmazkodva bölcs belátással felülvizsgálhatja és engedékenységet gyakorolhat.

Hiszen, ha a kánonokat tekintjük, akkor a teljes elutasítással találkozunk. Az ortodox kánonjog előírja, hogy a háborúban gyilkoló katonáknak bűnbánati időszakon kell átesnie az eucharisztiától való eltiltásban, ami a keleti szóhasználatban „kiközösítés". Az emberi élet kioltását mindig objektív rossznak tekintik, még akkor is, ha az „igazságos ügy" érdekében történik. Mint ilyen, az a hatása, hogy megszakítja a Krisztussal való közösséget, és ezért bűnbánatot igényel.

Ahogy Szent-hegyi Szent Nikodémus kifejti: „Ha egyszer a barbároknak és a hitetleneknek sikerül fölénybe kerülniük, akkor nem marad az igaz vallásosság sem, mert nem tisztelik ezt, és saját téves hitüket és rossz meggyőződésüket igyekeznek megalapozni, a mértékletesség és az istenfélelem fenntartása helyett, amikor azt látjuk, hogy győzelmüket számos fiatal nő és férfi bántalmazása és elragadása fogja követni. (a 13. kánon értelmezése)

Nazianzi Szent Gergely, a másik nagy tekintélyű szent teológus atya szerint „*Jobb a dicsőséges háború, mint az a béke, amely elválasztja az embert Istentől: ezért a Lélek felfegyverzi a harcost, hogy megvívhassa a háborút a jó ügyért.*"[18] (Beszédek 2,82).

Nála egy új szempont is feltűnik a háború értelmezésében, jelesül az isteni terv részeként tekint rá. amelyhez a Szentlélek ad támogatást. Míg a kereszténység hajnalán csak a pogányok számára volt engedélyezett a háborúskodás, a milánói fordulatot követően már csak a papoknak és szerzeteseknek kellett távol maradni mind a politikától, mind a harctól. A közjó védelme érdekében a világiak és vezetőik számára már megengedetté vált, hogy „harcoljanak az igazságért". Ez utóbbit már Euszébiosz írta, *Demonstratio evangelica. VII, 1*.

Ebben a tökéletlen világban néha nincs választásunk a jó és a rossz között. Ehelyett a választás a gonosz és a kisebbik rossz között lesz. Az igazolható háború elkerülhetetlenül ebbe a „kisebb gonosz" kategóriába tartozik az ortodox egyház számára. A háború sosem jó, sosem lehet igaz, sem szent. De egyfajta szükséges rossz ebben a bukott világban.

A másik, még nem említett különbségtétel az, hogy támadó, offenzív vagy védekező vagyis defenzív háborúról, illetve a háborúban való részvételről van-e szó. Az ortodox hagyomány világossá teszi, hogy a támadó háború és erőszak soha nem az az eszköz, amellyel Isten igazságot ér el. Ez különösen igaz, amikor a nemzetek háborút viselnek „a vallás nevében". Bartolomeosz konstantinápolyi pátriárka ehhez hozzáteszi, hogy „az ortodox egyház csak néhány konkrét esetben bocsát meg fegyveres védelmet az elnyomás és az erőszak ellen"[19] (Cosmic Grace – Humble Prayer, 2003). Sőt, azt hirdeti, hogy jobb, ha magunkat igazságtalanul kezeljük, mint másokkal igazságtalanul bánni" (uo.).

A kánonok

Mindazonáltal a kereszténynek áldanunk azokat, akik üldöznek minket (Róm 12,14), és úgy kell szeretniük felebarátainkat, mint önmagunkat – nem pedig megölni őket. Ez az oka annak, hogy az ortodox egyház nem engedi, hogy papjai a fegyveres erőknél szolgáljanak, és azt sem, hogy azok, akik szolgáltak (és másokat megöltek), nem lehetnek a papság tagjai (7. kánon, 4. Ökumenikus Zsinat; Apostoli kánon 83. stb.).

Az Apostoli kánon így szól (83):

Püspök vagy presbiter, vagy diakónus, aki katonai dolgokkal is foglalkozik és mind a kettőt meg akarja tartani: a római szolgálatot és a papi igazgatást, fokoztassék le, mert a „császárét a császárnak és az Istenét az Istennek".[20]

Magyarázatként azt fűzi hozzá, hogy nem foglalkozhat a papság világi dolgokkal, éppúgy katonai szolgálatot sem teljesíthet, mert akkor nem tud igazi hivatásának kellőképpen megfelelni. Hivatkozik jelen kánon Krisztus szavaira (Mk 12,17)

Sőt, ha egy pap „a gyilkosság szennyezettségébe, akár önkéntelenül is beleesik" (azaz önvédelemből), megfosztják a papság kegyelmétől. Miért? Mert akiknek a keze vért ontott, nem szolgálhatnak többé Krisztus ikonjaiként, és nem készíthetik elő a Szent Ajándékokat.

Az ortodoxiában nincs igazságos háborúról szóló elmélet. Ehelyett az egyház eltűri a háborút, mint elkerülhetetlen, tragikus szükségszerűségként az ártatlanok védelmében, és az igazságszolgáltatásként. Az egyház kánonjai a bűnbánat időszakát javasolják azoknak, akik háborúban öltek, ami azt jelzi, hogy az élet elvétele lelkileg káros és hogy a vérontás nem éri el Krisztus normaadó, erőszakmentes szeretetének módját. A béketeremtés minden keresztény közös célja, de a békére való törekvés eme romlott világban időnként elkerülhetetlenül megkívánja az erő alkalmazását. Ilyen körülmények között az egyház lelki gyógyítást kínál az élet elvételének káros hatásaiból való gyógyuláshoz. Minden isteni liturgiában az egyház imádkozik a világ és minden lakójának békéjéért, és részt vesz a mennyei lakomán, ahová mindenki – katona és pacifista egyaránt – meghívást kap.[21]

4. Az ortodox egyházi gyakorlat

A szent szolgálatok

Az egyház imádságaihoz fordulva először is a szent liturgiáját kérdezhetjük, hiszen a „béke" kifejezése, a béke utáni kérése gyakran előfordul. Az ortodox liturgiák, istentiszteletek, az alkonyati és hajnali szertartások mindegyike tartalmazza a „békességes litániát/könyörgést", amely a „Békességben, könyörögjünk az Úrhoz" kéréssel kezdődik, majd így folytatódik: „A fentről jövő békességért és lelkünk üdvösségéért", majd „az egész világ békéjéért, Isten szent egyházainak jóllétéért és a mindenek egyesüléséért, könyörögjünk az Úrhoz." kérésekkel folytatódik. Az ortodox hívek megszokták, hogy újra és újra könyörögjenek a békéért, annak személyes, társadalmi és globális dimenzióját is megfogalmazva. Ezért a békéért könyörög az egyház a Mi Atyánk elmondása előtt a liturgián, amikor ezt kéri: „hogy az egész nap, szent, békességes és bűntelen legyen" és „hogy hátralevő életünket békességben és bűnbánatban töltsük".

Meg kell jegyezni azt is, hogy itt a béke eredeti bibliai fogalmának jelentésében használatos, ahogy a héber „shalom"-ban (arabul „salaam") a béke pozitív felfogását tartalmazza. Ez azt jelenti, hogy a béke nem csupán a háborúskodás és a konfliktusok hiánya, hanem Istentől adott harmónia és a jóllét aktív állapota, amely minden kapcsolatra vonatkozik, különösen és alapvetően Isten és ember kapcsolatára. Jézus Krisztus Egyháza, mint Isten országának történelmi megnyilvánulása, megtestesíti és elősegíti a béke

minden formája iránti dinamikus törekvést a világon. A Szentírás hagyományát és az egyházatyák tanítását követve az ortodox egyház azt tanítja, hogy a béke az emberi lét isteni feltétele, és a konfliktusok és viszályok minden formája a bűn megnyilvánulása. A háború, mint a béke ellentéte, ezért az emberi bűn birodalmába tartozik. Így a hadviselés, a háború mint tevékenység, a bukott emberi lét birodalmába tartozik, és semmiképpen sem testesítheti meg azt az igazságot, az igazságosságot, sőt békét, amely Isten és az emberiség megbékélésének lényege. Éppen ezért nem is igazolható.

A himnuszok

A fentebb említett békességes ekténiához hasonlóan visszatérő könyörgés a szolgálatokban az, amely a hadseregről emlékezik meg, és azt kéri, hogy „győzelmet kapjon minden ellenség felett". És ide sorolható az is, ami a vezetőkért szól és a békés országlást kér, hogy a hívek is békés és nyugodt életet élhessenek.

A Krisztushoz szóló himnuszainkban az isteni győzelem és béke jelenik meg:[22]

„Üdvözítsd, Uram, a Te népedet, és áldd meg a Te örökségedet; aki győzelmet ajándékoztál a kereszténynek a barbárok fölött, és kereszted által védelmezed a Te népességedet."

„*Aki a keresztre önként emelkedtél, ajándékozd könyörületedet a Te nevedet viselő új népednek, Krisztus Isten. Örvendeztesd meg hatalmaddal hűséges vezetőinket, győzelmeket adva nekik az ellenségek fölött. A Te szövetséged legyen nekik a béke fegyvere, verhetetlen győzelmi zászló*."

Ez, illetve a fenti himnuszok azt sugallhatják, hogy a hadviselést olyan tevékenység, amelyben Isten népe tevékenyen részt vesz. Itt arra kell utalnunk, hogy az olyan kifejezések, mint „ajándékozz győzelmet a te népednek a barbárok felett", történelmi visszaemlékezéseket testesítenek meg, amelyekben egy keresztény birodalom aktívan hárítja el a barbár támadásokat. Nagy Konstantin uralmát követően a keresztet erős szimbólumnak tekintik, amellyel legyőzik a hit és a birodalom ellenségeit.

Még Szűz Máriát is úgy mutatják be, mint aki közbenjár a mennyben, és megvédi a keresztény közösséget az ilyen támadásoktól.

Sohasem szűnünk meg mi a Te szolgáid, hálás szívvel magasztalni irgalmadat Nagyasszonyunk, Istennek Szülője, ezt kiáltva és mondva: Szentséges Szűz, siess, szabadíts meg minket, láthatatlan és látható ellenségeinktől, és minden fenyegetéstől; mert mindenkor megmented a szolgáidat minden bajtól.

Talán a legismertebb himnuszunk az Istenszülőhöz így hangzik: *Védelmező Hadvezérnőnk, Istennek Szülője! Megszabadulván a csapásoktól, hálaadással jegyzik fel győzelmi ünnepedet a Te szolgáid. De mert hatalmad megtörhetetlen, szabadíts meg minket minden veszélytől, hadd énekeljük Néked: Örvendezz érintetlen Menyasszony!*

Hasonlóképpen fordulunk Mihály arkangyalhoz, *Testnélküli szolgálattevőknek fővezére, aki Isten színe előtt állasz, és az onnan kiáradó fényben ragyogsz, örvendeztesd és szenteld meg magasztalóidat, szabadítsd meg őket az ellenség minden szorongatásától, eszközölj ki békeséges életet a kereszténynek, és a föld minden határainak.*

A katonaszentek

A úgynevezett „katona-vértanúk" többségének mártíromsága a pre-konstantini korszakra (azon belül is a 3–4. század fordulójára) datálható. Többségüket ikonjaikon lóháton, vértezetben ábrázolják, mint amilyen Szent Demeter vagy Szent Ménász, vagy szent Sebestyén, szent Márton vagy szent György. De mindegyikükre igaz, hogy csak mártíromságuk *után*, immár égi oltalmazókként vesznek részt csatákban keresztények oldalán: földi valójukban maguk szenvedtek erőszakot keresztény hitükért.

Ők az „erőszakmentes harc", a „békesség háborúja" paradox gondolatának megtestesítői, akik földi életünkben a szelídség mintaképei, de mennyei valójukban az isteni igazságosság végrehajtói és az örök védelem letéteményesei.[23]

Ünnepi himnuszok[24]

Szent Demeter tropárionja: Nagy védelmezőt talált Tebenned, veszedelmekben a földkerekség, óh Győzedelmes, aki legyőzöd a pogányokat. Amiként megtörted Lieus kevélységét, a stádionban Nesztort bátorítván, úgy esedezz, Szent Demeter, Krisztus Istenhez, hogy ajándékozza nekünk a nagy irgalmat.

Szent György ünnepi tropárionja: Mint a foglyoknak szabadítója, és szegényeknek oltalmazója, betegeknek orvosa, királyoknak pártfogója, győzedelmes György nagyvértanú, járj közre Krisztus Istennél, hogy üdvözítse a mi lelkünket.

Szent Konstantin és Heléna ünnepi kondákionja: Konstantin a mai napon, anyjával, Helénával, felmutatja a keresztnek legtiszteltebb fáját, amely a zsidók előtt gyalázat, de fegyvere az igazhitű keresztényeknek, minden ellenséggel szemben. Mert megjelent miérettünk ez a magasztos jel, mely félelmetes a háborúkban.

… és az *Ima Szent Demeter nagyvértanúhoz*

Krisztus szent és dicső, nagy vértanúja, Szent Demeter, gyors segítője és forró közbenjárója a hozzád hittel folyamodóknak! Mivel bizodalommal állsz a Mennyek Királya előtt, kérd számunkra vétkeink elengedését, könyörögj, hogy mentsen meg bennünket minden halálos betegségtől, földrengéstől, árvíztől, tűzvésztől, fegyvertől és az örök büntetéstől. Esedezz jóságához, hogy mutasson könyörületet városunk, templomunk és minden keresztény nemzet iránt. Járj közben a Királyok Királyánál, hogy adjon győzelmet az ellenségek fölött és minden igaz keresztény nemzetnek békét, nyugalmat, hitben való szilárdságot és Isten félelmében való megerősödést. Számunkra pedig, akik tisztes emlékedet ápoljuk, kérj kegyelemben való gyarapodást, hogy kitartsunk a jótettekben, mindenben Krisztus Urunk és Istenünk tetszése szerint cselekedjünk ebben az életben, és imáid által méltók legyünk arra, hogy elnyerjük a Mennyek Országát, ahol örökké dicsőíthetjük őt az Atyával és a Szentlélekkel együtt. Ámin.[25]

Több katona úgy került a szentek sorába, hogy hivatásukról lemondva inkább meghaltak, semmint erőszakra erőszakkal feleljenek: ilyen az *Apophthegmata Patrum*ban, a sivatagi atyák történeteinek gyűjteményében is említett aszkéta, az etióp Mózes abba esete, aki korábban zsoldosként kereste kenyerét, és félelmetes testi ereje ellenére hagyta, hogy a Szkétiszre törő haramiák lemészárolják őt. Az apophtegma így meséli el a történetet (AP 504):

Amikor egyszer nála tartózkodtak a testvérek, azt mondta nekik: „Íme, ma barbárok jönnek Szkétiszbe, de keljetek fel és meneküljetek." Azt mondták neki: „Te tehát nem menekülsz el, abba?" Így szólt hozzájuk: „Oly sok éve várom már ezt a napot, hogy beteljesedjék az, amit az Úr mondott: Mindaz, aki kardot ránt, kard által vész el". Azt mondták neki: „Mi sem menekülünk el, hanem veled együtt halunk meg!" Így szólt hozzájuk: „Én nem vagyok felelős. Mindegyikőtök gondolja meg, hogyan cselekszik!" Heten voltak a testvérek, és ezt mondta nekik: „Íme, a barbárok az ajtóhoz közelednek." Bejöttek és leöldösték őket. Az egyik testvér azonban a kötélcsomó mögé menekült, és látta, amint hét koszorú ereszkedik le és megkoszorúzza őket.[26]

Szent Cirill ((869) életrajzában olvassuk, hogy a „Filozófus" egy alkalommal, a császár személyes követeként, mohamedán hittudósokkal szállt vitába. A mohamedánok, miután alaposan tanulmányozták az újszövetségi Írásokat, megpróbálták sarokba szorítani. Álljon itt az életrajz eredeti szövege magyar fordításban:

„Az agarénusok megkérdezték tőle: Ám ha Krisztus az Istenetek, miért nem cselekedtek a parancsolata szerint? Mert az evangéliumokban meg van írva: »Szeressétek ellenségeiteket: jól tegyetek azokkal, akik titeket gyűlölnek és háborgatnak, és aki egyik orcádat megüti, fordítsd oda néki a másikat is.« (Lk 6,27–29; Mt 5,44) De ti nem így tesztek, hanem éppen ellenkezőleg, fegyvert köszörültök azok ellen, akik ekként bánnak veletek. Erre ezt válaszolta a Filozófus: Ha a törvényben két parancsolat van, vajon ki látszik inkább törvénykövetőnek, az, aki csak egyet tart meg közülük, avagy az, aki mindkettőt megtartja? Az agarénusok azt felelték: Az, aki mindkettőt megtartja. Mire a Filozófus: Azt mondotta az Úr: »Áldjátok azokat, akik titeket átkoznak« (Lk 6,28), és azt is mondotta: »Nincsen senkiben nagyobb szeretet annál, mint ha valaki életét adja az ő barátaiért« (Jn 15,13). És mi ezt cselekedjük a barátainkért, nehogy testükkel együtt lelkük is fogságra vettessék.[27]

A böjt

A fentebbi idézetek között többször felmerült a böjt szüksége. Az ortodox hagyományban gyakorolt böjt alapvetéseként érdemes felidézni a Zsoltáros egyik mondatát: A görög hagyomány szerint ez így hangzik – (LXX 84, 11) – Irgalom és igazság egymásra leltek, csókot váltott az igazságosság és a béke (A héber alapján készült latin eltér: „Irgalom és hűség majd egymásra lelnek, csókot vált az igazság és a béke." (85, 11). Az ortodox hagyományban ez a nagyböjt egyik sarokköve.

A zsoltárvers alapszavakat ad, amelyek leírják a böjt lényegét, amelyek az eltévedt embert bűnbánatra és megtérésre ösztökélik úgy, hogy közben az isteni oldalt is megvilágítják. A bűnbánat az ortodoxiában egyfajta terápia, amelynek középpontjában az áll, hogy a hangsúly nem a bűnökért járó jogos büntetés megfizetésén van, hanem azon, hogy a bűnös megtalálja a gyógyulást azáltal, hogy Isten felé irányítja az életét.

A zsoltáros szavai egyszerre isteni és emberi erényekre irányítják figyelmünket. Feltárul bennük az isteni parancs, amelyet követni kell és felragyog az isteni kegyelem, amely végtelen emberszeretetével várja a kapuban a vagyonát eltékozló, de vétkeit megbánó és megvalló bűnöst. Ugyanakkor arra is ráébresztik a bűnös embert, hogy Isten nemcsak irgalmas, hanem igazságos Bíró is. Következésképp arra is figyelmeztetnek, hogy csókot az igazságosság és a béke válthat, vagyis csak igazságos béke lehetséges.

Mindezeket összefoglalja a nagyböjtben énekelt első szerdai kezdő sztichira: „*Testileg böjtölve, ó, testvérek, lelkileg is böjtöljünk: oldozzuk fel az igaztalanság minden kötelékét, minden igaztalan írást tépjünk szét, adjunk kenyeret az éhezőknek, és a hajléktalan szegényeket vezessük be a házunkba, hogy elnyerjük Krisztus Istentől a nagy irgalmat*."[28]

5. Összefoglalás

A jugoszláv polgárháború idején tette közzé az alábbi állásfoglalást Pavle, az akkori szerb pátriárka: „Az egyháznak el kell ítélnie minden elkövetett atrocitást, tekintet nélkül arra, hogy mi az elkövető vallása vagy nemzetisége. Nincs bűn, amelyet igazolna egy másvalaki által elkövetett bűn. Együtt fogunk szembenézni az Utolsó Ítélettel, ahol mindnyájunknak számot kell adnia vétkeiről. És senki sem igazolhatja magát azzal, hogy másvalaki bűntettet követett el ellene.[29] Ő mondta azt is, hogy „Az erőszakmentesség és az együttműködés útja az egyetlen út, amelyet Isten megáldott."

Újvidéken mondta Bertalan pátriárka 1999-ben: „A háború és az erőszak soha nem olyan eszköz, amelyet Isten használ valamilyen cél elérése érdekében. Ezek többnyire az ördög mesterkedései, amelyeket törvénytelen célok elérésére használnak. Azt mondjuk, hogy «többnyire», mert, mint köztudott, néhány konkrét esetben az ortodox egyház megbocsátja a fegyveres védelmet az elnyomás és az erőszak ellen. Általában azonban a nézeteltérések békés megoldása és a békés együttműködés kedvesebb Istennek és előnyösebb az emberiség számára.[30] Őszentsége amikor mindenféle hadviselésre mutat rá, beleértve a terrorizmust vagy az atomháborút is a háborút nemcsak „emberiség elleni bűnnek", hanem „Isten elleni halálos bűnnek" is nevezi.[31]

Sziluán atya gondolataihoz visszakanyarodva, fejezzük is be egy tőle olvasható másik tanáccsal, amely ugyanezen megközelítést visszhangozza:

„Testvérünket szelíden, szeretettel kell meggyőznünk. Elveszítjük a békét, ha hiúság lesz úrrá rajtunk, ha fennhéjázunk, ha megítélünk valakit, ha felebarátunkat nem szelíden, szeretettel akarjuk meggyőzni, ha sokat eszünk, vagy kedvetlenül imádkozunk. Ám ha megtanulunk teljes szívünkből imádkozni ellenségeinkért, ha megtanuljuk szeretni őket, mindig békesség lesz a lelkünkben. Ha gyűlöletet érzünk testvérünkkel szemben vagy ítélkezünk, homály borul az elménkre és elveszítjük a békét, de a bátorságot is, hogy bizalommal forduljunk Istenhez."[32]

Ötvös Csaba

JEGYZETEK

1 Szofronyij (Szaharov) apát, A Szent Hegy titka. Odigitria-Jel, Bp., 2018. 333–334. **2** Ehhez lásd pl. S. Nowosad, War – Just or Justifiable? A Christian Orthodox Perspective. In: Studia Oecumenica 16 (2016) 113–122. és f. Stanley Harakas, No just war in the Fathers. https://incommunion.org/2005/08/02/no-just-war-in-the-fathers/ **3** Az evangéliumi idézetek a Szent István Társulat fordítása alapján idézem. **4** A kérdéshez lásd pl. A. Harcnack, Militia Christi. Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. J. C. B. Mohr. 1905, Cadoux, The Early Christian Attitude to War, 1919, republished London: George Allen &

Unwin Ltd, 1940); Bainton, Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical and Critical Reevaluation (1960). [5] Ford. Somos R., Órigenész, Kelszosz ellen.Kairosz, Bp., 2008. [6] Ford. Vanyó László. In: A II. századi görög apologéták. Szent István Társulat, Bp., 1984. [7] Ford. Ladocsi Gáspár, In: A II. századi görög apologéták. Szent István Társulat, Bp., 1984. [8] Ford. Vanyó László. In: A II. századi görög apologéták. Szent István Társulat, Bp., 1984. [9] [10] Fordította Városi István, In: Tertullianus művei. Szent István Társulat, Bp., 1986. [11] Fordította Somos Róbert, Órigenész, Kelszosz ellen 7.33, lásd még, *Homilies on Joshua* 15, 1. [12] Ez röviden azt a különbséget jelenti, amely a nyugati hagyományban meghonosodott igaz/jogos/szent háború koncepciójának teológiai megalapozását, illetve igazolását foglalja magában. Szent Ágoston után Aquinói szent Tamás volt a háború nagy teoretikusa a nyugati hagyományban. [13] Idézi McGuckin,. A görög szöveg „Τοὺς ἐν πολέμοις φόνους οἱ Πατέρες ἡμῶν ἐν τοῖς φόνοις οὐκ ἐλογίσαντο, ἐμοὶ δοκεῖ συγγνώμην διδόντες τοῖς ὑπὲρ σωφροσύνης καὶ εὐσεβείας ἀμυνομένοις. Τάχα δὲ καλῶς ἔχει συμβουλεύειν, ὡς τὰς χεῖρας μὴ καθαρούς, τριῶν ἐτῶν τῆς κοινωνίας μόνης ἀπέχεσθαι.” [14] Az Aranyszájú idézetének és a benne foglalt teológiának az értelmezéséhez lásd még D. K. Goodin, Just-War Theory and Eastern Orthodox Christianity: A Theological Perspective on the Doctrinal Legacy of Chrysostom and Constantine-Cyril, “The Greek Orthodox Theological Review” 48 (2004) 3–4, 254–261. [15] Angol fordítása: https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.xxv.iii.iv.iii.html [16] Tanulmánya olvasható az interneten: https://incommunion.org/2004/12/29/nonviolence-and-peace-traditions/ [17] A szakirodalomban 4–5. századra datálható irat elkészültét Bradshaw 325 és 381 közé pontosítja. Az eredeti görögül íródott, vélhetően Alexandriában. Kopt fordításából készült arab fordítása maradt fenn. Ezek mellett etióp és latin hagyománya is van a szövegnek. A papi szerzőségű 38 kánon és az utánuk következő beszéd angol fordítása és kommentárja: P. Bradshaw, The Canons of Hippolytus. Gorgias Press LLC, 2010. [18] Κρείττων γὰρ ἐπαινετὸς πόλεμος εἰρήνης χωριζούσης Θεοῦ: καὶ διὰ τοῦτο τὸν πραῢν μαχητὴν ὁπλίζει τὸ Πνεῦμα, ὡς καλῶς πολεμεῖν δυνάμενον. A görög-angol bilingvis szöveg: https://catholiclibrary.org/library/view?docId=/Synchronized-EN/npnf.000358.SaintGregoryNazianzen.InDefenceofHisFlighttoPontusandHisReturnAfterHisOrdinationtothePriesthoodwithanExpositionoftheChara.html;chunk.id=00000003 [19] Idézi The Orthodox Church’s teachings on war. https://www.saintjohnchurch.org/orthodox-teaching-on-war/ [20] Fordította Berki Feriz: Kánonok könyve. Budapesti Görög Keleti Tudományos Intézet. Bp. 1946. [21] Ehhez a bekezdéshez lásd Philip LeMasters, Orthodox Perspectives on Peace, War and Violence. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1758-6623.2010.00093.x [22] A fejezetben idézett himnuszok Berki F. atya fordításai. [23] Ehhez lásd Nacsinák Gergely András, Kard és Kereszt. A háború teológiai megközelítése az ortodox keresztény hagyományban In: A lélek határai. Vigilia Kiadó, Bp. 2023. 161–193. [24] Berki Feriz atya fordításai: Hymnologion I. Bp, 1969 [25] Imrényi Tibor atya fordítása (kézirat) [26] Ford. Baán I, A szent Öregek könyve. Bizantológiai Intézet Alapítvány, 2001. [27] Ezúton köszönöm Imrényi Tibor atyának, hogy felhívta a figyelmemet erre az idézetre. [28] Ford. Berki Feriz atya. [29] Jim Forest: *The Serbian Orthodox Church: Not What We have Been Led to Believe*. www.incommunion.org/2004/12/12/the-serbian-orthodox-church [30] Idézi J. Chryssavgis (ed.), Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew, Grand Rapids – Cambridge 2009, 23 [31] Bartholomew, Address to the Sixth World Conference on Religion and Peace (Riva del Garda, Italy, 4.11.1994), in: J. Chryssavgis (ed.), In the World Yet Not of the World. 148. [32] Szofronyij (Szaharov) apát, A Szent Hegy titka i. m. 331.

KÖNYVSZEMLE

Kókai Nagy Viktor (szerkesztő): **Heródes**

Josephus Kutatóintézet, Komárom, 2022.
ISBN: 978-80-8122-436-2

Egy olyan kötetet tarthat kezében az olvasó, amely az ókori történelem egyik meghatározó alakját, Nagy Heródes, zsidó királyt, tudományos igénnyel, szellemesen, olykor szórakoztatóan a pódiumra invitálja. Páratlan betlehemest hívnak életre a kötetben megszólaló magyar, cseh és német kutatók. Egyre közelebb hajolva ehhez a betlehemeshez láthatjuk, hogy Heródes alakja lényegében egy ismerős ismeretlen. Igazi kincsesbánya a tíz tanulmányt felölelő konferenciakötet, mely kaleidoszkópszerűen rajzolja meg a Kr. e. 37–4 között uralkodó Nagy Heródes királyportréját. A tanulmányok elrendezése az ismerősebb elemektől indul el, és az interdiszciplinaritás kreatív és feltáró modellén keresztül egyre ismeretlenebb, rejtettebb területekbe nyújt betekintést. Megállapítható, hogy elkerülhetetlen az interdiszciplinaritás egy olyan történelmi személyiségről szóló diskurzusban, akinek egész pályafutását a határ-egzisztencia szervezi: edomita származású, római polgárjogot nyert zsidó király, akinek a filo- és antiszemita Janus-arcáról a világhírű építész és az alattvalóival jótékonykodni is tudó despota hübrisze tükröződik. Heródes a rómaiak és a nők igájának végzetes intimitásában, a lojalitás és a hatalomvágy malomköveinek csiszolódásában a nimbusz és az önpusztítás haláltáncát járja. Jelzésértékűnek tekinthetjük a konferencia és a kötet címadásának szűkszavúságát, amelyből elmarad a nagy jelző. Kísérlet ez arra nézve, hogy a kortárs recepcióesztétikának megfelelően az olvasót egyre inkább ráhangolja az alteritás szerepére: ne csak szemlélje a betlehemest, hanem keresse a bevonódás réseit és a tanulmányok által felvetett kérdéseket továbbgondolva lépjen ki a „Nagy” által szimbolizált sematikus értelmezésekből. Említésre méltó a kötet lábjegyzeteinek gazdagsága. Igazi csemegének számítanak a bennük közölt adalékok, amelyek a színfalak mögé rejtett világ iránti kíváncsiságot fokozzák.

A tanulmányok sorát *Pecsuk Ottó: Máté Heródes képe és a patrisztikus visszhangok* című írása nyitja meg. Ismeretes, hogy a mátéi elbeszélésnek köszönhetően őrzi ma is az utókor elevenen kulturális emlékezetében Heródes alakját. A bibliai tudósítás – ahogy a tanulmány is prezentálja – az irodalmiság, történetiség és teológia triumvirátus kohójában született, ezért felelősségünk, hogy az értelmezés folyamatától egyiket se idegenítsük el. *Kustár György: Heródes Messiás* tanulmánya továbbvezeti innen a szálat kihívás elé állítva azt az elképze-

lést miszerint Heródes nagy tetteivel bekapcsolni kívánta a zsidóságot a hellenisztikus-római oikoumené szellemi vérkeringésébe. A tanulmány kulcskérdése, hogy Heródes templomépítési programjában nem játszott-e nagyobb szerepet a kor messianisztikus váradalma? A lehető legváltozatosabb ókori szövegek párbeszédbe vonása lendületet és dinamikusságot ad a tézis kibontásának. Kiderül a tanulmányból, hogy Heródes a pax romana haszonélvezője abban az értelemben, hogy a római lojalitás leple alatt olyan kegyes tettekre szánja rá magát, amelyeket aligha lehet csupán a hellenizációs törekvések indikátorainak tekinteni. Az uralkodó feltűnően ügyel a kultusz folytonosságára. Ennek fenntartására jelentős számú fürdőhelyet létesített, papokat építészeknek taníttatott ki. Ezek a rendelkezések összhangba hozhatóak az önmagát messiássá stilizáló uralkodói ars poeticaval. Így válik ő ígéretek beteljesítőjévé, hiszen uralkodása békét hozott, felhalmozott vagyona Istentől való megajándékozottságát tükrözi, a templomépítést jelek követik. Észleljük, hogy a legitimáció új formái valósulnak meg személyében: az elvégzett munka kegyes színezetűvé teszi őt, Salamonnál is nagyobb tettei felkenik messianisztikus királlyá, ilyen módon a dávidi dinasztia méltó riválisává avanzsálódik. *David Cielontko: Heródes, a zsidók és ellenfelei* című tanulmány hasonlóképpen arra szólít fel, hogy óvatosabban és körültekintően viszonyuljunk Josephus Heródeséhez. A tudományos kutatásban mára már kiforrott kritikai-szemlélet szerint Heródes alakja sokkal inkább tekinthető az antik zsarnok minta jegyeit abszolváló irodalmi kompozíciónak, mint tényszerű, történeti királyportrénak. Josephus elfogultsága a vallási és politikai elitből származó ellenfelei korabeli kritikájától átitatott, így propagandisztikus céloktól aligha mentesül. De ki is volt valójában Heródes? Milyen célt szolgálna rehabilitációja? David Cielontko, akárcsak a kötet többi szerzői is, megkapó éleslátással sorakoztatja fel azokat a forrásokat, amelyek a legtöbb kétséget kizárva bizonyítják, hogy Heródes mind a személyes életében, mind a nyilvánosság előtt szeretett zsidóként megmutatkozni. A tanulmány ennél továbbra is elmerészkedik. Számos példán keresztül feltárja, hogy Heródes a zsidók királyaként minden zsidó pártfogójának tekintette magát (euergetizmus). Építkezéseivel jelentős bérmunkát teremtett királyságában, az új városok pedig új kereskedelmi lehetőségeket nyitottak meg a lakosság előtt. *Hodossy-Takács Előd: Heródes gazdaságpolitikájáról* írt tanulmánya éppen ezekről a gazdasági egyensúly felé való törekvésekről nyújt átfogó képet, elénk tárva Heródes gazdaságpolitikai virtuozitását. Összességében a kötet első fele rámutat arra, hogy Heródesnek a zsidósághoz való viszonyulását nemcsak edomita származása teszi problematikussá, hanem az a fajta spirituális pluralizmus, ami a második templom judaizmusát jellemezte. A Heródes-kritika éppen ezért nem tekinthető általánosnak a zsidóságon belül. Számolnunk kell azzal, hogy volt, akiknek a hangja nem maradt fenn számunkra, és akik a kulturális emlékezetünkbe zárt zsarnok Heródesről reálisabb, kedvezőbb megítélést nyújtanának. Heródes kritikai rekonstrukciója ebben az értelemben valóban a valóság és a szegregált hangok, források rehabilitációját jelenti.

A következő két tanulmány Heródes köztudatban megrögzült őrültségének és esztelen kegyetlenkedéseinek néz utána. *Kőszeghy Miklós: Heródes, egy beteg zseni Freud heverőjén?* és *Karasszon István: Tényleg megőrült Nagy Heródes?* című írások a pszichohistória korszerű, ám bizonyos fenntartásokkal illetett módszertanával kívánják kiegészíteni az eddigi kutatást. Mivel az emberi természet legjobban a krízishelyzetekben válik tanulmányozhatóvá Heródes alakja valódi kuriózumnak számít a pszichoanalízis számára. A lelki portré két fontos szegmense Heródesnek gyermekkorából ismert komplexus-elméleteket amortizáló kiválasztottsági tudata és Mariammé iránti heves (szerelem-gyűlölet) érzelmei. Utóbbi aspektus ugyan paranoiás jellegű, téveszmékkel átszőtt Othello-szindrómát sugall, a diagnosztika viszont aligha tekinthető megnyugtatónak hasmoneus feleségének, Mariammének, vitatható ártatlansága miatt.

A kötet utolsó négy tanulmánya egységet képez abból a szempontból, hogy Heródes magánjellegű és közéleti kapcsolatainak szövevényes szálaira adott reflektálásokat tartalmaz. *Zsengellér József: Egy rém rendes család. Heródes és „samaritánus" felesége Malthaké* című tanulmánya Josephus sokatmondó hallgatásait boncolgatja: mi az oka annak, hogy Malthaké szamáriai származásáról és a vele való királyi frigyből származó trónörökösük iránt kevés érdeklődést mutat, holott jól ismert e nép iránti ellenszenve? *Kókai-Nagy Viktor: Heródes és Octavianus békéjéről* írt tanulmánya megfelelően érzékelteti azt a tézist, hogy a történelem nem pusztán emberek tette. Heródes esetében azt látjuk, hogy a zavarossá vált vizek kimondottan kedveztek neki, és olyan tettekre késztették őt, amelyek még az új császárt, Octavianust is csodálkozásra indítja: „legyen neki is olyan jó barátja, mint Antoniusnak volt". Az itt felvetődött Kleopátra-szálhoz szorosan fűződik a következő, *Linda-Marie Günther: A hasmoneus Alexandra – valóban az új királlyal, Heródessel szembeni ellenállás integrációs alakja?* című tanulmánya. Az utolsó hasmoneus nők sorsa tragikusan ér véget. Visszafele nézve az eseményeket ők lehettek volna azok a kulcsfigurák, akik lerövidíthették volna Heródes haláltáncát, de ehhez a feladathoz nem sikerült felnőniük. Intrikáik és szervezkedéseik nem voltak hatékonyak, csupán arra voltak elegendőek, hogy őrületbe kergessék az uralkodót.

Végül *Benedikt Eckhardt e*gy konstruktivista Heródes-kutatásra való kitekintéssel zárja a kötetet, jelezve, hogy a kaleidoszkóp forgatása nem ért körbe. *Nagy Heródes mint Antiochos redidivus, Josephus és az apokrifok értelmezésében* című írás a Heródes-kép hagyománytörténeti vitájához kapcsolódik azzal a javaslattal, hogy Heródes saját országában idegen uralkodóként, Antiochus redivivusként jelenik meg. A tanulmány hipotézise szerint Josephus előbb átveszi az antiochusi üldözés reminiszcenciáit, később pedig kiegészíti azt a türannoszokhoz kapcsolódó klasszikus elemekkel. Ily módon megszűnik az eszkatologikus tartalom, Heródes görög és zsidó mérték szerint is türannosszá válik.

A kötetet ajánlom azoknak, akik általános műveltségüket gyarapítani kívánják, ill. mélyebben érdeklődnek Heródes kortárs recepciója iránt. Ezen túlmenően ajánlom azoknak a lelkipásztoroknak, akik a karácsonyi ünnepkör homiletikai előkészítésében fáradoznak. Olyan forrás ez a kötet, amely inspirál arra, hogy szokjunk le a sablonos prédikálásról, helyette nagyobb igényességgel és mélyebb érdeklődéssel kutassuk például azt a kort is, amelyben Jézus megszületett. Így járulhat hozzá jelen kötet is az egyház igehirdetésének frissességéhez.

Éles Éva

Szécsi József, sorozatszerkesztő

Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2023

Budapest: Keresztény-Zsidó Társaság, 2023; ISSN 1785-9581

Nem olyan régen egy „túlképzett” ateista elkezdett kötekedni velem a social mediaban, hogy hogyan lehetek olyan „elmaradott, buta és korlátolt”, hogy alapul veszek egy olyan „ellentmondásokkal teli tákolmány könyvet”, mint a Biblia.

Nos, ez az általa „fércmű”-nek titulált írás a hitem alapja. Hovatovább nem csupán személy szerint nekem, de minden zsidó és keresztyén/keresztény testvéremnek is. Sőt, a Biblia első könyvében olvasunk egy bizonyos Ábrahám nevű személyről, akit még az iszlám is ősatyjának tekint…

Ha nagyon szigorúan, mai formájában, szó szerint olvasom a Genezist, egyszer csak felbukkan, még Abrám néven (!) egy „fura figura”, akinek még semmi köze a nagy kánaáni, politeista világnézetű miliőben az egyistenhithez.

Hogy is jön ő képbe? Megteremti Isten a világot, telerakja növénnyel, állattal, emberrel; utóbbi bűnbe esik, elűzetik, majd a rossz is elterjed a Földön, Isten megharagszik, hatalmas pusztítást végez, de az igaz Nóé és családja kegyelmet talál, s általuk megmenekül a teremtett világ. Persze, ahogy az lenni szokott, az emberek megint nem bírtak magukkal (ma sincs ez másképp), és elkezdték Bábel tornyát építeni, amivel kivívták maguknak az újabb büntetést. Ekkor járunk a Genezis 11-ben, ami aztán Sém (=Nóé legidősebb fia) nemzetségét vázolja fel. 9 generációt, és az aközben eltelt éveket átugorva így egy nagyobb lendülettel el is jutottunk Abrámig, aki meddő feleségével, Szárajjal, továbbá elhalt testvére fiával, Lóttal, valamint apjával, Táréval, elment Úr-Kaszdimból Háránba, és ott telepedett le… Azaz csak telepedett volna, de innen válik érdekessé a történet, és kezdődik az ókori „road-show”: megjelent az ÚR Abrámnak a 12. fejezetben, és utasította, hogy induljon mindenével együtt oda, ahova Ő mondja, mert nagy néppé akarja tenni (akármit is jelentsen ott, az akkori viszonyok között ez). Kánanán földje, Sikem, Móré tölgyese, Bétel, Aj, Egyiptom, csak néhány helyszín, na meg azok az események! Régen azt mondtuk volna, széles vásznú filmre kívánkoznak, de haladjunk a korral: Netflixes sorozatban sok estén át nézhetnénk: a fáraó átejtése, vita Lóttal, a sziddim-völgyi csata, és még sorolhatnánk. Aztán a 14. fejezet végén Abrám találkozott Sálém királyával, Melkisédekkel, aki a „Felséges Isten papja” volt. Megáldotta Abrámot, aki aztán Sodoma királyának már erre az Istenre esküdött. Ezek után pedig az ÚR újra megjelent neki, és a még mindig meddő házasságban élő főhősünknek ígéretet tett arra, hogy csillagmilliárdnyi utóda lesz. „Abrám hitt az ÚRnak, és ő ezt számította be neki igazságul” (Gen 15,6) Szövetséget kötöttek a kor szokásainak megfelelően, ahol azért az apróbetűs részben benne volt a jövevénység és üldöztetés is, de a főszöveg arról szólt, hogy Egyiptom patakjától az Eufráteszig mindent megkapnak majd az utódok.

Abrám úgy gondolta, besegít Istennek, nehogy elmaradjon a szerződés, így a Hágár nevű egyiptomi szolgálóleány Izmaelt szülte neki, aki az iszlám szerint Mohamed elődje. Az ÚR pedig a 17. fejezetben megerősítette szövetségüket, kiadta a körülmetélkedés parancsát, és újra megígérte a sok utódot, olyannyira, hogy Abrám nevét is megváltoztatta Ábrahámra, ami azt jelenti: sok nép atyja. Ábrahám még mindig kevéssé tudta komolyan venni ennek lehetőségét, és földre borulva nevetett, s csak Izmael révén vélte beteljesedni a felcsillantott jövőt. (Persze mi, ennyi év távlatából már könnyen ítéljük el, de bizony lehet, hogy mi sem viselkedtünk volna máshogy.) Nem hiszem, hogy sokak számára lenne spoiler: bizony Isten teljesítette végül, amit megmondott, és a Sodoma-Gomora bonyodalom, meg az egyiptomi fáraós kalandra rémesen hasonlító Gérár történetet követően megnyitotta az immár 100 esztendős Ábrahám feleségének méhét, aki Izsákot szülte, és így azonnal törvényes örököss é vált Izmaellel szemben. Ábrahám hitét aztán a jól ismert Izsák feláldozása történetben újra próbára tette Isten, de számunkra az a lényeges, hogy innen kezdve végre elmondhatjuk: Ábrahám Istennel kötött szövetsége lett az egyistenhit alapja. Fián, Izsákon keresztül, mint Jákób/Izrael apja a mi ősatyánkká is lett.

Erről a fontos tanításról ad számot a Biblia eleje. Mert mit is jelent ez pontosan? Azt, hogy mi mindannyian rokonságban, testvérségben állunk egymással. Jó lenne, ha erre nem kellene külön felhívni a figyelmet, hanem mindennapos gondolataink természetes része lenne!

És itt érkezünk el a Keresztény-Zsidó Társasághoz, akik oroszlánrészt vállalnak abban, hogy az általam vágyott rokonság ne csupán utópisztikus eszme legyen, hanem megélt valóság.

A Szécsi József, kiváló vallásfilozófus által alapított társaság célja, hogy minél magasabb szinten segítse a keresztény-zsidó párbeszéd ökumenikus keresztény és zsidó alapokról történő létrejöttét és megvalósulását, pozitívan alakítsa a közvéleményt a keresztény-zsidó kapcsolatok vonatkozásában, előadássorozatokat, kulturális programokat szervezzen a témában, ápolja a vallási hagyományokat, továbbá munkálja a teológiai, tudományos, és művészeti vonatkozásokat. Ezen felül fáradhatatlanul gyűjtik és feldolgozzák a keresztény-zsidó megbékélést elősegítő információkat, valamint kutatják a vészkorszakot. Folyóiratokat, könyveket adnak ki, bel- és külföldi konferenciákat, közös imaalkalmakat, lelki közösséget építő, illetve erősítő összejöveteleket szerveznek. Állandó kapcsolattartásra törekednek a különböző keresztyén egyházakkal és zsidó hitfelekezetekkel, szervezetekkel, médiával és személyiségekkel. Hősiesen küzdenek a vallási, politikai és mindenféle antiszemitizmus, valamint az agresszív vallásellenesség bárminemű megnyilvánulása ellen. Alapszabályukból idézek: „A társaság tevékenységét a nyíltság és függetlenség alapvető figyelembevételével végzi; tagjai a társadalom egyetemes erkölcsi érdekeinek szolgálatában állva nem kívánnak a napi vallási és politikai küzdelmekben részt venni, de vállalják a társadalmi, erkölcsi érdekek megvalósulását előmozdító új gondolatokat, törekvéseket bármely rétegből, érdekcsoportból, vallási közösségből erednek is.”

A fenti edukáló tevékenységük terméke a 2001 óta minden évben (sőt, 2017-ben duplán!) megjelenő évkönyv sorozat, amelynek az idei már a 24. kötete.

Mint ahogy a korábbiakban megszokhattuk, most is impozáns a szerzői névsor: Biró Tamás (ORZSE, ELTE), Dobos Károly Dániel (ORZSE), Enghy Sándor (Sp. Ref. Teol. Ak.), Gerőfiné Dr. Brebovszky Éva (ev. lp.), Görföl Tibor (Vigília), Jutta Hausmann (ORZSE), Hidvégi Máté (ORZSE), Jakab Attila (Holocaust Dok. Kpt. és Emlékgy.), Kamarás István (vall. szoc., egy. tanár), Kiss Endre (ORZSE), Kókai-Nagy Viktor (DE-Ref. HTK), Koncz Vágási Katalin (DE-Ref. HTK), Kovács Enikő Hajnalka (KRE-HTK), Lengyel Gábor (LJG Hannover), Peremiczky Szilvia (ORZSE, Goldziher Int.), Racs Csaba (EGHF), Simon Zsolt (Adventista Teol. F), Szántóné Dr. Balázs Edit (ORZSE), Szatmári Györgyi (Sapientia HTF), Szécsi József (ORZSE), Szita Szabolcs (prof), Tonhaizer Tibor (Adventista Teol. F), Tóth-Takáts Judit (ORZSE), Udvarvölgyi Zsolt András (ME-BTK), Víz Péter (CSI).

A témakörök pedig szinte befoghatatlanul széleskörűek. Olvashatunk rendkívül magas szintű esszéket vallási kérdésekben, de jelentés is van az International Council of Christians and Jews, azaz a Nemzetközi Keresztény-Zsidó Tanács éves találkozójáról. Kifejezetten megrázó, ugyanakkor ébresztő tudósítást kapunk a világban a közelmúltban előforduló keresztyénellenes jogsértésekről, pontosan feltérképezve az alábbi országokban: Algéria, Algéria/Marokkó, Bahrein, Banglades, Belorusz, India, Irak, Irán, Kína, Líbia, Mianmar, Nicaragua, Nigéria, Oroszország, Örményország/Hegyi-Karabah, Pakisztán, Peru, Srí Lanka, Svájc, Szíria/Liechtensteini Hercegség, Szudán/Dél-Szudán, Szudán, Törökország, Törökország/Szíria, Uganda, Üzbegisztán, Vietnám. Hála az Úrnak, Magyarország egyelőre nincs a listán…

Sajnos az üldözések nem újkeletű passziói világunknak, az Újszövetség irataiban is nyomon követhetőek az általunk ma már elkerülni kívánt zsidó-keresztény konfliktusok, melyről kiváló értekezés található e gyűjteményben.

Zenész énem ujjongott, amikor Fanny Hensel zeneszerzőről való tanulmányt olvashattam, ahogy a bennem élő bibliás teológus örömmel üdvözölte a rendkívüli írásmagyarázatokat.

Személyes élményem, hogy már kisgyermekként az ökumené szellemében nevelkedtem. Hálás vagyok, hogy úgy nőhettem fel, hogy az alaptétel egymás elfogadása volt, a párbeszédre való készség. A cserkészcsapatom, amelynek 20 éven át voltam oszlopos tagja, szintén ökumenikus szellemben ápolta a rábízott palántákat. Hiszem, hogy csak így érdemes. Nekem ez a tanulmánykötet minden évben megerősítés, hogy egyszer valóban értékelni és tisztelni fogjuk egymást, mint Isten szeretett teremtményeit, hovatovább Benne testvéreit.

Végezetül a főszerkesztőt, Szécsi Józsefet idézem: „A Teremtés nem zárult le, mi is társteremtők vagyunk, egy végtelen történés részesei, melyben életünk és történelmünk minden pontján megteremthetjük azt a világot, melyről Isten álmodott és mi is szeretnénk, ha megvalósulna! A Mennyek Országa, az örök élet, nem a Mennyben kezdődik, hanem itt és most. Feladatunk – sajátos területünkön – legalább kettős, a történelmi bűnök és hibák helyretétele a zsidó, keresztyén és iszlám vallás világában. Sohasem hihetjük azt, hogy munkánk befejeződött.

Évekkel ezelőtt a Keszthelyi Zsinagóga mögötti kertet bibliai növényekkel, virágokkal kezdték beültetni. Ebben Raj Tamás főrabbi (†2010) segítette a közösséget. Egy idő után kiderült, hogy egyetlen egy olyan növény sincs, amely azonos lenne a 2–3 ezer évvel ezelőttivel, annak csak mai mutációja létezik. A közel- és régmúlt bűnei, napi problémái egymásra halmozódnak és ha nem dolgozzuk fel napi szinten, tudomásul véve saját korunk, kultúránk szemüvegét, akkor tovább görgetjük az emberi létezés bűnlajstromát.

Feladatunk a múlt és a jelen non-stop rendbetétele elvi és gyakorlati, vallási és politikai síkon egyaránt! A zsidó, a keresztyén és az iszlám vallásban korunkban is számtalan irányzat él egymás mellett nem kevés vallási és politikai problémával együtt. Feladatunk, hogy városunknak, a polisznak, vagyis a földkerekségnek békéjét türelemmel munkáljuk vallási és politikai síkon egyaránt!”

Amikor az Évkönyv megjelent, még nem gondoltuk, hogy minden eddiginél sürgetőbb lesz ez a feladat…

Olvassunk, tájékozódjunk, tanuljunk egymásról, egymástól! Kezdhetjük ezt akár ezzel a pazar antológiával, haladóként pedig ugyanezzel folytathatjuk!

Kun Ágnes Anna

David Bentley Hart
The New Testament: A Translation

Second Edition, New Haven–London, Yale University Press, 2023. 648 oldal

Az Újszövetség bőséges angol nyelvű fordításai után mit várhatunk még egy új fordítástól, ráadásul annak is a második kiadásától? David Bentley Hart *The New Testament: A Translation* című fordításában viszont éppen az egyházi tradíció által megszokott és berögzült újszövetségi igeszakaszok értelmezését igyekezett felülírni. Maga Hart így fogalmaz a második kiadás előszavában: „meg akartam tisztítani az emlékezetemet mindazoktól a bevett fordításoktól, amelyek egyes nehéz szavak, kifejezések és versek esetében túl nagy befolyást gyakoroltak a dogmatikai és teológiai tradícióra” (IX–X). Ebben az esetben tehát nem egy bibliafordító szakbizottság demokratikus eljárásának eredményeit vehetjük kezünkbe, amelyben leggyakrabban a dogmatikai hagyomány mentén jól ismert szövegek modernizálásával találkozunk, hanem egy független észak-amerikai ortodox teológus munkáját, amely arra

késztet, hogy a „túl" jól ismert szövegeket újra olvasva újragondolhassuk.

A görög szöveget Hart a Nestle–Aland szerkesztésében megjelent *Novum Testamentum Graece* huszonnyolcadik kiadásából (NA^{28}) és a United Bible Societies által gondozott *Greek New Testament* ötödik revideált kiadásából (UBS^{5}) veszi át, illetve a két „legjobb modern kutatómunka" mellett legfőbb támpontként tekint a Konstantinápolyi Egyetemes Patriarchátus 1904-ben kiadott Újszövetségére (PT). Hart Újszövetség-fordításának második kiadásában az első kiadáshoz képest több helyen is megváltoztatta döntéseit olyan szövegkritikai kérdésekben, amelyekre az első kiadásban adott válaszait mára „tévútnak" tekinti. Azonban a kritikai kiadások főszövegét többnyire hűen használja, ezt bizonyítja, hogy a Mk 16,9–20 és Jn 7,53–8,11 szögletes zárójellel keretezett részeit szintén szögletes zárójellel veszi át, és lábjegyzetben részletesen kifejti az adott szövegkritikai problémát. Ezek a fordítói döntések továbbá arra is rámutatnak, hogy Hart nem egy ortodox fordítást akart létrehozni, hanem az eredeti görög szöveget igyekezett minél közelebb hozni a 21. századi olvasókhoz. „Ha [tehát] ez valamilyen mértékben megfelel valamelyik jelenlegi fordításelméleti iskolának, akkor az minden bizonnyal a »formális«, nem pedig a »dinamikus« ekvivalencia elmélete" (xxii).

A Jn 1,14 esetében sokan megkérdőjelezhetik Hart fordítási filozófiáját, amikor így adja vissza a görög szöveget: „*And the Logos became flesh and pitched a tent among us, and we saw his glory, glory as of the Father's only one*". A problémát angol nyelvterületen az okozza, hogy az elterjedt „*only Son*" helyett használt „*only one*" fordítás sokkal inkább tűnik szándékos újításnak az *Apostoli hitvallás*sal szemben, mint megalapozott fordítási döntésnek. A kérdés kulcsa az, hogy a μονογενής görög szó az Újszövetségben leginkább az egyszülött („*only Son*") értelemében kerül elénk – például a Zsid 11,17-ben Ábrahám és Izsák, valamint Lk 7,12-ben a naini ifjú és édesanyja kapcsolatának ábrázolásaként –, ezen a nyomon elindulva pedig vélt krisztológiai hiányosságokat is felróhatnánk a fordítónak. Az ökumenikus zsinatok értelmében Jézus Krisztus egyszülött Fiúságának elengedését azonnal heretikusnak kiálthatnánk ki, és azt gondolhatnánk, hogy Hart sajátos eretnek teológiai nyilatkozatát olvassuk. A fordító szándéka azonban nem véletlenül zavarba ejtő a hitvallásokat és a bibliai igeszakaszokat visszhangozni vágyók számára, hiszen fordítási megközelítésében elkötelezetten törekszik arra, hogy ne egy teológiailag értelmezett szöveggel, hanem a görög eredeti szövegek hangsúlyaival konfrontálja az olvasóit.

Az Újszövetség, mivel több szerző által, több műfajban írt szövegek gyűjteménye, ezért fordításának esetében az eredetiség megőrzése az egyes szerzők hangjának és sajátos jellegének megőrzését is jelenti. Így hát Hart szándéka tudatosan nem az újszövetségi szövegek egy egységesebb, cserébe mesterkélt képének megalkotása, hanem a szerzők írásában rejlő sajátosságok kidomborításával egy a megszokottnál autentikusabb fordítást kínál. Az eredetiség megőrzésének érdekében Hart még a szöveg minőségét is lefordítja, ugyanis ahol a bibliai szerzők gyengén írtak görögül (mint például A jelenések könyvében), ott Hart saját elmondása szerint szándékosan írt gyengén angolul is (XXII). A fordító magas színvonalú angol nyelvhasználata mellett azonban ez azt jelenti, hogy egy egészen gördülékeny és jól érthető fordítását olvashatjuk A jelenések könyvének, sőt az első kiadás kritikáit komolyan véve több hiba is javításra került a szövegben. Így a Jel 1,1-ben például az Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ már nem mint „*A revelation from Jesus the Anointed*", hanem mint „*A revelation of Jesus the Anointed*" fordítást olvashatjuk. A görög szöveg *genitivus* szerkezete, és annak megőrzése a második kiadás „*of Jesus*" fordításával még jobban megragadja a szöveg szándékos kétértelműségét, amely már az első versben anticipálja, hogy a kijelentés egésze – alfától ómegáig – Istentől származó önkijelentés, azaz egyszerre szól Jézus*tól* és Jézus*ról*.

Hart a *The New Testament: A Translation* című munkájában az Újszövetség angol fordítását a Második kiadáshoz írt előszóval [*Preface to the Second Edition*], Köszönetnyilvánításokkal [*Acknowledgments*], A fordításhoz írt megjegyzéssel [*A Note on Transliteration*] és Bevezetéssel [*Introduction*] kezdi. A Bevezetésben kifejti a fordítás célját (xvii–xxii), betekintést enged a stilisztikai kérdésekbe (XXII–XXVIII), felvázolja az Újszövetség közösségét (XXVIII–XXVII), és magyarázatot nyújt a görög szöveghez, a szögletes zárójelezett anyaghoz és a lábjegyzetekhez (XXVII–XI). A fordítás végén egy Utószóval [*Postscript*] – az első kiadásban még Záró tudományos utószóval [*Concluding Scientific Postscript*] – találkozhat az olvasó, amelyben Hart először jegyzetekkel segíti a János-prológus megértését, majd bemutatja „A lefordíthatatlanság példaértékű esetét" (533–536), illetve a központi újszövetségi fogalmak fordítását és magyarázatát (537–567). Ezt követően az újszövetségi szövegek szerzőségével kapcsolatos megállapításait olvashatjuk (567–576), majd megjegyzéseket az ókori idiómákról és a mai igeidőkről (576–584), végezetül pedig a holtak birodalmáról (584–588) és az eljövendő korszak életformájáról (588–602) szóló teológiai gondolatait. A Bevezetés és az Utószó előzetes ismerete tehát nagyban megkönnyíti a fordítás nehezebb szavainak és különleges gondolatiságának a megértését.

A Bevezetés ismeretében az is kikristályosodik, hogy Hart miért John Milbank teológus-filozófusnak ajánlja fordítását, ugyanis a politikai teológia és filozófia területén kutató Milbank társadalomtudományi szempontból is sok újítással találkozhat Hart fordításában. A Bibliában feltűnően sok vers tár elénk társadalmi problémákból adódó kérdéseket, ezért Hart már a Bevezetésben leszögezi, hogy „az Újszövetség, figyelmeztetően, a személyes vagyont nem pusztán erkölcsi veszélyként, hanem *bensőleg* rosszként ítéli el." (XXXI) Éppen ezért javasol Hart egy egészen eltérő fordítást a gazdag ifjú történetében a tanítványok által feltett kérdésre, amit „valószínűleg nem úgy kellene fordítanunk, hogy »Akkor kicsoda üdvözülhet?« vagy »Hát akkor ki üdvözülhet?«, hanem inkább úgy, hogy »Akkor üdvözülhet-e bárki [közülük, a gazdagok közül]?« A kijózanító válasz pedig az, hogy ez emberileg lehetetlen, de az isteni hatalom által még egy gazdag ember is megmenekülhet." (XXXIII) A Hart féle Újszövetség-fordítás tehát őszintén adja vissza a gazdagságot elítélő újszövetségi szemléletet, hűen átadva az eredeti görög szöveg gondolatiságát.

Ára: 1995 Ft

A fordítás egyik lényegi részét képzik a Hart által kiválóan összeállított magyarázó lábjegyzetek, melyeknek a legfőbb haszna, hogy a szövegben felsejlő teológiai kérdésekre precíz és lényegre törő tudományos forrásokkal, kéziratokkal, görög szómagyarázattal vagy nyelvészeti kérdésekkel válaszol. Jó példa erre Júnia esete, aki a Róm 16,7-ben kerül említésre mint „akit nagyra becsülnek az apostolok körében”. Hart miután elmezi a Ἰουνία név nyelvtani alakját, megemlíti, hogy a patrisztikus korban Júnia „kiváló bölcsességű nőként” volt számontarva, majd bemutatja, hogy ennek ellenére a „Júnia” név hogyan lett a későbbi évszázadokban a Julianus férfinév kicsinyítőképzős változata „Junias” formában. Ezután rámutat, hogy ezt az okfejtést „teljes biztonsággal el lehet utasítani mint abszurditást, hiszen az ókor hatalmas irodalmi emlékeiben, illetve a görög és latin nyelvek egyetlen korszakban sem fordul elő sehol a Junias férfinévként. Júnia apostol nő volt.” (317–318) A nők egyházi helyzetével kapcsolatos kérdésben szintén fontos magyarázó lábjegyzetet olvashatunk az 1Kor 14,34–35 kapcsán. Ezek a versek Hart szerint komoly szövegkritikai problémával bírnak, ugyanis a 34–35. versek megtörik a 33. és 35. versek értelmét, sőt, tartalmuk Pál apostoltól eltérő stílusban van megfogalmazva, és A korinthusiakhoz írt első levél korábbi részeivel (7,4; 11,5), illetve a Gal 3,28 teológiájával is ellentmondásban állnak. Ezért Hart az 1Kor 14,34–35 verseit interpoláltnak tartja, így értelmet nyerve a szövegkörnyezetnek, valamint az 1Kor 7,4; 11,5 és Gal 3,28 egalitariánus teológiai megközelítésének. Tehát „Pál minden tekintetben számol azzal, hogy a nők beszéljenek és prófétáljanak a gyülekezetben, és egyértelműen helyesli ezt a gyakorlatot egészen addig, ameddig a nők nem mutogatják provokatív módon »dicsőséges« hajkoronájukat” (345). Hart a fordításában ezen példákhoz hasonlóan tárja fel az olvasó számára az újszövetségi fogalmakat, sőt, az Utószóban egy glosszáriumot is találhatunk, melyben külön foglalkozik a legnehezebben fordítható és értelmezhető szavakkal (537–567).

De ki mindennek a megcélzott publikuma? Mivel Hart magyarázatai és lábjegyzetei bibliatudományi képzettség nélkül is maradéktalanul érthetők, ez azt feltételezné, hogy a Biblia iránt érdeklődő laikusok, és a lelkészi teendőik miatt leterhelt lelkipásztorok lehetnek az elsődleges célközönség. Azonban Hart olyan mesterein használja anyanyelvét, hogy sok kifejezés még az anyanyelven olvasó kutatók számára is zavarba ejtő lehet. Összegezve, Hart egy olyan újszövetségi szöveget prezentál, amely az ókori nyelvek ismerete nélkül is az eredeti görög szöveg tartalmi szintéjre engedi az olvasót, miközben az eredmény élvezetéhez át kell hámoznia magát Hart nyelvi stílusán. Ez azonban nem csorbítja a fordító érdemeit.

Szeretettel ajánlom tehát Hart Újszövetség-fordítását mindenkinek, aki érdeklődik a Szentírás világa felé. Az aktív lelkészi szolgálatban álló prédikátorok új meglátásokkal, exegetikai segítséggel és a Szentírás üdítő erejével fognak találkozni, a laikus olvasóközönség az eredeti újszövetségi szövegek sajátosságait tapasztalhatja meg, a bibliafordítással foglalkozó kutatók pedig egy új szakbizottsági taggal bővülhetnek Hart fordításának „személyében”.

Veres Ábel

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
Repertórium készül: 2017–2023 2

SZÓLJ, URAM!

KHALED A. LÁSZLÓ:
Legyünk békekövetek. 3

TANÍTS MINKET, URUNK!

SZAKÁCS TAMÁS:
Teodiceai útkeresések, theologia crucis és véletlen 4

TEISZLER ÁDÁM:
A reformáció terjedése a török hódoltság területén a 16. században 15

CSANÁDI VIKTOR:
A betegségdémonok rejtett megjelenési formái és a népi exorcizmus alapú gyógyítás teológiai összefüggései a hazai narratív népi emlékezetben 19

MÉSZÁROS MÁRTA:
Teológiai tényből gyűlöletkeltés? 32

PARODA ZSOLT:
A NATO különleges helyzete az Oroszországgal határos tagállamokban 40

KITEKINTÉS

TÓTH KRISZTIÁN:
Az akarat 4 féle állapota az egyik legősibb baptista hitvallás alapján 47

ÖKUMENIKUS SZEMLE

LEVÉL IZRAEL NAGYKÖVETÉHEZ 49

MAGYAR BALÁZS DÁVID:
Nemzetközi Kálvin-konferencia Grand Rapidsben 50

EURÓPA KRITIKUS KÉRDÉSEI BIBLIAI-TEOLÓGIAI REFLEXIÓKKAL

KORÁNYI ANDRÁS:
Köszöntő 52

ÖTVÖS CSABA:
Ortodox keresztény értelmezések békéről és háborúról
Teológia- és hagyománytörténeti lábjegyzetek 53

KÖNYVSZEMLE

ÉLES ÉVA:
Kókai Nagy Viktor (szerkesztő):
Heródes 59

KUN ÁGNES ANNA:
Szécsi József (sorozatszerkesztő):
Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2023 61

VERES ÁBEL:
David Bentley Hart
The New Testament: A Translation 62

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVA 1925

A TARTALOMBÓL

A reformátorok és Szűz Mária

* * *

A protestáns egyházak gazdasági tanítása

* * *

A mesterséges intelligencia

* * *

Jövő és jelen pályázat

ÚJ FOLYAM (LXVII)

2024

2

THEOLOGIAI SZEMLE

2024. 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. Korányi András
tagjai: Dr. Balla Ibolya
Dr. Csepregi András
Dr. Csűrös András
Dr. Fekete Károly
Háló Gyula
Magyar Péter Marius
Dr. Ötvös Csaba József
Szuhánszky T. Gábor
Dr. T. Németh László

Olvasószerkesztő:
Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: DELACH 2016 Kft.
Felelős vezető: Géczi László

Nyomdai előkészítés:
TIBUKTU Kiadó

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

Előfizetési díj egy évre: 7980 Ft
Egyes szám ára: 1995 Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A való és a kellő feszültsége

a teremtésben még egyáltalán nem, de a bűnbeesés óta fájdalmasan jelentkezik életünkben. Földi világunkban ez a feszültség törvényszerű, mert a teremtett jóságunk – hiányában is – érvényes, bűnös voltunk pedig akkor is hatékony, ha bűnbánattal és bűnbocsánatban élünk. A valóságunk teremtett jóságunk nyomait, valamint a megigazulásunk aktuális állapotát magán viseli. Az életminőségünk így azon múlik, hogy a való és a kellő milyen arányban vannak egymással.

Nem fair a gyarlóságba fordult való világtól a kellő tökéletességét elvárni, de öngyilkosság a „mindig van lejjebb" valóságába súrlódás mentesen nem csak belenyugodni, hanem bele is rendezkedni.

Emberből vagyunk, amit leginkább akkor mondunk, amikor az elvárás/kellő lécét nagyon határozottan leverjük. Mindazonáltal az emberi minőségünknek – hívő és hitetlen esetében egyaránt – legalább a szándék szintjén emelkedni kellene már csak azért is, hogy a valóságban legalább stagnálni tudjon. A „mindig van lejjebb" bölcsen fájdalmas és fájdalmasan bölcs megállapítás a morális és spirituális/teológiai allegória szerint is az ördög, a gonosz felé, vagy legalábbis az ördög, a gonosz világa felé irányít.

Vörösmarty Mihály a Fóti dal című versben így ír:

„Fölfelé megy borban a gyöngy; / Jól teszi. / Tőle senki e jogát el / Nem veszi. / Törjön is mind ég felé az / Ami gyöngy; / Hadd maradjon gyáva földön / A göröngy."

Rudolf Otto vallásfenomenológiailag, Paul Tillich pedig teológiailag beszél a vallásnak arról a funkciójáról, hogy az ember a Transzcendens / a Szent bűvöletébe kerülhet és ezáltal önmagát is meghaladhatja. Gyakorlatilag ez adja a pozitív dinamikáját a mulandó életünkön belül is a morális és kulturális növekedésnek, más szóval általában a kellő felé való elmozdulásnak. Ezzel szemben van az a nem kizárólagos, de nagyon domináns, statikus, belenyugvó mentalitás a valóságba, az élet egyéni és közösségi területén egyaránt, ami az élet minőségét nem inspirálja, hanem degradálja.

A mögöttünk lévő fél év jeles napjain, azt az üzenetet is vehettük, hogy a Szentháromság Isten a maga dinamikus, megtestesülő, önfeláldozó, halált legyőző, bennünk és közöttünk lakozó szeretetteljes dinamikájával a gyarló valónkból az örök kellőbe emel bennünket. Ennek lehetőségéről, irányultságáról és áldásáról az időben se mondjunk le.

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: 2024. 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**. Internet: **http://meot.hu/index.php/thszemle-m/thszakt-m**

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.

SZÓLJ, URAM!

Száj és szív

Ézsaiás 29,13–14

Ézsaiás próféta hűséges szócsöve a kritikus Istennek, aki megszólaltatja Isten igényességét. Isten kritikája az, hogy *„ez a nép csak szájával közeledik hozzám, és ajkával dicsőít engem, de szíve távol van tőlem.”* Istent érdekli, hogy hogyan vagyunk jelen az istentisztelten.

Létezik sekélyes istentisztelés. Hangoztatjuk a megfelelő szavakat és illendőségből megtesszük a szükséges mozdulatokat. Felállunk és leülünk, de csak úgy automatikusan. Formálisan mindent teljesítünk, de valami mégis hiányzik belőle… „*Fecseg a felszín, hallgat a mély…” (József Attila)*

Ézsaiás arról tanúskodik, hogy Isten népe bár dicsérte Istent, de nem engedte be a hétköznapjaiba. Nem vitte magával, hanem otthagyta a templomban. Nem vált életté benne és nem táplálta az életét, sőt a lelkük étvágytalanná vált. Az istentisztelet nem hozott áttörést és elmélyülést. Nem volt hatással a hétköznapjaikra, mert kimerült a formaságokban.

Isten lát bennünket, és miattunk is fájdalmasan zokogja: *„de a szíve távol van tőlem”.* Az ajkunk közel van az agyunkhoz, össze is dolgozik vele a nyelvünk, és rafináltan tudunk magyarázkodni, hogy mit miért csináltunk, vagy nem csináltunk, közben a szívünk távol marad Istentől. A száj gyors, előre szalad, a szív lomha és lemarad. Az ajkunk arra törekszik, hogy hangzatos vallomásokat mondjon, de minél kisebb szívbeli hőfokon. Azt gondoljuk, hogy megadjuk Istennek is a kötelezőt, a nagyünnepit, a jézuskának járó kicsit. Eljövök, közeledek hozzá, hogy ne mondhassa: már megint hiányoztál. Ilyenkor az ősi vallásos elgondolások ismétlődnek öntudatlanul is, amelyekben az ember a nálánál hatalmasabbtól való félelmében próbálja „lekenyerezni” a Teremtőt a tiszteletével, vagy áldozatával gondolja megnyerni a fölötte álló Mindenhatót, hogy biztosítsa magának a termékenységet, a jövőt, a létet, vagy azért végez vallásos dolgokat, mert ezzel akarja a haragvó Istent kiengesztelni.

A Szentírástól idegen az ilyen istentisztelet-felfogás. Isten mássága, különleges elvárása több helyen is kifejezésre jut a Bibliában, hogy még véletlenül se keverjük össze az Ő tiszteletét a bálványoknak szóló kultuszokkal és ne süllyedjen az istentisztelet képmutatásba. (vö. Zsoltárok könyve 50,12k)

Az Istentől távoleső szív, nem csak azt jelenti, hogy érzelmileg van távol Istentől, hanem azt is, hogy az értelmierkölcsi-akarati élet is függetlenedik az élet Urától.

Isten igényessége megkívánja, hogy az ember tanuljon meg szívvel közeledni Őhozzá. Vagyis: felértékelődik az ember Istennel szemben tanúsított magatartása és indulata. Istennek nem mindegy, hogy a Vele kapcsolatos érzelmeink milyenek, hiszen Isten becsaphatatlan. Őt nem lehet „megszédíteni” külsőségekkel, szép szóvirágokkal, esztétikus látvánnyal, ajándékokkal, amelyek mögött nincs engedelmesség, tisztelet, tiszta szív, hódolat, igazi bocsánatkérés és teljesített bűnbánat. Isten nagy fájdalma, ha az ember „istenfélelme csupán betanult emberi parancsolat”, mint amikor az ember nem értelemmel tanul, hanem bemagolja a leckét és felmondva azt letudja a feleletet, eljátszva a vallásoskodás szerepét.

Az ember betanult istenfélelme képmutató, általános, és merev. Míg, aki Istenhez szív szerint közeledik az őszintén viszi Isten elé a szívügyeit, és egészen konkrét ügyeket tár elé, konkrét személyek sorsát viseli a szívén, akiket szintén odavisz Isten színe elé, hogy Isten életváltoztató erőterébe kerüljön minden, ami fontos.

Amikor a szívünket kint hagyjuk a templomon kívül, akkor sokkal könnyebben „eltemetjük az istentiszteleten az istenit, és előtolakszik az emberi” (Jochen Klepper). Földeljük a lényegest, az életbevágót, és feltámad a lényegtelen.

Isten a szívünk közelségére vágyik és kevesebbel nem elégszik meg! Isten azért figyel a szívre, mert ránk figyel. Nem azt nézi, amiről beszél a szánk, vagy ami a szeme előtt van, hanem azt nézi, ami a szívben van. Kíváncsi arra, amit érzünk, ami bánt, ami foglalkoztat, ami aggaszt, amivel egyedül nem tudunk mit kezdeni. Kíváncsi arra, ami nem fér a fejünkbe, ami emészti az életünket, mert egyedül nem tudjuk megoldani, hiszen nincs rá képlet, nincs hozzá megoldó kulcs, nincs rá szabály. Isten azért figyel a szívre, mert megmenteni és nem elpusztítani, megnyerni és nem elvetni akar minket.

Mondhatta volna: „Ha ti ilyen távolságtartók, szívtelenek vagytok, akkor én is így bánok veletek.” Mondhatta volna: „Amilyen az adjonisten, olyan a fogadjisten.” „Amilyen a mosdó, olyan a törölköző.”

De Isten mást mond. Azt mondja: *„én úgy bánok majd ezzel a néppel, hogy csodálkozni fog, igen csodálkozni: vége lesz a bölcsek bölcsességének, az értelmesek értelme is kevésnek bizonyul.”* (Ézs 29,14) Isten tud úgy bánni velünk, amire csak azt tudjuk mondani: megáll az eszem, én ezt nem tudom felfogni?!

Isten a rá jellemző módon cselekszik és Ő önmaga marad. A Tőle való elhúzódásunk ellenére is olyat tesz, amire mi nem lennénk méltók. Isten a mi szívünk távolságától függetlenül a közeledést választotta és megérkezett közénk. Szív-közelbe jött. Csodásan jelent meg ebben a világban, hogy közel vonjon minket magához. Ez az Isten minden értelmet felülmúló bánásmódja, ami nem kalkulálható ki, ami minden várakozást felülmúlt.

A Krisztus-csodánál valóban végére ér a bölcsek bölcsessége, és igazán kevésnek bizonyul az értelmesek értelme is. Felülmúlja az ítélőképességünket.

Létezik szívből jövő istentisztelés. Az istentisztelet ugyanis nem a hagyományos keretek elhagyásától lesz igaz istentisztelet, hanem Isten ellenállhatatlan erejétől, amely a szívünkig tud hatolni. Isten szív-érzékeny megoldásaihoz olyan erők állnak a rendelkezésére, amelyeket az ember sem kiszámítani, sem manipulálni, sem visszaverni nem tud, amit az ember szíve magától meg sem gondol. Istennek nincs szüksége arra, hogy képmutatóskodva jöjjön hozzánk. Az istentiszteleten Ő szemtől-szembe érkezik és végtelen emberszeretettel.

Szülessen meg bennünk Isten képmutatás nélküli tisztelete, az Isten igényességéhez igazodva, szájjal és szívvel. Ámen.

Fekete Károly

TANÍTS MINKET, URUNK!*

A reformátorok és Szűz Mária

A tanulmány arra a kérdésre keresi a választ, hogy milyen mértékben tematizálták a legfontosabb 16. századi reformátorok Szűz Mária személyét a teológiájuk kialakítása során. Ezzel kapcsolatban rámutatunk arra, hogy a felvilágosodás elfelejtette Máriát, de a 20. századi Luther-reneszánsz kapcsán ismét előtérbe került Jézus Krisztus édesanyja. Az 1950-es Mária-dogma is vitákra adott okot. A Mária-kérdéssel való foglalkozás már csak azért is jogos, mert a vele kapcsolatos óegyházi hitvallások hivatalosnak számítanak a Magyarországi Református Egyházban. A tanulmányban Luther, Zwingli, Kálvin és Bullinger Máriával kapcsolatos tanításairól olvashatunk. Luther Isten anyjáról, valamint a kegyelem példájáról beszélt, és egy hosszabb magyarázatot fűzött a Magnificathoz. Természetesen Mária megjelenik a lutheránus hitvallásokban is, de mindig Krisztussal összefüggésben. Zwinglivel kapcsolatban láthatjuk, hogy a református nagy Mária-tisztelő volt, és egy ideig megmaradtak Zürichben a Mária-ünnepek. Természetesen ő is azt tanította, hogy egyedül Krisztus a közvetítő Isten és ember között. Kálvin számára a Biblia az egyetlen mérce, és így Mária szerepe „csupán" Krisztus világra hozása. Bullinger, a Második Helvét Hitvallás szerzője Mária szüzességét, és így Jézus csodálatos születését emelte ki. Ezen kívül a svájci reformátor olyan összefüggésben is vizsgálta Máriát, hogy csak Jézust szabad segítségül hívni. A cikk felhívja a figyelmet arra is, hogy az ökumenikus párbeszédben érdemes a protestánsok részéről is foglalkozni Máriával, aki a katolikus és ortodox egyházakban nagy tiszteletben örvend.

Die Studie sucht die Antwort auf die Frage, in wie weit die wichtigsten Reformatoren des 16. Jahrhunderts die Person der Jungfrau Maria während der Herausbildung ihrer Theologie thematisiert haben. Zugleich weisen wir darauf hin, dass die Aufklärung Maria vergessen hat, aber die Luther-Renessaince im 20. Jahrhundert hat die Mutter von Jesus Christus wieder entdeckt. Das Maria-Dogma von 1950 hat auch Diskussionen ausgelöst. Die Beschäftigung mit der Marienfrage ist berechtigt, da die Bekenntnisse im Zusammenhang mit ihr in der Reformierten Kirche von Ungarn als gültig gelten. In der Studie lesen wir über die Lehren von Luther, Zwingli, Calvin und Bullinger. Luther hat über die Mutter Gottes und das Beispiel der Gnade gesprochen, er hat eine längere Auslegung des Magnificats verfasst. Maria erscheint natürlich in den lutherischen Bekenntnissen, aber immer nur im Zusammenhang mit Christus. Bei Zwingli können wir sehen, dass der Reformator ein großer Verehrer von Maria war, und die Festtage von Maria blieben in Zürich für eine Weile bestehen. Natürlich hat er auch gelehrt, dass Christus der einzige Vermittler zwischen Gott und Mensch ist. Für Calvin ist die Bibel der einzige Maßstab, so besteht die Rolle Mariens allein darin, dass sie Christus zur Welt gebracht hat. Bullinger, der Verfasser des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses hat die Jungfraulichkeit und dabei die wunderbare Geburt Jesu hervorgehoben. Ausserdem hat der schweizerische Reformator Maria in einem Kontext untersucht, dass man allein Jesus zur Hilfe rufen darf. Der Artikel macht einen darauf aufmerksam, dass es sich lohnt, sich auch protestantischerseits mit Maria zu beschäftigen, die in den katholischen und orthodoxen Kirchen hochgeschätzt wird.

1. Problémafelvetés

A 20. században 1950-ben bocsátott ki Szűz Máriával kapcsolatos dogmát a pápa. Ezzel, valamint az ökumenikus együttműködés szorossá válásával kapcsolatban a protestánsok is egyre gyakrabban foglaltak állást Máriával, valamint az ő tiszteletével kapcsolatban.

A 20. században, különösen annak első felében jól felismerhető a protestánsoknál az „ad fontes" (vissza a forrásokhoz) törekvés. 1918 után „felfedezte" a német teológia Luther Máriáról alkotott gondolatait. Nem tudta tartani magát az a – főként ellenreformációs körökből származó – gondolat, hogy a reformáció teljesen felszámolta a Mária-tiszteletet. A kutatás ennek éppen az ellenkezőjét mutatta ki. Másrészt szokatlanul nagy visszhangja volt protestáns körökben az 1950-es assumptio-dogmának. Több fontos könyv és tanulmány jelent meg a mariológia tárgykörében a protestánsok táborában az 1950-es, 1960-as években. Két fontosabb irányzatról beszélhetünk a Mária iránti protestáns érdeklődés alapján. Az egyik irányzat híveit azok a teológusok alkották, akik „felvilágosodás utáni módon" a sola Scriptura elvet a történet-kritikai módszerben látták megtestesülni. Ők úgy gondolták, hogy csak a történelmileg

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

megragadható Mária alakjával kell foglalkozni, aki a bibliai szövegekben is fellelhető, de maga a történelmi Mária alakja amúgy is elérhetetlen ezen kívül. Ez a csoport arra hajlik, hogy Máriát mint József feleségét, Jézus és más gyermekek édesanyját szemlélje, aki Krisztus halála után bekerült az ősgyülekezetbe, de még Jézus életében nem értette annak tetteit. Mt és Lk gyermekségtörténetei egyebekben „legendáknak" tekintendők. Mária tehát az ő nézeteik szerint egyáltalán nem releváns a hit tekintetében. Ugyancsak ebben a körben gondolják azt, hogy a katolikus Mária-kegyesség csupán mitologikus pogányság, amely a solus Christus elvét beszűkíti. Akik a történet-kritikai módszer alapján dolgozva a bibliai szövegekből indulnak ki, Harnack dogmakritikája szellemében a „natum ex Maria virgine" tanítását is elutasítják. A másik csoportot azok alkotják, akik a Luther-reneszánsz jegyében a 20. század első felében érdeklődés mutattak Mária személye iránt is. Ők a református hitvallásokat, a reformátorok kijelentéseit a Biblia mellett a hit alapjának tekintik, és olyan módon juttatják kifejezésre a nézeteiket, mint pl. a három „biblikus Mária-ünnep" megünneplése vagy a Magnificat újbóli fontosnak tartása. Ez a csoport Máriában a hívők ősmintáját és az egyház ősi képmását látja. Mária nem más, mint a legjobb példája annak, amit a protestánsok sola gratia – sola fide alatt ért. Ebben a csoportban vannak a „lutheristák", akik a reformációt mint második egyházalapítást fogják fel. Ők azt is képviselik, hogy az ember a halála után az utolsó ítéletig egyfajta alvó állapotban van, a halál fogja, így teljesen értelmetlen Mária és a szentek segítségül hívása imában. A feminista teológia szemében Mária „a hit női oldala". A protestáns teológia az ökumené jegyében arra törekedett, hogy a mariológiát feloldja vagy pedig illisztrációnak használja a hit kifejezésére.[1]

Mindezek alapján azt gondolom, hogy nem lehet idegen a protestáns teológiától, így a református gondolkodástól sem a Jézus anyjáról való gondolkodás. Dolgozatomban nem általában a protestáns teológusok, hanem kifejezetten csak a 16. századi reformátorok, tehát Luther, Zwingli, Kálvin és Bullinger Mária-tiszteletéről szeretnék írni. Ez egy izgalmas kérdéskör, hiszen Magyarországon nagyon kevesen foglalkoznak a kérdéssel. Egyházamban, a Magyarországi Református Egyházban szinte alig hallunk prédikációt Máriával kapcsolatban. Ennek több oka van. Mivel az ellenreformáció többek között a Mária-tiszteletet tűzte a zászlajára, illetve a 19. századi katolikus megújulásnak is fontos eleme volt a Szűzanya kultusza, a protestánsok „ösztönösen" húzódoztak a kérdéskörtől. Erre rátett a felvilágosodás teológiai-filozófiai gondolkodása is, amely a református teológiát „kilúgozta". Az, hogy beszélni kell erről a témáról, abból is fakad, hogy a reformátusok is hiszik és vallják az első évezred első négy egyetemes zsinatának hitvallásait. Ezekben Máriával kiemelten foglalkoztak az egyházatyák.[2] Példaként álljon előttünk az Efézusi Hitvallás: *„Valljuk, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus az Istennek egyszülött Fia, tökéletes Isten és okos lélekből és testből való tökéletes ember; istenségére nézve öröktől fogva az Atyától, emberi létére nézve pedig az utolsó időkben érettünk és üdvösségünkért szűz Máriától született; istenségére nézve egylényű az Atyával, és emberi létére nézve egylényű velünk; mert a két természetnek egyesülése lőn; annak okáért egy Krisztust, egy Fiút, egy Urat vallunk. Az összeelegyítés nélkül való egységnek értelme szerint valljuk a szent szűzet istenszülőnek, azáltal, hogy az Isten Ige megtestesült, és ember lett, és ugyanazon fogantatásból egyesítette magában az őbelőle (azaz Máriából) fölvett templomot. Tudjuk, hogy az Úrral való evangéliumi és apostoli szólásokat a teológusok részint egyesítik mint egy személyről, részint különválasztják mint két természetről valókat, és az Istenhez méltókat Krisztus istenségére, a jelentékteleneket pedig az ő emberi voltára vonatkoztatják."*[3] Ha a református egyház hitvallásának vallja a nevezett hitvallási iratot, akkor jogos és indokolt lehet a Máriával való teológiai foglalkozás.

Nem mehetünk el teljesen szó nélkül amellett a megjegyzés mellett, amelyet római katolikus oldalról hallhatunk Máriával kapcsolatban.

2. Luther Mária-képe

2.1. Mária: Isten anyja

A reformáció atyja, Luther Márton eredetileg Ágostonrendi szerzetes volt. Természetesen az ő gondolkodását is meghatározták a szerzetesi hagyományok. Mária az irgalmasság anyja, aki alapvetően más képet mutat, mint a világ bírájaként trónoló Krisztus. Mária oltalmazza a gyermekeit és gondjukat viseli azoknak, akiket az igazságos bírói ítélet fenyeget. Luther azonban a kialakuló teológiájában a keresztet és Isten kegyelmes, irgalmas, bűnösökhöz forduló szeretetét tette középpontba, és így a Mária-képnek is meg kellett változnia. Mária Luthernél az egyedül megigazulást adó hit előképe. Megkérdőjelezett minden olyan tradíciót, amely szemben állt a Szentírással vagy jobban mondva nem talált szentírási megalapozásra. Nem kérdőjelezte meg azonban az óegyházi hagyományoknak az istenanyaságra és Mária szüzességére vonatkozó állításait. Ezeket úgy akarta értelmezni, mint amelyek végső soron krisztológiai hitvallások. Nincs tőle szilárd tanítás Mária eredendő bűntől való mentességére vagy testi mennybemenetelére, hiszen ezek a tanítások már az ő korában is vitatottak voltak. Ebben az is közrejátszott, hogy a két tanításnak nincs szilárd szentírási alapja sem. Máriában a bizakodó és hívő ember eszményképét látta.[4] Ezek mellett megvallja Mária örök szüzességét és példaértékű személynek tartja, akinek különösen a hitét, alázatát és tisztaságát emeli ki. Nem tagadja, hogy közbenjáró (Fürbitterin) lenne, de kimondja, hogy nem szószóló (Fürsprecherin) és nem közvetítő (Mittlerin).[5] Luther Kis Kátéjában a Hiszekegy magyarázata kapcsán vallja meg: Hiszem, hogy Jézus Krisztus – az Atyától öröktől fogva született valóságos Isten és a Szűz Máriától született valóságos ember – az én Uram, aki engem elveszett és megítélt embert megváltott minden bűntől."[6] A szeplőtelen fogantatással kapcsolatban azt mondta Luther az 1527-es prédikációjában, hogy a fogantatás az eredendő bűn alatt állt, és így nem különbözött semmilyen más embertől. Ez nem érvényes a lelki fogantatásra, hiszen az az eredendő bűntől mentesen történt. Egy évvel később már úgy tanított a reformátor, hogy a Szentírás semmit sem tanít a szeplőtelen fogantatásról. A szűzi születés ettől függetlenül a lutheri teológiai fontos alkotóeleme. A Szentlélektől való fogantatás nem csak a bűntől őriz meg, hanem azt is jelenti, hogy Mária, mint megszentelt személy Krisztust foganja és mint kegyelembe fogadott, emberi életet ad neki.[7]

Nem szabad Máriát Krisztus szintjére emelni. Érdekes módon megtart néhány Mária-ünnepet is (Urunk születésének hírüladása vagy Urunk bemutatása), de ezeket Krisztusra való tekintettel kell megtartani szerinte. Mária ábrázolásait kezdetben emlékezési célból engedélyezte, de később úgy gondolta, hogy ez nem helyes és helyteleníteni kezdte a Mária-képeket és szobrokat.[8] Luther az egyik hitvallásában Mária szerepéről így írt: „Mária, a szent szűz, nem csupán Krisztusnak az embernek valóságos anyja, hanem az Isten Fiának is." A reformátor – ahogy már említettem – átveszi a theotokosz, tehát istenszülő kifejezést, de azt meg akarja védeni minden emberi félreértéstől. Egy ember nem tudna emberi módon életet adni Istennek. Szükséges, hogy Máriáról, mint „Isten Fiának anyjáról" beszéljünk. Így kell értelmezni az istenanyaság kifejezést is. Egy földi asszony kapta meg azt a kiváltságot, hogy életet adjon Isten Fiának, de ez nem teszi át őt az isteni világba. Méhében Isten Fiát hordozza, mégis emberi anya marad az emberi anyák között. Kiemelendő a hite is. Hisz az isteni szónak és fogan, rá bízza Istenre az egész életét. Az Ige és a Lélek így tudta átvenni a megtermékenyítés szerepét. Az Ige a természet talajában gyümölcsöt tudott hozni. Csoda történt itt, a Mindenható hatályon kívül helyezte a természeti törvényeket. Luther az eucharisztia analógiájához nyúl: amint a kenyér és a bor átváltozik Krisztus testévé és vérévé a Szentlélek és az Ige erejétől, úgy lesz Mária gyermeke is lényegesen más, mint a világ összes többi gyermeke. Mária is más, mint a többi nő: egyszerre szűz és anya. Luther világosan értette Mária bűntelenségét.[9]

2.2. Mária, mint a kegyelem példája és a híres Magnificat-kommentár

A keresztyén ember szabadságáról írt iratában Luther a szolgálat cselekedetei között hivatkozik Máriára, aki *„Mózes törvénye értelmében megtisztulásra ment az asszonyok szokása szerint, pedig ez a törvény nem vonatkozott rá, és megtisztulásra sem volt szüksége, mégis önként és szabadon alávetette magát a szeretet törvényének, hasonlóvá lett a többi asszonyhoz, hogy ne botránkoztassa, vagy meg ne vesse őket. De nem ezzel a cselekedettel igazult meg, hanem az igaz tette ezt önzetlenül és szabadon. Így kell történniük a mi cselekedeteinknek is, nem megigazulásunkért, minthogy előzőleg hit által megigazulva kell cselekedni mindent, szabadon és derűsen mások javára."*[10]

Luther írt egy kommentárt a Magnificat szövegéhez,[11] amelyet a legenda szerint X. Leó pápa is megkapott, aki Luthert kiközösítette az egyházból. Nem tudva, hogy kitől származik a kommentár, így kiáltott fel: „Áldottak a kezek, amelyek ezt írták!" Ebben az írásban Luther arról az Istenről tanít, aki a magasságból leereszkedik és egy társadalmilag jelentéktelen asszonyt választ ki a nemes feladatra, nem pedig egy királynőt. A Magnificat szellemisége arra mutat, hogy Mária nem örülne annak, ha őt az ember maga elé állítaná, hanem Istenre kell tekinteni. Mária nem érdemelte ki, hogy Isten Fiának anyja legyen, éppen az ő méltatlanságát kell méltatnunk, azzal tudjuk tisztelni őt helyesen.[12]

Luther Mária-értelmezésének központi fogalma a humilitas vagyis az alázat. Ezt főként ebben a Magnificat-kommentárban fejti ki. Ha Isten letekintett szolgálójának humilitas-állapotára, amiért minden nemzedék boldognak fogja őt mondani, akkor a humilitas nem az alázatot, mint nagyra becsülendő értéket jelenti, hanem a semmiséget és jelentéktelenséget. Mária alacsonyságában Luther nem azt ismeri fel, hogy önmagában való jó, hanem csak Istennek kedves dolgot. Mária alacsonysága és Isten tekintélye azt jelenti, hogy Mária nem mutathat fel semmilyen érdemet, és csak Isten tekintélye által lesz felmagasztalva. Ő nem tesz semmit, hanem Isten tesz minden dolgot. Mária a legjobb példája Isten kegyelmének, mintaképe az egyedül kegyelemből megigazult embernek. Mária nem érdemelte meg ezt a kegyelmet, és nem is volt méltó erre.[13] Luther az 1Kor 1,27 alapján azt mondja, hogy Isten azokat választja ki, akik a világ szemében semmik. Isten a kegyelmes szemében rátekint az emberre, és meg kell vallani, hogy minden csupán kegyelem és jóság, nem pedig az én érdemem és méltóságom. Nem Mária alacsony, megalázott voltát kell dicsérni, hanem Istent, hogy rátekintett az emberre. „Olyan ez, mint amikor egy fejedelem a koldusnak nyújtja a kezét: nem a koldus semmiségét, hanem a fejedelem kegyelmét és jóságát kell dicsérni."[14] Egy másik idézet: *„Ó, te boldogságos Szűz és Istenanya, mennyire semmi, csekély és megvetett voltál, és Isten mégis oly szerfölött kegyesen és gazdagon tekintett rád, és nagy dolgokat cselekedett veled. Hiszen te nem voltál méltó azok egyikére sem, és minden érdemeden felül messze és magasan van Isten gazdag és túláradó kegyelme Benned."*[15]

Mindezek az idézetek aláhúzzák azt, hogy a kegyelem az elsődleges, az ember nem tehet semmit. Franz Courth is azt képviseli, hogy az isteni kegyelem túláradó módon mutatkozik meg rajta, de rögtön azt is képviseli, hogy Mária az Úr alázatos szolgája volt és marad is. Máriát Isten kegyelme legelőkelőbb példájának nevezi. Luther Mária-képének félreismerhetetlen kontúrjait a hatalmas isteni kegyelem és a teremtmény kicsinysége között feszülnek. Mária szülei szegény, lenézett emberek voltak, de ő mégis a dicsőséges dávidi törzs leszármazottja. A Magnificat-kommentárból Courth Luther belső, szívből jövő Mária-tiszteletét olvassa ki. Mivel minden kegyelem, és az ember semmit sem tehet hozzá érdemként a megváltáshoz, pontosan érthető, hogy Mária középkori himnikus tisztelete milyen kritikára talált Luthernél. Attól tartott, hogy elveszik Istentől a dicsőséget, ezért a reformátor kifejezetten a Salve Regina himnusz ellen fordult. A középkori himnuszok ugyanis korlátozzák a sola gratia és a Deus solus reformátori elképzeléseit. Luther számára a Mária-tisztelet csupán a megelőző isteni kegyelem tisztelete lehet, amely Mária emberi szegénységében jelenik meg a legnagyobb valóságban.[16]

Összegzésként: *„Milyen ájtatosság felel meg az itt felvázolt teológiának? A kutatók nagy része úgy véli, hogy nem lenne helyénvaló a reformátornak a szó szoros értelmében vett Mária-kultuszt tulajdonítani. Mindenesetre helyesebb Mária-dicséretről és -tiszteletről beszélni. Annak az asszonynak a tiszteletéről, akit már Isten is megtisztelt, aki minden egyedülálló tulajdonságát és tiszteletreméltóságát Isten kegyelmének, „sola gratia" köszönheti".*[17]

3. Recenziók a lutheri Szűz Mária-képhez

A 20. században több alapos elemzés is készült a tárgyban, amelyekből csak néhányat szeretnék itt röviden bemutatni.

1952-ben úttörő volt a maga nemében Reintraud Schimmelpfennig: *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus* című könyve. Ebben a szerző utal arra, hogy a lutheránusok számára a Mária-tisztelet semmiképpen sem idegen, de a felvilágosodás során teljesen elvetették azt. Ahogy Krisztust is megfosztották az isteni-transzcendens karakterétől, és csak „ember Jézusnak" tekintették, úgy a Mária-tisztelet is elsorvadt. A reformátori teológia nem akceptálta a Luther által elfogadott nézetet, miszerint Mária mentes volt az eredendő bűntől. Máriát később mint az isteni kegyelem passzív elfogadóját szemlélték, aki nem lehet az imádságok fogadója. A reformáció korában még nem volt meg ez a szigorúság. A kutató véleménye az, hogy ahol a földre szállásban és testté ételben hisznek, ott szükséges az emberré lett Isten Fia édesanyjának, Máriának a tisztelete is. A katolicizmus megőrizte ezt a hitet, és így ezen az alapon nyugszik az üdvtörténeti hit Máriában, Isten anyjában.[18] A protestáns teológia számára Mária nem más, mint az isteni kiválasztás és a könyörületesség edénye, az alázatos szűz, aki megszülte az Urat, a kereszt alatt álló, megtört szívű anya, aki minden szenvedést megtapasztalt, amit egy anya érezhetett. Nem mentes a bűntől, Lutheren kívül a protestáns teológusok nem tanítják az eredendő bűntől való mentességet. Nem szabad hozzá imádkozni, segítségül hívni. Schimmerpfennig azt mondja, hogy minden, amit Mária tiszteletének tekintünk, legyen „írásszerű", tehát legyen alapja a Szentírásban.[19] Hangsúlyozza, hogy a protestantizmusban nincs szisztematikus Mária-tan, de van Mária-tisztelet. A munkája záró fejezetében a Mária-tiszteletet mint az inkarnációs hit szükséges kifejeződéseként vázolja.

Hans Düfel 1967-ben publikált disszertációja *(„Luthers Stellung zur Marienverehrung")* 1960-ban született meg, és mind a mai napig a téma egyik alapirodalmát alkotja. Én is ezért idézek belőle néhány gondolatot. Düfel azt írja, hogy Luther számára Mária a legjobb példa arra, hogy az „egyedül a kegyelem" működik (sola gratia). Ez a legfontosabb különbség a protestáns és a katolikus teológiai felfogás között.[20] Luther a Máriával kapcsolatos bibliai bizonyságtételt úgy értékelte, mint az alázatos és példás hit példáját, nem pedig úgy, mint Mária együttműködését (Kána, Golgota). Egyúttal az ő Mária-képének két oldala is van: magasság és mélység, isteni és emberi együttese a Máriával kapcsolatos történésekben. Ez a feszültség jelenik meg abban a jelenetben, amikor Jézust Mária karján látjuk: Isten és ember egyszerre jelenik meg itt. Mária nem aktív cselekvő, hanem hagyja, hogy Isten munkálkodjon rajta és rajta keresztül. Ő mégsem egy marionett bábu, hanem tudatában van a méltatlanságának és kicsinységének. Éppen ezért a keresztyén egyház képmása.[21] Mária megtapasztalja Isten cselekvését, egyúttal koronatanúja Isten megigazító cselekvésének, valamint annak, hogy az embernek nem lehetnek érdemszerző cselekedetei. Akkor is, ha Luther Máriát bűntelenként ábrázolja, ő mégis méltatlan Isten előtt, nem tud tenni semmit annak érdekében, hogy istenanya legyen.[22] A katolikus teológia szemében ő a legjobb példája annak, hogy az ember hogyan tud tevőlegesen részese lenni az isteni kegyelemnek. Luther ezzel szemben a nem szabad akarat (unfreier Wille) példájának tartja, ugyanis egyedül Isten az, aki az ember közreműködése nélkül cselekszik. A szolgai akarat felfogását jól szemlélteti az a kép, hogy Mária az a műhely, ahol Isten munkálkodik.[23] Düfel számára a Mária-kultusz nem más, mint a pogány anyaistennő-kultuszainak beszivárgása a keresztyénségbe. Az efezusi theotókosz-formula Diana istennő továbbélése, és ezáltal egy embert emeltek sosem látott magasságokba. A görög pogányság mélyen vágyakozott arra, hogy az ember megistenüljön, és ez élesen szemben áll az istenemberrel, akiről a Biblia beszél. Az ariánus krisztológia veresége után a megistenült ember képe a mariológiában élt tovább.[24] Gondolatmenete szerint az ember, akit Mária ábrázol, szimbolikus kapcsolatban van az egyházzal és a pápasággal, és társmegváltói igénnyel lép fel.[25]

Cikkem egyik fontos támpontja *Walter Tappolet: Das Marienlob der Reformatoren* című könyve, amely lényegében egy kompendium, szöveggyűjtemény. Számunkra az Utószó érdekes, amelyben a szerkesztő/szerző hangsúlyozza, hogy szükséges a protestánsok visszatérése egy biblikus-reformátori Mária-tisztelethez. A reformátorok sokat beszéltek Máriáról, ezt nem lehet egyszerűen úgy elintézni, hogy ez a katolikus hagyományok maradványa. A saját művét Tappolet a reformátorok egyfajta protestáns korrektúrájaként fogja fel, amelyet a felvilágosodás torzított el. Aki komolyan veszi Isten testet öltését, annak Máriát is Isten anyjaként kell tisztelnie. A szűztől születés elengedhetetlen a krisztológiában, ahogy arra Karl Barth is rámutatott. Az óegyházi mariológia szorosan kapcsolódik a krisztológiához, és Tappolet szerint nem helyes az az út, amit a mariológia a középkorban és újkorban egyedül bejárt. Tappolet azzal zárta a könyvét, hogy éppen az ökumenikus felelősség miatt szükséges, hogy a protestáns egyházak tisztázzák a viszonyukat Máriához.[26]

Horst Gorski 1987-ben adta ki könyv formátumban a doktori dolgozatát, amelynek címe: *„Die Niedrigkeit seiner Magd"* (Szolgálóleányának megalázott állapota). Ebben a könyvben a lutheránus lelkész azt mutatja be, hogy miként változott Luther hozzáállása a Mária- és szentkultuszhoz. Az Isten-központú teológiája nyomán változott folyamatosan a látása. Utal az 1530-as önvallomására, amelyben azt mondja a reformátor, hogy a kolostori időszakában a Krisztushoz mint bíróhoz és Máriához, mint a kegyelem trónusához közelített. 1516-ban, amikor megírta a Római levél kommentárját, már világos váltás figyelhető meg a teológiai gondolkodásában. Mária Luther számára a megalázott voltában személt ember, és semmiképpen sem szabad azt gondolni, hogy Luther számára Mária a közbenjáró imádság tárgya lenne.[27] Gorski azokat a témákat veszi sorra, amelyeket Luther a klasszikus Mária-ünnepek alkalmával tartott prédikációiban érintett (angyali üdvözlet, fogantatás, tisztulás, stb.). Gorski arra is utal, hogy minden előadás, amelyeket Luther tartott, exegetikai, tehát írásmagyarázati jellegű.[28] Ez magyarázza meg azt, hogy Luther miért nem megy bele konkrétan a mariológia kérdéseibe. Luther és az ellenfelei vitáiban nem játszott központi szerepet a mariológia. A Jn 19,25 kapcsán elhangzik egy megjegyzés, hogy Mária tisztelete nem történhet meg a fia kárára, mint ahogy az a „pápaságban" szokás. A reformátorok képromboló mozgalma kapcsán nem kérdőjelezte meg a vallásos képek használatát, de azok imádatát igen. Így fogalmaz: „A képrombolók hagyjanak meg nekem egy feszületet vagy Mária-képet, de ne azért, hogy azt imádjam, hanem hogy emlékeztessen en-

gem."[29] Luther antropológiája kapcsán Gorski megjegyzi, hogy Mária nem lesz „istenszerű felsőbbrendű emberré" a „legyen" szava által, hanem arról van szó, hogy testileg-lelkileg megnyílik az Ige előtt, amely alászáll.[30] Luther számára Mária az egyház ősképe, mert és amennyiben az egyház az a közösség, amely válaszol Isten megbocsátó Igéjére.[31]

Maria, die Mutter unseren Herrn (1991). A Németországi Egyesült Lutheránus Egyház által kiadott dokumentumban az írók leszögezik, hogy Máriát, mint bibliai alakot nem lehet háttérbe szorítani és teljesen figyelmen kívül hagyni. A reformáció egyházait összeköti az első évezred hagyománya a többi keresztyén egyházzal. A katolikus egyházzal egészen a 16. századig tart ez a közös hagyomány. A kései középkor túlzó Mária-tiszteletét a reformáció megkérdőjelezte, és a sola Scriptura elve alapján mindent elvetett, aminek nem volt bibliai alapja. A Mária-tiszteletre kimondott „nem" a protestáns keresztyénség egyik fő jellemzője volt évszázadokon át. Az Újszövetség sok hangon megszólaló bizonyságtételének központi üzenete az Isten által küldött megváltó. Mária az a nő, aki által Isten Fia emberré lett. Mária „igenje" tevőleges beleegyezés Isten tervébe.[32] A reformátorok nagyra értékelték Jézus anyját, és az óegyházi tanítást elfogadták vele kapcsolatban. Mária számukra a keresztyén igehirdetés és a keresztyén élet nagyszerű példája volt. Luther különösen Máriával kapcsolatban látta azt kidomborítva, amit ő megigazulásnak nevezett. A reformátor felismerte a saját kora kegyességében a veszélyt, hogy nagyobb tiszteletet kap, mint kellene, és Krisztus pedig kisebbé válik azáltal, hogy a szívek Mária és nem Jézus felé fordulnak. A lutheránus egyház hitvallásai korlátozás nélkül veszik át az óegyházi hitvallások krisztológiai kijelentéseit, amelyekben Máriáról is szó van. Minden tisztelet ellenére Luther és a lutheránus hitvallási iratok már nem látnak alapot arra, hogy őt segítségül hívják vagy pedig a közbenjárását kérjék a fiánál. A hit az életünkben és halálunkban minden segítséget a Szentháromság Istentől vár. A Mária-kultusz alól kihúzták a talajt. Sok protestáns keresztyén számára ez a legfontosabb megkülönböztető jel a protestáns és a katolikus egyház között. A katolikus számára Mária minden időben közbenjár a hívekért, a protestánsoknál viszont nincs saját, önálló jelentősége a hit számára Jézus anyjának. Azoknak a keresztyéneknek, akiknek nincs személyes kapcsolata vele, nem veszítettek semmi olyat, ami kellene az üdvösséghez.[33]

4. Mária a lutheránus hitvallásokban

Az Augsburgi (Ágostai) Hitvallás III. cikkelyében Jézus Krisztussal kapcsolatban ezt olvassuk: *„Tanítják továbbá, hogy az Ige, azaz Isten Fia, a boldogságos Szűz Mária méhében magára vette az emberi természetet, hogy a két természet – az isteni és az emberi – elválaszthatatlanul legyen összekötve a személy egységében, az egy Krisztus, aki valóságos Isten és valóságos ember, szűz Máriától született, valóságosan szenvedett, keresztre feszíttetett, meghalt és eltemettetett, azért, hogy kiengesztelje irántunk az Atyát, és áldozattá legyen nem csak az eredeti vétekért, hanem az emberek minden elkövetett bűnéért is."*[34]

Ugyancsak az Augsburgi Hitvallás tanít a szentek közbenjárásáról, és itt természetesen Máriát is bele kell érteni. *„A szentek tiszteletéről azt tanítják: a szentekről megemlékezhetünk azért, hogy kövessük hitüket és jó cselekedeteiket, hivatásunk szerint, ahogyan követheti a császár Dávid példáját azzal, hogy hadat visel a török elűzésére hazánktól. Ugyanis mindkettő király. Azt azonban nem tanítja a Szentírás, hogy a szentekhez fohászkodjunk, és a szentektől kérjünk segítséget, mert egyedül Krisztust állítja elénk közbenjáróul, engesztelésül, főpapul és szószólóul. Őt kell segítségül hívnunk, és megígérte, hogy meghallgatja könyörgésünket, és ezt a tiszteletet fogadja a legszívesebben, vagyis ha őt hívjuk segítségül minden nyomorúságunkban."*[35]

Az Augsburgi Hitvallás kitart a szűztől születés tana mellett is. Ennek a hitvallásnak írta meg a védőiratát (apológiáját) Phillip Melanchthon, aki a „szentek segítségül hívása" című fejezetben Mária és a szentek közbenjárása, a hozzájuk való imádkozás ellen érvel (kiemelés tőlem): *„27. Hogyha megengednők is, hogy a boldogságos Mária imádkozik az egyházért, vajon ő veszi-e magához a lelkeket a halálban, vajon legyőzi-e a halált, vajon feltámaszt-e? Mit tesz Krisztus, ha ezt a boldogságos Mária teszi? S hogyha ő a legnagyobb tiszteletre méltó is, mégsem akarja magát Krisztussal egyenlővé tétetni, hanem inkább azt akarja, hogy az ő példáját tartsuk szemeink előtt és kövessük. 28. A tény maga bizonyságot tesz, hogy a boldogságos Szűz az általános felfogás szerint teljesen elfoglalta Krisztus helyét. Őt hívták az emberek segítségül, az ő irgalmában bíztak, őáltala akarták megnyerni a Krisztust, mintha ő nem lenne engesztelő, hanem csupán elrettentő és bosszúálló bíró. 29. Mi azonban azt hisszük, hogy a szentek érdemeinek javunkra való beszámításában nem kell bíznunk, s azokért az Isten nem engesztelődik ki velünk, igazaknak nem tart és nem üdvözít. Mert csupán Krisztus érdemei által nyerünk bűnbocsánatot, ha őbenne hiszünk. Más szentekre vonatkozólag mondta az apostol (1Kor 3,8) e szavakat: "Mindenik pedig az ő jutalmát veszi az ő munkája szerint." Azaz más szóval: az emberek nem ajándékozhatják el egymásnak saját érdemeiket, mint ahogy a szerzetesek a maguk rendjének érdemeit el szokták adni."*[36]

A keresztyén hit fő tételei vagy más néven a Schmalkaldeni cikkek nem foglalkozik külön Máriával, de a szentek segítségül hívásával igen. A téma úgy kerül elő itt, hogy a mise megszüntetése mellett érvel a reformátor, és többek között a szentek segítségül hívását is „antikrisztusi visszaélésnek" nevezi. *„Hetedszer: a szentek segítségül hívása szintén egyike azon antkrisztusi visszaéléseknek, amelyek az első főcikkbe beleütköznek, és Krisztus ismeretét egészen elhomályosítják. Ez sincsen sem parancsolva, sem javallva; a Szent Írásban semmi alapja, s különben is Krisztussal mindent sokkal inkább megnyerhetünk, még ha ama dolog igazán drága jó dolog volna is, aminthogy nem az. És ha az angyalok az égben könyörögnek értünk, amint maga Krisztus teszi is, úgyszintén a szentek a földön vagy tán az égben is, akkor sem következik ebből az, hogy mi az angyalokat és szenteket segítségül hívjuk, imádjuk, nekik böjtöt, ünnepet szenteljünk, misét szolgáltassunk, áldozzunk, templomokat, oltárokat, istentiszteletet rendeljünk, s őket más egyéb módon tiszteljük, pártfogóinknak és közbenjáróinknak tartsuk, s mindegyikre külön tisztet ruházzunk, ahogyan a pápa hívei tanítják és teszik. Ez emberimádás, s ily tisztelet egyedül csak Istent illet meg. Hát hiszen te, mint kegyes keresztyén-*

hez illik, érettem a földön nem csupán egyik vagy másik, hanem minden szükségemben könyörögnetsz, de azért én mégsem foglak téged imádni, segítségül hívni, ünnepelni, tiszteletedre böjtöt szentelni, áldozatot hozni, misét szolgáltatni, egyszóval: hitemet az üdvösségben reád építeni, habár egyébként téged nagyon is tisztelhetlek, szerethetlek, és néked a Krisztusban köszönetet is mondhatok. Azért ha az angyaloknak és elhunyt szenteknek ez a bálványozó tisztelete megszűnik, nem lesz igazi tiszteletüknek kárára, sőt nagy hamar el is felejtik. Mert ahol sem testi, sem lelki haszonra és segítségre nincsen többé kilátás, ott igen könnyen békét hagynak a szenteknek a sírban is, meg az égben is, mert csak úgy haszontalanjába, tisztán szeretetből alig fogja őket emlegetni, tisztelni és becsülni."[37]

Leo Scheffeczyk és Anton Ziegenaus megjegyzése elgondolkodtató: „A hitújítók, mindenekelőtt Luther Mária-dicsérete egyrészt nem vitatható, másrészt azonban kérdésessé válik, ha e dicséretet a hitújító-alapelvek távlatából méltatjuk. Lehet-e még Mária dicséretéről beszélnünk, ha csak alacsony, semmit sem érő szolgálónak tekintjük, és meg kell őt rövidítenünk avégett, hogy Isten tette annál sugárzóbban ragyogjon?"[38] Ugyancsak ők kritizálják a protestáns Sola Scriptura elvet, amely alapján a protestánsok egymás után dobták ki a régi hitvallások tételeit. Mária kiemelt helye erősen benne gyökerezett a hitvallási iratokban, és így a reformátorok is elismerték a szeplőtelen fogantatást vagy az örök szüzességet. Azzal a megjegyzéssel látták el, hogy az Írás erről semmit sem közöl. Luther ezen az alapon már 1522-ben fellépett az olyan ünnepet megszüntetése mellett, mint Mária mennybemenetele vagy Mária születése. A hitvallási iratokat a protestánsok később is csak egy adott időszak kortanújának ismerték el, és nem fogadták el feltétlenül kötelezőnek.[39]

5. Zwingli Mária-képe

A református egyház alapítói, Ulrich Zwingli és Kálvin János (Jean Cauvin) is megfogalmazták álláspontjukat a Mária-kérdésben. Elsősorban a népi vallásosságban megjelenő túlzások, így Mária személyének és az üdvtörténetben betöltött szerepének eltúlzott hangsúlyozása ellen emelte fel a szavát.[40]

Karl Federer leírja, hogy Zwingli maga is nagy Mária-tisztelő volt, és ez az írásaiból világosan ki is tűnik. Több tanulmány is készült a témával kapcsolatban. 1522 szeptemberében Zwingli két lelkésztársával együtt prédikációt tartott, ugyanis kihasználta az alkalmat, hogy igen sok zarándok érkezett Einsiedeln-be, ahol ő papként szolgált. Arról beszélt, hogy az embereknek nem Máriánál, hanem Krisztusnál kell keresniük a vigasztalást, hiszen ő az egyetlen közvetítő. Protestáns és katolikus körökben is felhasználják ezt a prédikációt arra, hogy a Mária-tisztelettel szemben elutasító magatartását alátámasszák. A kép azonban ennél egy kicsit árnyaltabb. Zwingli még ebben az évben kiadta az említett prédikációt, és ebben az örökké tiszta szolgálóleányról, Jézus anyjáról ír. Ez egy kompendium a Máriával kapcsolatos nézeteiről. A Mária-kultuszt mint olyat nem veti el, hanem csak a túlzások és túlkapások ellen beszél. Nem szól egy szót sem a képek tiszteletéről, de hangsúlyozza, hogy Krisztus az egyetlen közvetítő. A prédikáció témája Zwingli szerint: „Az örökké szűz szolgáló, Mária dicsérete." Az egész szöveget a meleg tisztelet járja át, amelyből érezhető, hogy a méltóság, szentség, erkölcs jellemzi a szűzanyát. Mária példája vigasztalja meg a keresztyéneket. Amikor az ember az Ave Maria imádságot mondja, gondoljon arra, hogy Mária is kiállt mindenféle próbát, szenvedést, de minden dolgában állhatatos maradt. A keresztyén ember is megtapasztalhatja mindezt, hiszen a legszentebb anya sem maradt mentes tőle. Zwingli elmondja: távol áll tőle, hogy Mária dicsőségét kisebbítse. Zwingli Máriához való hozzáállása nagyonis pozitív, a többi és későbbi írásaiban is így van ez. 1523 októberében így kiált fel a második zürichi disputáción: „Ha van itt valaki, aki a kedves miasszonyunk ellen van, akkor mutassátok meg!"[41] Hans Schneider kutató is megemlékezik a híres Mária-prédikációról, de ő árnyalja a képet, és történelmi kontextusban tárgyalja. 1522-ben már egy konfliktust lerendezett: a böjti időszakban kiadott egy írást „Az életek megválasztásáról és szabadságáról", és nyáron már ott volt a következő konfliktus: a szentek tisztelete és a szerzetesség körüli vita. Zwingli a humanizmus hatása alatt kritikus szemlélet alakult ki benne a szentek kultuszával kapcsolatban. Ennek gyorsan híre is ment Zürichben, és a szentek emléknapjai kapcsán a koldulórendek szerzetesei kaptak az alkalmon, hogy megtámadják Zwinglit. Egymás prédikációinak megzavarása után az első zürichi disputáció alkalmával (amely öt napig tartott) a zürichi városi tanács elrendelte, hogy a szerzetesek „írásszerűen" prédikáljanak. 1522 nyarán már a konstanzi püspökkel vitázott Zwingli, és a vita kapcsán nem csak a papi cölibátus feloldása és az egyházi hierarchia kritikája került elő, hanem a miseáldozat kérdése is. Ezzel gyakorlatilag átlépte a humanista egyházkritika határát, és megérkezett a reformátori programhoz. 1522-ben már az előreformátorok legfontosabb követelései, a böjti rend, a szentkultusz és a Mária-tisztelet, a szerzetesrendek kérdése és a papok házassága körül forrt a levegő.[42] Schneider azt is kétségbe vonja, hogy Zwingli megtartotta ezt a prédikációt, a hagyomány itt elsősorban Heinrich Bullinger reformációs történetére támaszkodik. Az Einsiedeln búcsújáróhelyen elmondott prédikáció megszerkesztett, kiegészített, átdolgozott változata csapódott le a nyomtatott szövegben. Az angyali jelenés lukácsi története elég alapot nyújtott arra, hogy kifejtse a Máriával kapcsolatos nézeteit.[43] Zwingli nem csak Mária születés előtti, hanem utáni szüzességét (virginitas ante partum et post partum) képviselte. Az egyházi tradíció alapján nevezi Zwingli Máriát „Isten anyjának" és istenszülőnek. Mivel Jézus a Szentháromság egyik személye, így jogos az istenszülő titulus is.[44] Fontos, hogy Mária nem csak az óegyházi zsinatok határozatai, hanem a késő középkori teológia alapján is említi az istenanyaságot és az örök szüzességet. Mégis, Zwingli elhagyta a középkori katolikus mariológia tanításait, valamint az Erasmus-féle humanizmus mezejét. Egyedül Isten igéjében kell hinni és bízni, nem az emberi tanokban. A lényeg nem Mária, hanem az, hogy Isten Fia értünk emberré lett.[45]

Karl Federer szerint Zwingli nem tanította Mária testi mennybemenetelét, de osztotta azt a meggyőződést, hogy Mária minden teremtett mennyei lény fölé emeltetett, és ebben a kifejezésben igent mond arra, amit a katolikus teoló-

gia Mária királynővé koronázásának nevez. A dogma ekkor még nem volt kihirdetve, és nem dőlt el, hogy Mária csak testi vagy lelki valójában is a mennybe ment a halála után. Valószínűleg az utóbbiról van csak szó, de semmi sem zárja ki azt, hogy Zwingli a testi mennybevitelben is hitt. A középkori teológusok számára az, hogy Mária szüzessége egy csoda folytán megmaradt a szülés után is, az egyik oka volt annak a feltételezésnek, hogy Mária testét Isten csodálatos módon megőrizte a bomlástól és elenyészéstől. Érdekes az is, hogy Zürich város és kanton nem szüntette meg a szentek és Mária ünnepeinek jó részét. Minden apostoli és három Mária-ünnepnap is megmaradt, így pl. az angyali jelenés napja vagy Mária mennybemenetele. Az átalakítás nem volt egyszerű, egyesek azt gondolják, hogy Zwingli taktikázott abban, hogy nem akarta egyszerre felszámolni az össze középkori szokást. Kezdetben az apostolok ünnepei képezték csak a vita tárgyát, a Mária-ünnepeket és a szentek ünnepnapjai nem. Nem tartozott a reformátori programjához, hogy felszámolja ezeket, csupán a vadhajtásokat akarta visszametszeni.[46] Ilyen vadhajtás volt számára pl. a képtisztelet vagy a szentek segítségül hívása. Krisztus egyedüli közvetítő szerepe viszont nem képezte vita tárgyát, így az sem, hogy Máriához nem szabad kérést, imát intézni, és nem is lehet ő közbenjáró. Zwingli nem a szentek tisztelete ellen volt, hanem csupán pontosítani akarta ezt. A szentek imádságban való megtisztelő említése ellen nem volt semmilyen kifogása. A katolikus szentek ünnepei nem kis mértékben az ő közbenjárásuk érdekében lettek megtartva. Az imádságokat azonban nem a szentekhez, hanem Istenhez intézték. Ez ellen a tisztelet ellen Zwinglinek nincs semmilyen ellenvetése. Különbséget tesz a kérő megszólítás és a tisztelet között. Ez a megkülönböztetés magyarázza azt, hogy Zürichben megmaradtak a szentek és Mária ünnepei. Az Ave Maria imádsággal kapcsolatban azt mondta Zwingli, hogy az nem imádság, hanem üdvözlet vagy dicséret. Itt elsősorban nem szabad megállni az emberré válás tanításánál, hanem Krisztus életére, szegénységére, művére, szenvedésére és halálára kell gondolni. Ezzel kapcsolatban azt is meg kell említeni, hogy az Ave Maria egy olyan ima, amely Augustinus egyházatyával szólva a lelket Istenhez emeli, és Zwingli nem opportunizmusból, hanem meggyőződésből ragaszkodott a megtestesülés misztériumára emlékeztető imádság mellett. Zwingli Mária-tiszteletében érdekes továbbá az is, hogy Mária bűn nélküli fogantatását is képviselte.[47] Zwingli azt tanította, hogy az Ave Maria, a búcsúcédula, a zarándoklatok világa és a rózsafüzér imádsága hasznos ugyan, de Isten nem fűzött hozzá olyan ígéretet, hogy az a bűnöket eltörli. Nem Mária cselekvése áll a középpontban, hiszen ő csak egy szerszám az isteni munkában, hanem Krisztusé a tisztelet, ő az egyetlen közvetítő Isten és ember között.[48]

6. Mária szerepe Kálvinnál

Kálvin, a francia teológus és reformátor racionális és etikai alapon igyekezett megfogalmazni a Máriával kapcsolatos hitvallását. Kálvin is a Bibliát tekintette mércének a Mária-tanításokkal összefüggésben. Ennek megfelelően a szentkultusz minden formájával szemben gyanakodott, és ez kihatott a Máriával kapcsolatos tanításaira is.[49]

Ha az ő Máriával kapcsolatos gondolataira vagyunk kíváncsiak, akkor mindenek előtt az igemagyarázataira és az Institutio-ra kell támaszkodnunk. Természetesen a Keresztyén vallás rendszerében (Institutio) is hiába keresnénk a mariológiát, Mária csak Jézus Krisztussal összefüggésben jelenik meg Kálvinnál, mégpedig a születése kapcsán. Nyilvánvaló – írja Kálvin –, hogy Máté a szüzet nem csak valamilyen csatornaként írja le, hanem különbséget tesz a nemzés közönséges és csodálatos módja között, mert Krisztus Dávid magvából született Máriától. Máté evangélista megelégedett azzal, hogy Máriától született Jézus, amikor azt akarta bizonyítani, hogy Krisztus eredete Dávidig megy vissza. *„Mi nem azért mondjuk, hogy Krisztus mentes minden romlástól, mert csak anyától született, aki nem közösült férfival, hanem azért, mert a Szentlélek megszentelte őt, hogy nemzése tiszta és romlatlan legyen, amilyennek Ádám bűnesete előtt kellett volna lennie. Mindenesetre vegyük teljesen biztosnak, hogy amikor a Szentírás Krisztus tisztaságára utal, akkor mindig valóságos emberi természetét jelzi, hiszen fölösleges azt mondania, hogy Isten tiszta."*[50] Krisztus mentes volt az általános romlottságtól. Az Ige végtelen lényege egy személyben forrt össze az emberi természettel. Isten Fia csodálatos módon alászállt a mennyből, úgyhogy mégsem hagyte el a mennyet, azt akarta, hogy csodálatos módon hordozza őt a méhében a szűz. Itt akart lenni a földön, függeni a kereszten. „Az Ige testté lett (…), a szűz méhét magának templomul választotta lakóhely gyanánt, ő, aki Isten Fia, ember fiává lett, nem lényegi összekeveredéssel, hanem személyi egységgel. Ennélfogva mi az isteninek és az emberinek olyan összekapcsolódását és egységét valljuk, amelyben teljesen megmarad mindkét természet tulajdonsága, és a kettőből mégis Krisztus egy személye áll össze."[51]

Kálvin a Lk 11,27 és Lk 8,19–21 alapján három fontos megállapítást tesz: 1. Az igazi boldogság az isteni Ige befogadásában és megtartásában áll. 2. Mária a legboldogabb ember, mert ő már az angyal által neki átadott Igét is a szívébe véste és elmélkedett rajta. 3. Mária boldogsága dicsőség is egyben. Látjuk, hogy Kálvin mariológiája elsősorban Krisztus-központú, mint a lutheri teológia.[52]

Érdekes Kálvin gondolatmenete az angyali üdvözlettel (Lk 1,28–37) kapcsolatban. Mária itt mint tanító jelenik meg, aki minden bizonnyal az apostolokat is tanította. Ő nem csak hisz, hanem át is gondolja a tanítása tartalmát. A tanítványok elfogadták azt, hogy nőként tanított, de a kutatás azt is kimutatta, hogy Jézusnak minden bizonnyal voltak női tanítványai is. Mária nem mennyei Úrnő, hanem Isten Fiának az anyja. Önmagát „az Úr szolgálóleányának" (Lk 1,38) nevezi. Nem venné jó néven Mária, ha úrnőnek, ügyvédnek, a mennyei királynőjének neveznék, mert nem ez az ő szolgálata. Ezért is lépett fel Kálvin olyan vehemensen a „pápistákkal" szemben.[53] Megüresítette magát Mária, hogy egyedül Istent magasztalja fel. Ez nem valamilyen hamis alázat hangoztatása, hanem őszinte és szívből jövő meggyőződés. Egyedül Isten jóságával dicsekszik.[54]

Engedelmességet parancsol magának Mária, és ez a hit valódi bizonyítéka. Az elménket megzabolázzuk, fogva tartjuk, mert a hitetlenség bizonyítéka az, ha valaki pimaszul vitába száll Istennel. A hit úgy állít bennünket Isten el, hogy készen álljunk engedelmeskedni neki. Mária meggyőződik Isten hatalmáról, és az ígéretet is elfogadja, nem csak várja

a beteljesedést, hanem sóvárogva áhítja is azt. Az angyal arra kéri a szüzet, hogy vegye figyelembe a Szentlélek erejét, és nyugodtan adja át magát neki. Az isteni születés okán olyan tiszteletet kapott Jézus, ami nem jár ki más embernek: az emberi gyakorlattól eltérően Szentlélektől fogant. A bűneinként való elégtétel miatt valóságos emberré kellett lennie Krisztusnak, hogy igaz közbenjárónk legyen, így tudott másokat is megtisztítani.[55]

Mi a helyes Mária-tisztelet? *„Aki Máriát helyes módon kívánja tisztelni, az értse meg a Szentlélek tanítását a Szentírásban: a Szűzanya a megváltott emberek közé tartozik. Még ha az első is azok között. Mint ilyen, „hűséges tükre az Isten irgalmának", s ugyanakkor nem tárgya, hanem példaképe az élő Isten-hitnek. Tehát nem „hinnünk" kell Máriában, hanem hitét kell követnünk. (…) Mária áldott mivolta nem azonos Jézus áldottságával. Jézus isteni természete által áldott, a Szűzanya pedig merő kegyelem, „sola gratia" alapján az. Más szóval: Mária előlegezett módon nyerte el az újjászületés adományát, és mint újjászületett nő szülte meg a test szerint gyermekét; és viszont, a fiú attól született, aki újjászületését öröktől fogva neki köszönheti. A különbség mérhetetlen. Következőleg: az, aki Máriát egy szintre emeli Krisztussal, sőt mi több, neki adja a trónust és Krisztusnak csak a zsámolyt, nem értette meg, miért dicséri Erzsébet olyan „mérsékelt" módon a Szűzanyát."*[56] *Ismét csak Kálvin szavaival ennyit kölcsönözve: „Amikor azt mondja, hogy cselekedett velem a hatalmas Isten, azt jelzi, hogy Isten nem vett igénybe más segítséget ehhez, éspedig azért, hogy kizárólag az ő erejének tulajdonítsunk mindent. Itt most már meg kell ismételnünk, amit először mondott: Isten rátekintett, noha alacsonyabbrendű és megvetett volt. Ebből következik, hogy fonák és hamis minden olyan Mária-dicséret, amely nem arra törekszik, hogy Isten hatalmát és önzetlen jóságát magasztalja."*[57]

7. Bullinger és Mária

A Magyarországi Református Egyház egyik hitvallási irata a Második Helvét Hitvallás, amelynek XI. fejezetében találkozunk a következőkkel: *„Hisszük és tanítjuk, hogy az örök Istennek ugyanez az örökkévaló Fia az ember fiává lett, Ábrahám és Dávid magvából; nem férfi nemzéséből, ahogyan Ebión mondotta, hanem a Szentlélektől fogantatott a legtisztább módon, és a mindenkor szűz Máriától született, amit azt gondosan elmagyarázza nekünk az evangéliumi történet."*[58] Ugyancsak itt olvassuk: *„Hisszük és tanítjuk, hogy az Atya öröktől fogva eleve elrendelte és eleve elhatározta, hogy Isten Fia, a mi Urunk, Jézus Krisztus a világ megváltója legyen; hisszük azt is, hogy ő született, és nem csak akkor, amikor szűz Máriából testünket magára vette, és nem is a világ alapjainak a letétele előtt, hanem minden örökkévalóság előtt, méghozzá az Atyától, kibeszélhetetlen módon."* Heinrich Bullinger zürichi lelkész, Zwingli utódja a Großmünsterben, személyes testamentumként írta meg a Második Helvét Hitvallást, amely világosan kifejti a református keresztyén tanítást. A mariológia az ő számára csak olyan formában létezik, amennyiben a krisztológia egyes tételeit alátamasztja. Bullinger nem csak a hitvallást írta meg, hanem annak magyarázatát is. Ő azt mondja, hogy ha Krisztus nem vett föl valóság testet, akkor ebből következő módon nem is született, nem halt meg és nem támadt fel emberként. Az emberré létel nagyon fontos elem a krisztológiájában. Isten Fia embertől született, de nem ember által – írja Bullinger. Ő ugyanis úgy ember, hogy atya nélküli. Fogantatását a Szentléleknek tulajdonítjuk, akinek az erejéből fogant a szűz. Nem csak a fogantatása, hanem a születése is szeplőtelen, vagy ahogy a latin szövegben áll: *„Non solum conceptio, sed etiam nativitas Christi pura est."*[59] Mária szűz volt, Jézus teljesen bűntelen módon született. Az Atyánál, az Atya kebelében levő örök ige szállott alá, innen valóságos Isten és ember született. Természetesen valóságos teste volt és ennek felvétele előtt valóságos Isten is volt. „Aeternus Deus et homo ex virgine natus est – vagyis valóságos Isten és ember született a szűztől. A következő mondat meghökkentő: „Az Istent szülő szűz Mária az Úr Krisztus születése után is szűz maradt, ezt az evangélium kezdeti idejéből minden a mai napig hitte, tanította és határozottan állította Krisztus egyetemes egyháza. Ugyanis Mária méhe egyedül az Úr Krisztusnak nyílt meg, aki ama méhet és kaput megszentelte, kilépésével pedig megdicsőítette és lepecsételte."[60]

Visky Béla professzor a Második Helvét Hitvallás mai üzeneteiről szóló kötetbe írt tanulmányában[61] azt mondja, hogy a protestáns-katolikus párbeszéd tekintetében közös alapot nyújthat a reformátorok Mária-szemlélete.[62] Kálvin maga is képviselte az „örökké szűz" gondolatot és azt is elvetette, hogy esetleg testvérei lettek volna Jézusnak.[63]

Bullinger, aki a Második Helvét Hitvallás szerzője, más írásaiban is hangot ad annak, hogy Jézus édesanyja egész életében szűz volt: *„Azt, hogy az Isten szülő Szűz Mária az Úr Krisztus születése után is szűz maradt, az evangélium kezdeti idejétől mind a mai napig hitte, tanította és határozottan állította Krisztus egyetemes egyháza."*[64]

Heinrich Bullinger egyik kevésbé ismert, de ettől függetlenül jelentős és biblikus megalapozottságú írása „A keresztyén vallás summája." Ebben a könyvben két kérdéskör kapcsán tér ki a teológus Máriára is. Az egyik Krisztus megtestesülése, a másik pedig az imádság. Az imádság kapcsán Bullinger leszögezi, hogy a keresztyén vallás abban különbözik a többi vallástól, hogy egyedül csak Istenhez imádkoznak és semmilyen teremtményhez, valamint Istent csak Jézus Krisztus által hívják segítségül. Csak Istent szabad segítségül hívnunk, a teremtményeket tilos imádni. Az imádsággal azt kérjük, hogy részesedjünk a jóban, a rossz távozzon el tőlünk. Amikor a kánai menyegzőn az Úr anyja a bort kéri tőle, akkor halogatja a teljesítést, hogy mindenki lássa: egyedül ő teszi a jót és csak őt illeti meg a dicsőség. Ezért javított helyesen Mária, amikor azt mondta, hogy amit mond, azt tegyék meg.[65] Ugyanebben a könyvében Bullinger hitet tesz a Szentlélektől való fogantatás és a szűzi születés mellett. Jézus egyszerre volt Isten és ember, ezért tudott meghalni a kereszten. *„Istennek ez a Fia tisztaságban fogantatott, nem valamely férfitől, hanem a Szent Lélek ereje által, aki a szüzet erővel ruházta föl, azaz termékennyé tette, s így méhében szabályszerűen fogant, és ezáltal Isten élő Fiának emberi jelleget és természetet adott. Ő Máriától valóban a mi emberi testünket vette föl és valóságos testi és lelki emberré lett. (…) Amiképpen Ő az anyaméhben valóságos emberré lett, úgy valóságos emberként született meg*

Máriától, de mégis oly módon, hogy az szűz maradt. Ezért helyezzük mindig ehhez a szüléshez a „szűztől" szócskát."[66]

A semper virgo-tételhez való tudatos ragaszkodás annak jegyében született, hogy a tévtanítások ellen védekező álláspontot vegyen fel a zürichi reformátor. A reformátusok azt képviselték, hogy ők az eredeti, óegyházi tanítást viszik tovább, legyen szó a kettős természetről vagy pedig az emberré lételről. Bullinger inkarnációjában Isten pedagógiáját látta: a testté létel alkalmazkodás a megértés korlátolt emberi eszközeihez. Ez az útja annak, hogy jól érthessük meg Istent és Isten mennyei akaratát.[67]

8. Mária szerepének értelmezése a Heidelbergi Káté tükrében

A reformátusok számára további szempontok is felmerülnek. Egyházunk több hitvallási irattal is rendelkezik. Az egyik a Heidelbergi Káté,[68] amely Krisztussal kapcsolatban említi Máriát. A 35. és 36. kérdés releváns számunkra:

„*35. Mit jelent az, hogy „fogantatott Szentlélektől, született Szűz Máriától?*

Azt, hogy Isten örök Fia, aki valóságos és örök Isten, és az is marad, Szűz Mária testében és vérében, a Szentlélek munkája által valóságos emberi természetet vett magára, mert így lehetett Dávid valóságos utódja, s embertársaihoz mindenben hasonló, kivéve a bűnt.

36. Mit használ neked Krisztus szent fogantatása és születése?

Azt, hogy ő közbenjárónk, aki ártatlanságával és tökéletes szentségével Isten előtt elfedezi bűneimet, melyekben fogantattam."

A Heidelbergi Kátéhoz írt magyarázatában dr. Fekete Károly püspök úr azt emeli ki, hogy Jézus Krisztus esetében a Szentlélektől való fogantatás és a Máriától való születés tanítása kezdettől fogva része volt a keresztyén igehirdetésnek. Krisztus Istensége és csodás születése ugyanis összetartoznak, egymást feltételezik. Aki tagadja az egyiket, az a másikat is kétségbe vonja.[69] Mi Mária szerepe? *„A reformátusság hajlamos Mária szerepét úgy eljelentéktelenníteni, hogy már-már el is felejtkezik róla, reakcióként arra a túlzó szerepre, amellyel a római katolikus egyház nagyon előtérbe tolta Máriát. A hiteles Mária-képet kell felmutatni: nem istenanya és nem anyaisten. Mária éppolyan nő, mint bárki a nők közül, mégpedig azért, mert neki éppúgy szüksége volt a megváltásra, mint bármelyikünknek. Mária éppúgy el kell jutni a hitével Krisztusig, a Megváltóig, mint bármelyikünknek. Ha Mária olyan különleges misztikus személyiség lett volna, akkor neki kellett volna vezetnie az első keresztyének gyülekezetét. Mária éppúgy várja a Szentlélek eljövetelét a jeruzsálemi házban, mint a többiek."*[70] A Fiú a Szentlélektől való fogantatás királyi útján érkezett, vagyis Jézus Krisztust felülről kaptuk. Ennek a titkos, isteni, külső beavatkozásnak a kifejezése az, hogy fogantatott Szentlélektől. Jézus Krisztus nem úgy fogantatott, mint az emberek. Isten nem hagyta benne Jézust a bűn láncolatában. Isten volt, isteni természettel rendelkezett, csodálatos módon emberré lett. Jézus egyébként nem az egyszülöttje volt Máriának, hanem voltak Jézusnak testvérei. Ez is azt mutatja, hogy Mária mindenben hasonló volt más nőkhöz. Jézus Krisztus személyének különlegességét nem a Máriától való természetes szülés adja, hanem az, hogy szűzen fogant. Jézus nem felcserélte az isteni mivoltát az emberivel, hanem isteni mivoltához felvette az emberi természetet. Nem ideális emberséget, hanem a bűn által megrontott testet vett fel magára.[71] *„A Szentlélektől fogantatás és Máriától születés tanítása szinte kezdettől fogva része volt a keresztyén igehirdetésnek. Krisztus istenséget és csodás születése egybetartoznak. Egymást feltételezik. Aki tagadja az egyiket, az kétségbe vonja a másikat is. Isten a megrontott emberi természettel szemben új emberi természetet állított be a világba. A megrontott emberi természet kontinuitását meg kellett törnie Istennek. A különleges fogantatás hite kifejezi azt, hogy Isten Krisztus megtestesülésével megszakította a bűn láncolatát. Pák az ember új ember, a második Ádám megjelöléssel fejezte ki. Jézus Krisztus kezdete kívül van az emberi, természeti kezdeményezésen. Sokaknak botránkozás, mint a feltámadás is. A csoda a Szentlélek munkája, amely Isten erejéről beszél, amely nincs „természetes" eszközökhöz kötve."*[72]

Összegzés

A reformátorok Mária-képének tanulmányozása során azt kell megállapítanunk, hogy a mariológia, mint önálló teológiai diszciplína megszűnt a protestáns teológiában. Mária alakja nem tűnt el a reformátorok munkásságában, de lényegesen háttérbe vonult. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a „protestáns mariológia" lényegében krisztológia. A protestáns reformátorok tudták: Máriának nagy jelentősége van, hiszen ő szülte meg a Megváltót, közreműködött a testté lételben, de azt tagadták, hogy ezen kívül bármilyen szerepe lenne. Nem imádkozunk hozzá, nem lehet közbenjáró Isten és ember között, de tisztelnünk azért szükséges. A reformátorok nem csak rendszeres teológusok, hanem exegéták is. Igazi írásmagyarázók, akik a szentírási helyekből kiindulva igyekeznek megérteni Isten titkait. Az írásmagyarázatból következik az, hogy Máriát is megpróbálják újonnan értelmezni, a helyén kezelni. A mai protestáns teológiában szinte teljesen hiányzik Mária. Ennek oka részben a reformáció krisztológiai irányultsága, amely „nem enged" más közvetítőt Isten és ember közé, mint Krisztust (hiszen nincs is más). A katolikus és ortodox egyházakkal való párbeszéd kapcsán érdemes viszont újra felfedezni Jézus édesanyját, akiről mi reformátusok is valljuk: Theotokosz, vagyis Istenszülő. Ez része az Efezusi Hitvallásnak, amit a református egyház is hisz és vall. Az ökumenikus zsinatok határozatait a reformátorok sosem tagadták, hanem hivatkoztak is rájuk (pl. Bullinger). Az igehirdetéseinkben nem kellene félni „mariás prédikációkat" tartani, a Szűzanyáról biblikus módon beszélni. Nagy példakép ő: igazi hithős, aki igent mondott Isten akaratára.[73]

Mucsi András

Felhasznált irodalom

Bullinger, Heinrich: A keresztyén vallás summája. Zürich, Limache Verlag, Tillinger, Szentendre, 1997.

Courth, Franz: Das Marienlob bei Martin Luther. Eine katholische Würdigung. In: (MThZ Bd. 34/4 (1983)

Dittrich, Achim: Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse. Regensburg, Verlaf Friedrich Pustet, 1998.

DÜFEL, Hans: Luthers Stellung zur Marienverehrung. Göttingen, 1968.,
Federer, Karl: Zwingli und die Marienverehrung. In: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Band 45. 1951.
FEKETE Károly: A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben. Budapest, Kálvin Kiadó, 2013.
GÁNÓCZY Sándor: Mária Luther, Kálvin és a II. Vatikánum teológiájában. In: Vigília 2007/5.
GORSKI, Horst: Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch. Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1987.
KÁLVIN János: Evangéliumi harmónia. Máté, Márk és Lukács evangéliumának magyarázata. I. kötet. Református Egyházi Könyvtár. Budapest, Kálvin Kiadó, 2020.
KÁLVIN János: Institutio. A keresztyén vallás rendszere I. Budapest, Kálvin Kiadó, 2014.
KOVÁCS Zoltán: Íme, az Úr szolgálóleánya. Teológiatörténeti, szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához. Budapest, Szent István Társulat, 2016.
LUTHER Márton: A keresztyén ember szabadságáról. In: Pröhle Károly (szerk.): Luther Márton négy hitvallása. 2. kiadása. Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1996.
LUTHER Márton: A keresztyén hit főtételei vagy néven a Schmalkaldeni Cikkek. In: Pröhle Károly (szerk.): Luther Márton négy hitvallása. 2. kiadása. Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1996.
LUTHER Márton: Kis Káté. In: Pröhle Károly (szerk.): Luther Márton négy hitvallása. 2. kiadása. Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1996
LUTHER, Martin: Magnificat-Auslegung. In: Seidel, Thomas A. – Schacht, Ulrich (szerk.): Maria. Evangelisch. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt – Bonifatius, 2013.,
MÜLLER, Alois – Sattler, Dorothea: Mariológia. In: Schneider, Theodor (szerk.): A dogmatika kézikönyve II. kötet. Budapest, Vigília, 2002.
REUSS András (szerk.) Ágostai Hitvallás. Konkodiakönyv. A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai 2. Budapest, Luther Kiadó, 2008.
REUSS András (szerk.) Konkordiakönyv 3. Apológia, az Ágostai hitvallás védőirata. A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai. Budapest, Luther Kiadó, 2017.
SCHEFFCZYK, Leo – Ziegenaus, Anton: Mária az üdvtörténetben. Szent István Kézikönyvek. Budapest, Szent István Társulat, 2004.
SCHNEIDER, Hans: Zwinglis Marienpredigt und Luthers Magnificat-Auslegung. Ein Beitrag zum Verhältnis Zwinglis zu Luther. In: Zwingliniana (1996).
SCHUMMELPFENNIG, Reintraud: Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus. Paderborn, 1952.
SZÉNÁSI Sándor: A református Mária-kép. In: Confessio, 1994/1.
TAPPOLET, Walter: Das Marienlob der Reformatoren. Tübingen, 1962
TŐKÉS István: A Második Helvét Hitvallás magyarázata. Nagyvárad, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 2006.
VISKY S. Béla: „A mindenkor szűz Máriától született Jézus". A mariológia református értelmezése és az ökumenikus párbeszéd. In: Szűcs Ferenc (szerk.): Egyetemes és református. A Második Helvét Hitvallás mai üzenetei. Budapest, Kálvin Kiadó, 2017.

JEGYZETEK

1 Dittrich, Achim: Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse. Regensburg, Verlaf Friedrich Pustet, 1998., 273–275. p.

2 Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás: „Hiszünk egy mindenható Atya Istenben, mennynek és földnek, minden láthatónak és láthatatlannak teremtőjében. És egy Úr Jézus Krisztusban, az Isten egyszülött Fiában, aki az Atyától nemzetett minden időknek előtte, világosságból való világosság, igaz Istenből való igaz Isten; nemzetett, nem teremtetett; egylényű az Atyával; aki által lett a mindenség; aki miérettünk, az emberekért és a mi üdvösségünkért alászállott a mennyekből, és testet öltött a Szentlélekből és szűz Máriából, és emberré lett, megfeszíttetett érettünk Pontius Pilátus alatt, és szenvedett, és eltemettetett, és harmadnapon feltámadott az Írások szerint, és felméne a mennyekbe, és üle az Atya jobbja felől, és ismét eljövend dicsőséggel, ítélni élőket és holtakat; az ő országának nem lészen vége. És a Szentlélekben, a megelevenítő Úrban, aki az Atyától származik, aki az Atyával és a Fiúval együtt imádandó és együtt dicsőítendő, aki szólott a próféták által. Egy, szent, egyetemes és apostoli egyházban. Vallunk egy keresztséget bűnöknek bocsánatára, várjuk a holtak feltámadását és a jövendőbeli örök életet. Ámen."

3 https://reformatus.hu/isten-szolt/hitvallasaink/oegyhazi-hitvallasok/

4 Müller-Sattler (2002): 179. p.

5 Kovács Zoltán: Íme, az Úr szolgálóleánya. Teológiatörténeti, szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához. Budapest, Szent István Társulat, 2016., 64. p.

6 Luther Márton: Kis Káté. In: In: Pröhle Károly (szerk.): Luther Márton négy hitvallása. 2. kiadása. Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1996., 87. p.

7 Courth, Franz: Das Marienlob bei Martin Luther. Eine katholische Würdigung. In: (MThZ Bd. 34/4 (1983), 282–283. p.

8 Kovács (2016): 65. p.

9 Gánóczy (2005): 552–554. p.

10 Luther Márton: A keresztyén ember szabadságáról. In: Pröhle Károly (szerk.): Luther Márton négy hitvallása. 2. kiadása. Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1996., 62. p.

11 Az általam használt lutheri Magnificat-szöveg megjelent: Seidel, Thomas A. – Schacht, Ulrich (szerk.): Maria. Evangelisch. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt – Bonifatius, 2013., 185–248. p.

12 Gánóczy (2005): 555. p.

13 Scheffczyk, Leo – Ziegenaus, Anton: Mária az üdvtörténetben. Szent István Kézikönyvek. Budapest, Szent István Társulat, 2004., 48–51. p.

14 Luther: Magnificat (2013): 204–205. p.

15 Luther: Magnificat (2013): 210. p.

16 Courth (1983): 284–286. p.

17 Gánóczy (2005): 554–555. p.

18 Schummelpfennig, Reintraud: Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus. Paderborn, 1952., 146. p.

19 Schimmerpfennig (1952): 149. p.

20 Düfel, Hans: Luthers Stellung zur Marienverehrung. Göttingen, 1968., 260. p.

21 Düfel (1968): 258. p.

22 Düfel (1968): 260. p.

23 Düfel (1968): 263. p.

24 Düfel (1968): 272. p.

25 Düfel (1968): 276. p.

26 Tappolet, Walter: Das Marienlob der Reformatoren. Tübingen, 1962., 354–355. p.

27 Gorski, Horst: Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch. Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1987., 78. p.

28 Gorski (1987): 84. p.

29 Idézi: Gorski (1987): 95. p.

30 Gorski (1987): 146. p.

31 Gorski (1987): 169. p.

32 Kießig, Manfred (szerk.): Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Handreichung. Erarbeitet und verantwortet vom Arbeitskreis der gliedkirchlichen Catholia-Beaufragten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherisches Weltbundes (Catholica-Arbeiskreis). Berlin, Verlag Ernst Kaufmann, 1991., 10–12. p.

33 Kießig (1991): 17–18. p.

34 Reuss András (szerk.) Ágostai Hitvallás. Konkodiakönyv. A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai 2. Budapest, Luther Kiadó, 2008., 21. p.

35 Ágostai Hitvallás (2008): 37–38. p.

36 Reuss András (szerk.) Konkordiakönyv 3. Apológia, az Ágostai hitvallás védőirata. A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai. Budapest, Luther Kiadó, 2017.

37 Luther Márton: A keresztyén hit főtételei vagy néven a

Schmalkaldeni Cikkek. In: Pröhle Károly (szerk.): Luther Márton négy hitvallása. 2. kiadása. Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1996., 282. p.

38 Scheffczyk-Ziegenaus (2004): 51. p.

39 Scheffczyk-Ziegenaus (2004): 48. p.

40 Kovács (2016): 65. p.

41 Federer, Karl: Zwingli und die Marienverehrung. In: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Band 45. 1951., 13–15. p.

42 Schneider, Hans: Zwinglis Marienpredigt und Luthers Magnificat-Auslegung. Ein Beitrag zum Verhältnis Zwinglis zu Luther. In: Zwingliniana (1996): 105–106. p.

43 Schneider (1996): 108–110. p.

44 Schneider (1996): 113–114. p.

45 Schneider (1996): 119–120. p.

46 Federer (1951): 16–20. p.

47 Federer (1951): 22–24. p.

48 Schneider (1996): 126. p.

49 Müller-Sattler, A dogmatika kézikönyve II. kötet. 2002: 179–180. p.

50 Kálvin János: Institutio. A keresztyén vallás rendszere I. Budapest, Kálvin Kiadó, 2014., 364. p.

51 Kálvin (2014): 364–365. p.

52 Gánóczy, 2005: 559. p.

53 Gánóczy, 2005: 557–558. p.

54 Kálvin János: Evangéliumi harmónia. Máté, Márk és Lukács evangéliumának magyarázata. I. kötet. Református Egyházi Könyvtár. Budapest, Kálvin Kiadó, 2020., 62. p.

55 Kálvin (2020): 54–57. p.

56 Gánóczy (2005): 558. p.

57 Kálvin (2020): 63. p.

58 Második Helvét Hitvallás, 2017: 57. p.

59 Tőkés István: A Második Helvét Hitvallás magyarázata. Nagyvárad, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 2006., 239. p.

60 Tőkés (2006): 239–240. p.

61 Visky S. Béla: „A mindenkor szűz Máriától született Jézus". A mariológia református értelmezése és az ökumenikus párbeszéd. In: Szűcs Ferenc (szerk.): Egyetemes és református. A Második Helvét Hitvallás mai üzenetei. Budapest, Kálvin Kiadó, 2017., 160–174. p.

62 Visky (2017): 160. p.

63 Visky (2017): 169. p.

64 Idézi: Visky (2017): 170. p.

65 Bullinger, Heinrich: A keresztyén vallás summája. Zürich, Limache Verlag, Tillinger, Szentendre, 1997., 133. p.

66 Bullinger (1997): 102–103. p.

67 Visky (2017): 170. p.

68 A Heidelbergi Káté legújabb fordítását használom, az általam használt kötet 2016-ban jelent meg.

69 Fekete Károly: A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben. Budapest, Kálvin Kiadó, 2013., 163. p.

70 Fekete (2013): 162. p.

71 Fekete (2013): 162. p.

72 Fekete (2013): 163. p.

73 „Van-e remény a két irányzat, kétféle látásmód közelítésére? Ökumenikus korunkban határozott igennel kell válaszolnunk. A közeledéshez azonban mindkét részről tolerancia, a másik felfogásának megértése és tiszteletben tartása, a másik fél megvetése pózának eltávoztatása szükségeltetik. Mindenekfelett teret kell adnunk a Szentlélek "nyelveket egyező hitre" vivő hatalmának. Hans Küng szerint protestáns részről nem szabad megelégedni egy tisztára apologetikus és polemikus magatartással, hanem elfogulatlanul gyümölcsöztetni kell a Máriáról szóló bibliai anyagot. Római katolikus részről pedig – mondja –, "még döntőbben, mint eddig, a bibliai tények vezérfonalához kell igazodnunk, s nem kell félnünk a legújabb négy – sem az Írásban, sem a tradícióban meg nem alapozott –, Mária- és pápáról szóló dogma becsületes, kritikai felülvizsgálásától." Reménytelen? De ki gondolta az ellenreformáció idején azt, hogy Róma is bevezeti majd a nemzeti nyelvű liturgiát; a Szentírást a hívek kezébe adja; lehetővé teszi a két szín alatti úrvacsorát; tanításába átveszi a Kálvin által megfogalmazott, Krisztus hármas tisztségéről és az egyetemes papságról szóló fejtegetéseket? S nem meglepő-e, hogy a II. Vatikáni Zsinat – 12–15 évvel a Máriáról szóló dogmák 1950-es csúcsra érkezte után –, Máriának nem szentel külön fejezetet a zsinati határozatokban (a mariológusok helytelenítették is), hanem az egyházról szóló fejezet egy alpontja szól róla, kimondván azt a bibliai megállapítást: Máriának is meg kellett járnia a hit zarándokútját." Szénási (1994): 34. p.

Elégtétel vagy/és helyreállítás

A nyugati és keleti teológiákban a megváltás értelmezése eltér egymástól. Nyugaton a megváltást tekintve a fő kérdés általában a bűn és a kegyelem körül forgott, míg keleten a halál és halhatatlanság voltak a legfontosabbak. Nyugaton a megváltás kulcs fogalma ezért a satisfactio lett, míg keleten a theosis. Mit jelent pontosan e két fogalom? Mennyire állnak egymással szemben? Mennyire zárják ki vagy erősítik egymást? A tanulmány azt mutatja be, hogy miként lehet a megváltás egyszerre elégtételként és helyreállításként értelmezni.

The interpretation of salvation shows large differences at Western and Eastern theology. The Western influences were on the sin and grace while the mortality and inmortality were the big themes at the Eastern tradition. According to the Western thinking the satisfactio became the main concept while theosis was the key of the Eastern world. What do they two words really mean? Do they stand opposite to each other? Do they verify or exclude each other? This survey intorduces the possibility of interpretation of salvation as simultaneously satisfaction and reconstruction.

1. A megváltás az ember gondolkodását, fizikai létét és a világhoz való teljes viszonyulását megváltoztatja. (Zsid 9,15) Ebben a teljes egzisztenciát érintő történésben a keresztyén ember újraértelmezi a teljes valóságot, hiszen rádöbben a Krisztus esemény emberi létet feltétlenül érintő voltára. A megváltás értelmezése során a lét nem kerülheti el a felismerést, amely szerint az ember elvétette eredeti rendeltetését és a bűnnek adta át magát.[1] (Róm 3,20) A keresztyén antropológia kiindulópontja is itt érhető tetten. Az ember önmagát és létét akkor tudja helyesen értelmezni,

ha meglátja Isten előtti elesettségét. (Róm 7,11) Ez a felismerés a mindenek szabad megtétele helyett sokkal inkább az élethez és az Isten váltságművéhez való alázatos odafordulást jelent. Az erkölcsi tájékozódás alapja ezen antropológia szerint nem a társadalmi trendek, vagy ideológiai irányzatok bűvkörében, de még a saját akarat szellemi magasságában vagy mélységében sem keresendő, hanem abban az egyetlen kérdésben fogalmazható meg, hogy érti-e az ember a megváltás történetének lényegét? (Ef 1,7) Abban, hogy az ember képes-e a megváltást elvonatkoztatni a kegyességi lét mindennapos szóhasználatától és képes-e megérteni, hogy annak titkát nem tudja egy tudományos munka a teljes valójában feltárni? A keresztyénség kulcskérdése az, hogy tudja-e önmaga és a világ megváltását úgy látni, amelynek értelmezése nagyon is érinti a mindennapokat, de mégsem hétköznapi, ami az élet kiemelkedő eseménye, mégis sokadjára is végbemegy bennünk, ami megismételhetetlen, mégis Krisztus folyamatosan teszi értünk? (Kol 1,14)

Akár dogmatikai, akár hitéleti szempontokat figyelembe véve közelítünk a kérdéshez egyre inkább az tűnik ki, hogy a megváltás értelmezését nagyon sok emberi dilemma járja át. Nem véletlen, hogy a nyugati és a keleti teológia értelmezése is eltér egymástól. Nyugaton alapvetően a *teologia crucis*, míg keleten a *teolgia gloriae* irányába fordult a figyelem.[2] Ez azt is jelenti, hogy egyik értelmezés szerint a kereszt szomorúsága, míg a másik szerint a feltámadás öröme a legfontosabb. Ez a különbség alapvetően a két teológia gondolkodásbeli különbözőségéből fakad. Nyugaton a fő kérdés általában a bűn és a kegyelem körül forgott, míg keleten a halál és halhatatlanság, a romlás és romlandóság kérdéskörei voltak a legfontosabbak.[3] Az egyik arra akar rámutatni, hogy az ember mennyire esendő és a Krisztus váltsága nélkül a bűn és annak következményei felemésztik a létet. (Gal 3,22) *Dietrich Bonhoeffer* azt írja erről, hogy ott ahol nem bíznak a feltámadás erejében, ott a földi élet vagy minden vagy semmi.[4] Mert ha az ember nincs tudatában a bűnnek és annak következményeinek, akkor a földi lét a mindent megszerzés és mindenen felülkerekedés színterévé válik ahelyett, hogy ténylegesen Jézus Krisztus váltságában kerekedne felül mindenen. (Jn 16,33) A másik oldalról pedig éppen ez a lét tud semmivé válni akkor, amikor az észrevétlen, feltáratlan és megvallatlan bűn maga alá söpör mindent. Nyugaton éppen ezért mindig az volt a fő kérdés, hogy a bűnös ember hogyan állhat meg az igazságos és ítélő Isten előtt? (1Tim 1,15) Erre volt a felelet a krisztusi megváltás valósága. (Róm 5,8) A másik, a keleti elgondolás érdekes módon egész más irányba mutat. Ott *Irenaeus* óta az volt a fő kérdés, hogy az ember milyen módon vehet részt a megváltó Krisztus létében?[5] Ennek nyomán a megváltás ezen teológia szerint egy titokzatos egyesülés, részesedés az Isten Fiának váltságában.[6] (Fil 1,29) Az egész gondolatkör arra akar emlékeztetni, hogy az emberi bűnre és ezáltal a világ megromlására adott isteni felelet nem szükségszerűen a teljes helyettes elégtétel irányába mutat, hanem annak feloldását a Jézus Krisztusban való lét és a Vele megélt közösség jelenti. (2Pt 1,4) Ugyanis, akik az Isten Fia szenvedésében részt vesznek, azok a kegyelemmel való ily módú találkozás és egyesülés során változnak. Változik a lét minősége és tartalma, mert a megváltás magát a Krisztusban való létet jelenti.[7] Nyugaton a megváltás értelmezésének kulcsszava a *satisfactio (*és természetesen a *meritum)*, míg keleten a *theosis.* Mindezek azt a különös kettősséget eredményezik a megváltás értelmezésében, hogy az egyik gondolkodás szerint a megváltás a teljesen új kezdetet jelenti, míg a másik szerint a megváltás a mindenek helyreállításáért történik. De hogyan alakult ki ez az alapvető különbség a keresztyén gondolkodásban és mi lehet mindennek a következménye létünk és világban betöltött feladatunk értelmezése kapcsán?

2. Mindenek előtt le kell szögezni, hogy már nagyon korán világossá vált az, hogy a megváltás kapcsán döntő jelentősége van annak, hogy Isten természetét miként értelmezi a keresztyénség.[8] Hosszú ideig az ókori atyák nem is igazán foglalkoztak a megváltás dogmájának alakulásával, mert figyelmük Krisztus személyére irányult, a váltságműve pedig ezért kevesebb jelentőséget kapott. A második században ugyan esett már szó Krisztus halálának jelentőségéről,[9] de annak súlya csak később realizálódott. Nyugaton *Tertullianus* és *Cyprianus* voltak azok, akik a kereszthalál elszenvedésének komoly jelentőséget tulajdonítottak,[10] és ekkor már a Krisztus halálának engesztelő jellegét emelték ki, amely szerint Jézus Krisztus a sokakért fizetendő váltságdíjat megadta.[11] (Gal 1,4) *Origenész* szerint az ember vétkei miatt a Gonosznak volt hatalma az ember felett, amelyért Isten Jézus Krisztust kínálta váltságul, ám mivel Jézusnak nemcsak emberi, hanem isteni természete is volt, így a váltságot nem tudta megtartani.[12] Megjelentek már azok a gondolatok, amelyek szerint az embert büntető szenvedésének megszüntetése csakis Krisztus halálának engesztelő áldozata révén mehet végbe, amely Isten ember elleni haragját is lecsendesíti.[13] *Barth* is kiemeli ezen a ponton a megigazítás kapcsán, hogy a megváltás negatív oldala abban áll, ahogyan az ember szembesül a vétkeivel,[14] de azzal is szembesülnie kell, hogy ő maga nem hordozhatja el mindennek a következményét. (Mt 6,12) A kérdés az volt, hogy a Krisztus halála miképpen tehet eleget az ember vétkéért? (Zsolt 103,3) *Augustinus* arról beszélt, hogy a bűn miatt az ember Isten ellenségévé vált, amelyet egyedül Isten szeretete tud feloldani és felülmúlni.[15] (1Kor 13,13) Így a megváltás dogmájának alakulása során egyre inkább realizálódott az ember Istentől való távolsága. Ezért egyre inkább a Krisztus testet öltésének gondolatköre vált a megváltás megértésének kiindulópontjává. (Fil 2,2–5) Érdekes, hogy mind a keleti, mind a nyugati teológia az inkarnációt tekinti a megváltás története kiindulópontjaként. Nyugaton Krisztus ember voltára a bűn eltörlése miatt figyeltek (Kol 2,14), míg keleten a halhatatlan isteni természet emberrel való közössége állt a középpontban. (2Pt 1,4) Innen már egyenes volt az út a helyettesítő elégtétel tanának kidolgozásához, amely szerint a kereszthalál a „megsértett isteni fölségnek szóló engesztelő áldozat volt."[16] (1Kor 1,30) *Canterbury Anselmus* váltságtanában arra mutatott rá, hogy Isten igazságos volta miatt a bűnért eleget kell tenni, amelyre az ember természeténél fogva nem képes.[17] Olyan közbenjáróra van szükség ezért, „aki valóságos ember, de tökéletes és igaz"[18] – vallja *Anselmus* nyomán a Heidelbergi Káté is. (Róm 9,5) A nyugati teológia figyelmét ezáltal arra fordította, hogy a bűnös embernek csak a megváltás nyújthat lehetőséget az Isten előtti megállásra. (1Kor 5,10–11) A *satisfactio* kifejezi Isten igazságát és irgalmát, mert ez az

elégtétel a kegyelem hangsúlyozására épül. Kijelenti az ember tehetetlen és erőtlen voltát, ugyanakkor elismeri az isteni kegyelem önmagát az emberért feláldozó jellegét. (Zsid 7,27) Azt is fel kell ismernünk e rövid áttekintés során, hogy a megváltás helyettes elégtételként való értelmezését sok kritika is érte az elmúlt évszázadokban. Nem véletlenül erősödtek fel a nyugati teológiában azok a hangok, amelyek *Anselmus* egy kortársára, *Abelardra* mutattak, aki a bűnt, mint a szeretet legfőbb hiányát mutatta be (Róm 5,20), amelynek következtében az ember és Isten közötti elidegenedést egyedül a megváltásban kifejezett isteni viszont szeretet képes feloldani.[19] (Róm 5,6–11) Számos olyan fordulat jelent meg a nyugati gondolkozásban – a későbbiekben is –, amely kifejezett bizonyos egyensúlyeltolódást a *satisfactio*-ra itányuló túlzott figyelem révén. Ezek a kritikai gondolatok többnyire abba az irányba mutattak, hogy az ember bűnével való szembesülés és a megváltás felszabadító következményei között komoly hangsúlyeltolódás van. Mind a nyugati, mind a keleti teológia egyet ért abban, hogy a bűn felismerése és megvallása kulcskérdés az emberi természet kapcsán (Zsolt 36,2), amely ma sem kérdőjelezhető meg egyetlen keresztyén egyház számára sem. De a nyugati váltságtanban éppen a *satisfactio* ilyen jellegű hangsúlyozása végett *Vályi-Nagy Ervin* szerint sérül Jézus Krisztus váltságművének gazdagsága,[20] hiszen ez nem csupán az óegyházi váltságtantól való eltérést jelenti, hanem a megváltás történetének egyetlen részének felerősítését más vonatkozásaival szemben. Ennek következménye pedig annak a kérdésnek a feltevése, hogy vajon a nyugati váltságtan a *satisfactio* ilyen jellegű hangsúlyozásával nem túlságosan jövő orientált-e[21] és mindent a Krisztusban való új teremtés felé terel? Ezzel szemben pedig a nyugati keresztyén teológiák még ma is keveset szólnak a jelenről, a bűnbocsánat és a megváltás földi valóságban való megéléséről, a Jézus Krisztussal való mindennapi közösségről. (1Jn 1,3)

A megváltásról való keleti gondolkodás kiindulópontja is a Krisztus testet öltése volt. Gyökerei itt is az ókeresztyén korba nyúlnak vissza, ahol is a megváltás egyet jelentett a Krisztussal való egyesüléssel.[22] (Jn 10,34–35) Ugyanakkor a keleti teológiában általánosan elfogadták az emberiség bukásáról szóló tant[23] és nem vonták kétségbe a bűn emberi életet megrontó erejét és ezáltal az ember Istentől való eltávolodását. (Ef 2,13) De már az inkarnáció értelmezése kapcsán komoly eltérések mutatkoztak a nyugati elképzeléshez képest. Keleten Jézus Krisztus testet öltése nemcsak a megismerés forrása, hanem az ember istenképűségének kinyilatkoztatója is.[24] (Róm 8,29) Ugyanis, amikor Krisztus emberré lett, akkor az inkarnációban átjárta erejével az emberi természetet, amelynek komoly hatása van az emberi életre.[25] *Irenaeus salus carnis* tanítása vált elfogadottá, amely szerint Krisztus a teljes embert megváltotta és ezzel helyreállította az ember megromlott istenképűségét[26] és így a megváltás következtében egy egészen más jellegű életközössége lehet Istennek az emberrel. (Zsolt 82,6) A testet öltésben ugyanis Isten olyan közösséget kínál az embernek Jézus Krisztussal, amelyben felszabadította arra, hogy a teremtettségének megfelelően élhessen.[27] Ugyan a *theosis* konkrét tanítása csak jóval később jelent meg, de már *Athansius* arról beszélt, hogy a megváltás nem merülhet ki a Gonosszal és a sötétséggel vívott harcban és lennie kell Krisztus váltságának egy másik magyarázata is.[28] Ebben a folyamatban a megváltás nyugati értelmezésének jogi koncepciója helyett az Isten létében való részvételként kezdték értelmezni. (2Móz 7,1) *Alexandriai Kelemen* arról beszélt, hogy Isten Krisztusért megbocsátott nekünk, de ennek a jelenben az a hatása, hogy Krisztus embersége példa a számunkra, amely arra ösztönöz, hogy ne vétkezzünk tovább.[29] (Jak 1,4) Ezt a Krisztussal való közösséget a keleti teológusok úgy értelmezték, amely során az ember egy egészen más létmódba kerül. Ez a *theosis* teológiai értelme, amely szerint arról van szó, hogy az ember *„átistenül”,* de semmiképpen sem mágikus és misztikus átváltozásról van szó. *Vályi-Nagy Ervin* szerint ez a szó sokkal inkább adoptációt jelent, amely által Jézus Krisztus fiúságába részesülünk (Róm 8,15), ami nem az emberi és isteni lét egybeolvadását jelenti, hanem a lét megigazítását és az Isten Fiával való közös lét megélését.[30] (1Kor 6,17) A keleti teológia szerint az ember üdvössége Istennek ebben az *„átistenítő”* erejében teljesül be. A *theosis* értelmezése kapcsán szükséges elmondani, hogy általában a keleti teológia úgy tekint az emberre, mint az Istennel való organikus egységre.[31] A *theosis* gondolatát *Basil* úgy vitte tovább, hogy a Szentlélekre mutatott, aki természet szerint Isten és szerinte ezáltal *„átisteníti”* azt, aki Hozzá tartozik.[32] *Nazianzoszi Gergely* már arról beszélt, hogy ha Krisztus valóságos ember lett, akkor annyira közel jött a mi létünkhöz, hogy az embernek természet szerint át kellett *„istenülnie.”*[33] De *Alexandriai Cyril* is erősítette ezt a gondolatot, aki már arról beszélt, hogy Isten mindannyiunkat arra hív, hogy vegyünk részt az istenségében,[34] hiszen ha Krisztus a megváltásban helyreállított mindent, akkor az ember helyreállítását a saját létében való részesedéssel ajándékozza meg. (1Kor 10,17) A *theosis* mindezek következtében egy Istennel való helyreállított közösséget jelent, amelyben nem az emberi természet teljes átformálása van a középpontban, hanem az ember Istennel való közössége. A keleti felfogás szerint az ember nem Isten természetének esszenciájában vesz részt, hanem mennyei energiájában és kegyelmében.[35] *Damaszkuszi János* szerint az ember *„átistenülése”* során nem az ember léte válik mennyei létté, hanem ezen közösség által Isten mennyei dicsőségében vehet részt.[36] (1Pt 4,13) Ez pedig arra mutat, hogy a *theosis* a romlandóságból akarja az embert kivezetni az isteni közösségben megélt romolhatatlanság felé. (Róm 8,21) Azonban a *theosis* elgondolását is érte komoly kritika az évszázadok során. Ezek elsősorban abba az irányba mutatnak, hogy az Isten létében való részesedés nem teszi-e túlzottan elbizakodottá az embert a bűn erejével szemben és nem értékeli-e alul a megváltás Krisztus eseményét, ezzel az embert kiszolgáltatva a Gonosz hatalmának?

3. A keleti és a nyugati teológiai gondolkodás alapvető különbségeket mutat a megváltás értelmezésében. Azonban ezek a különbségek nem szabad, hogy egy-egy hitvita újbóli feléledésére mutassanak. De a két gondolkodásbeli különbség bemutatásának célja nem mehet abba az irányba sem, hogy rámutassunk arra, amit a másik elgondolás semmiképpen sem tud elfogadni. Azonban érdemes észrevenni azt, ami a keresztyénség lényegét érinti. Emiatt szabad mind a keleti, mind a nyugati gondolkodásban észrevenni

mindazt, ami az egyház mai életét hitelesebbé teheti. Összességében elmondható az, hogy a megváltás értelmezésében mind a keleti, mind a nyugati teológiában a legfontosabb az Isten és ember közötti a közösség helyreállítása.[37] (Mik 4,8) Ezt a közösséget megrontó akadályt Isten a megváltásban félreteszi a bűnbocsánat által (1Tim 3,16) és ennek következtében nyílik meg az ember számára az út, hogy Istenhez forduljon. (Ef 2,16) Abban is azonos a két látásmód, ahogyan a megváltás következő lépésére tekint és azt hangsúlyozza, hogy Isten az embert a maga gyermekévé fogadja.[38] (Fil 2,15) A nyugati teológia ennek következtében egy nagyon komoly eszchatológiai látást épített fel. Ebben az üdvösségértelmezésben döntő jelentőséget tulajdonít már a földi életben a megváltás megértését és elfogadását követő üdvbizonyosságnak. De tisztában van azzal, hogy az ember Isten adósává válik (Róm 8,12) és egyedül az elengedés (kegyelem) lehet a jóvátétel.[39] Ez a megváltás értelmezés nagyon komoly irányvonalat rajzol meg a társadalomban. Arra ösztönzi a világot, hogy amikor Isten lemondott önmagáról (*kenosis*), akkor az ember számára feltárulhat a saját jogáról való lemondás lehetősége és annak a kifejeződése, hogy vannak olyan helyzetek, amelyekben valóban a megbocsátás az egyetlen teológiailag is legitim megoldás.[40] A *satisfactio* ilyen értelemben arra tanítja az egész világot (keleten és nyugaton egyaránt), hogy a megváltás szembesíti az embert a múltjával, reális és valós képet ad döntéseinek elhibázottságáról, de közben egy olyan utat készít elő, amely az ember jövőjét is meghatározza.

A keleti teológia pedig ezt a gyermekké fogadást úgy értelmezi, hogy mindez Isten végtelen jósága az ember felé (Zsolt 145,7), amelyben helyreáll az, amit a bűn megrontott és olyan közösség jön létre, amely a búzamagok között lehetséges csak. Ugyanis, amikor a búzamagok összesülnek a kenyérben, akkor már nem lehet őket szétválasztani. Egy látható, de el nem választható kohézió jön létre, amely jelképezi a hívő ember Krisztussal való közösségét.[41] (1Kor 10,16) A *theosis* így egy olyan szellemi fejlődés szeretne lenni, ami a Jézus Krisztussal való közösségben formálja az embert,[42] alakítja gondolatait és meghatározza azt a módot, hogy miként tekintsen és értelmezze a világot. Ilyenformán a keleti megváltásértelmezésnek is nagyon komoly társadalmat formáló hatása van. Ugyanis arra mutat, hogy Isten szeretetének gyógyító volta az egyetlen, amely helyre tud állítani mindeneket. A megváltás ezért azt üzeni, hogy a keresztyén embernek nemcsak Isten nélküli múltja és Istenben felkínált reményteljes jövője van (Jer 29,11), hanem a jelen gyógyulásának és helyreállásnak kulcsa is ott van a Megváltó Krisztus kezében, aki életre szóló közösségbe, egy valódi szimbiózisba hívja az embert. Ilyen értelemben a megváltás, akár *satisfactio*-ként, akár *theosis*-ként értelmezzük arra mutat, hogy létünk Isten szeretetéből táplálkozhat minden napon. (Zsolt 52,3)

Petró László

IRODALOMJEGYZÉK

BARTH, K., *Church Dogmatics, Volume IV.1*, T&T Clark, New York, 2000.

BARTH, K., *Church Dogmatics, Volume IV.2*, T&T Clark, New York, 2009.

BONHOEFFER, D., *Etika,* Tillinger Péter műhejében készült, Szentendre, 1999.

CLENDENIN, D. B., *Eastern Orthodox Christianity*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2007.

ELŐD, I., *Katolikus dogmatika,* Szent István Társulat, Budapest, 1983.

FAZAKAS, S., *Igazság és kiengesztelődés,* in.: Theologiai Szemle, 2008/1., 11–15.

GAÁL, B., *A keresztyén tanítás rendszere*, Tiszántúli Református Egyházkerület, Debrecen, 2022.

HARNACK, A. v., *Dogmatörténet,* Tillinger Péter műhejében készült, Szentendre, 1998.

HEIDELBERGI KÁTÉ, Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.

KELLY, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Adam and Charles Black, London, 1980.

PELIKAN, J., *The Christian Tradition, Volume I., The Emergency of the Catholic Tradition (100–600)*, The Unicersity of Chicago Press, Chicago, 1975.

PELIKAN, J., *The Christian Tradition, Volume II., The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*, The Unicersity of Chicago Press, Chicago, 1977.

TÖRÖK, I., *Dogmatika,* Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 2006.

VÁLYI-NAGY, E., *Természet és kegyelem – teremtés és megváltás*, in.: Theologiai Szemle, 1988/1., 33–36.

VANYÓ, L., *Bevezetés az ókeresztyén kor dogmatörténetébe,* Szent István Társulat, Budapest, 1998.

JEGYZETEK

1 HARNACK, A. v., Dogmatörténet, 125.
2 GAÁL, B., A keresztyén tanítás rendszere, 631.
3 TÖRÖK, I., Dogmatika, 190.
4 BONHOEFFER, D., Etika, 99.
5 PELIKAN, J., The Christian Tradition, Volume I., 144.
6 CLENDENIN, D. B., Eastern Orthodox Christianity, 124.
7 VÁLYI-NAGY, E., Természet és kegyelem – teremtés és megváltás, 36.
8 HARNACK, A. v., i. m., 124.
9 PELIKAN, J., i. m., 143
10 HARNACK, A. v., i. m., 131.
11 VANYÓ, L., Bevezetés az ókeresztyén kor dogmatörténetébe, 255.
12 VANYÓ, L., i. m., 256.
13 HARNACK, A. v., i. m., 131.
14 BARTH, K., Church Dogmatics, Vol. IV.1, 91.
15 GAÁL, B., i. m., 642.
16 ELŐD, I., Katolikus dogmatika, 244.
17 GAÁL, B., i. m., 633.
18 HEIDELBERGI KÁTÉ, 15. Kérdés-Felelet.
19 TÖRÖK, I., i. m., 191.
20 VÁLYI-NAGY, E., i. m., 35.
21 VÁLYI-NAGY, E., i. m., 34.
22 VANYÓ, L., i. m., 253.
23 HARNACK, A. v., i. m., 127.
24 VANYÓ, L., i. m., 257.
25 ELŐD, I., i. m., 243.
26 VANYÓ, L., i. m., 257.
27 PELIKAN, J., The Christian Tradition, Volume II., 10.
28 CLENDENIN, D. B., i. m., 125.
29 KELLY, J.N.D., Early Christian Doctrines, 184.
30 VÁLYI-NAGY, E., i. m., 35.
31 CLENDENIN, D. B., i. m., 126.
32 CLENDENIN, D. B., i. m., 128.
33 Uo.
34 Uo.
35 CLENDENIN, D. B., i. m., 130.
36 Uo.
37 BARTH, K., i. m., 64.
38 BARTH, K., i. m., 92.
39 BARTH, K., Church Dogmatics, Volume IV.2, 125.
40 FAZAKAS, S., Igazság és kiengesztelődés, 15.
41 CLENDENIN, D. B., i. m., 132.
42 VÁLYI-NAGY, E., i. m., 36.

Egy hős lelkész a holokauszt sötét világában

Kubinyi Zoltán Tivadar Andor 1901. október 18-án született Budapesten, Magyarországon. Spanyolországban csatlakozott a Hetednapi Adventista Egyházhoz, majd 1941-es hazatérését követően azonnal felvette a kapcsolatot a magyar adventista egyházzal és Michnay László, az akkori országos elnök meghívta őt a lelkészi szolgálatra. 1942-től vallásügyi titkári szolgálatot végez a Magyar Unió Elnökségében, és igen jó munkatársi kapcsolatba kerül Michnay László adventista elnökkel, ővele együtt felkeresték Raoul Wallenberg svéd diplomatát, akivel közösen 26 deportálásra váró zsidónak szerzett védlevelet. 1944-ben nem kerülhette el a katonai behívást és alhadnagyi fokozatban a 108/52. számú munkaszolgálatos szakasznál teljesített parancsnoki szolgálatot a mai Ukrajna térségében. Mindig humánusan bánt a zsidó beosztottaival, emberségéről legendák maradtak fent.

1944. 06. 15-én hunyt el, Focsanti, Románia, NKVD 176. szovjet átmeneti fogolytáborban, tífusz fertőzésben.

Zoltán Andor Tivadar Kubinyi was a Hungarian Adventist Pastor during the dark times of the Holocaust. He saved many lives at the cost of his own life. His ministry strengthened the Adventist congregations in the central European regions. He served as a bridge between Christian and Jewish communities, and his influence can be seen to this day, both in ecclesiastical and social disciplines. Kubinyi left a legacy that needs to be kept alive. His life demonstrated that there is a place for the gospel and love for people even in a world full of darkness and suffering. In 1990 he was posthumously awarded the Certificate of Righteous Among the Nations Honored at Yad Vashem. He was awarded the Courage Medal of Merit by Republic of Hungary on May 7, 1995, in Budapest. The Seventh-day Adventist Church in Hungary continues to pay tribute to its esteemed pastor.

Kubinyi Zoltán Andor Tivadar lelkész, fegyvertelen adventista hős tiszteletére konferenciát tartott az Adventista-Zsidó Baráti Társaság és emléktáblát avattak a Hetednapi Adventista Egyház Budapest, Székely Bertalan utca 13. sz. alatti templom épületének udvarán 2023. december 7-én, Michnay László emléktáblája mellett. Az emléktáblát dr. Henry Fuchs, a holokauszt túlélő fia és Zarka Péter adventista lelkész leplezte le.

A Világ Holocaust Emlékközpontja a Világ Igaza elismerést adományozta Kubinyi Zoltán részére, amit a fia Márton vett át 1993. január 24-én.

„Kubinyi Zoltán neve emlékezet arra, hogy minden ember Isten képére van teremtve, mert ő életét kockáztatva megvédte a parancsnoksága alatt álló zsidókat…" – nyitotta meg az Emlékkonferenciát Tokics Imre, az Adventista-Zsidó Baráti Társaság vezetője.

Köszöntő beszédeket mondott Ócsai Tamás az adventista egyház elnöke, Moran Birman izraeli nagykövet-helyettes, Daniel Dragan Stojanovic a Hetednapi Adventista Egyház Izraeli Terület elnöke, Finái Gábor a Hunyadi téri zsinagóga rabbija, Szécsi József a Keresztény-Zsidó Társaság főtitkára. Ezután felcsendült Rosenfeld Dániel főkántor zsoltárimádsága és a sófár hangja. Levetítésre került a „The Soliders Uniform" című film.

Az előadások sorát Henry Fuchs professzor nyitotta meg, a főelőadó pedig Clifford Goldstein volt. További előadásokat Radnóti Zoltán, Schweitzer Gábor, Szita Szabolcs, Szabó János, Sebes József, Manchin Róbert tartottak. A tolmácsolás szolgálatát Zarkáné Teremy Krisztina és Zarka Péter végezték.

Kubinyi Zoltán munkásságáról Marta Fichs tisztelgő könyvén túl a

https://encyclopedia.adventist.org/article?id=9IE1&highlight=school linken, angol nyelven szerezhetünk további ismereteket. (a főszerkesztő)

Az alábbiakban Tokics Imre írását olvashatjuk.

„Nincs senkiben nagyobb szeretet annál,
mint ha valaki életét adja a barátaiért."
János ev. 15,13

Kubinyi Zoltán lelkész, fegyvertelen adventista katonatiszt 150 zsidó munkaszolgálatost vezetett a szabadságba. Kubinyi Zoltán[1] tette arra emlékezteti az utókort, hogy egy ember is milyen sokat tud segíteni az elnyomott felebarátjain, ő megvédte azokat a halálraítélt zsidókat, aki a parancsnoksága alá voltak beosztva.

Története egyszerre szól egy rendkívül kalandos szökésről és egy magyar katonatiszt példásan gerinces kiállásáról a második világháború borzalmai közepette. Olyan hős volt, akiről méltó, hogy megemlékezzen az utókor. Katonai identitását felülírta a lelkészi karaktere, Istenbe vetett hite és keresztény jelleme.

Korai életszakasza

Kubinyi Zoltán Andor Tivadar[2] 1901. október 18-án született Budapesten. A családfő, édesapja Kubinyi Barnabás László Gyula,[3] evangélikus vallású. Édesanyja: Hanzaly Janka Ida[4] 1873-ban, született szintén evangélikus hitvallású családból származott.

Kubinyi Zoltán az általános iskoláit Budapesten végezte, középiskolai tanulmányait[5] a Budapesti Református Főgimnáziumban.[6]

További tanulmányait a Pécsi Magyar Királyi Honvéd Hadapród Iskolában kezdte el Pécsen,[7] majd Nagyváradon folytatta.[8] Végül a Ludovika Akadémián fejezte be a katonai tanulmányait Budapesten.[9]

Kubinyi Zoltán a budapesti Királyi Magyar Tudományegyetem Jog- és Államtudományi Karának hallgatója lett 1921–22-ben.

Családalapítása

Házasságkötése a Hetednapi Adventista Egyház Központi Gyülekezetében[10] történt[11] Pöstyéni Sarolta Borbálával.[12]

Kubinyi gyermekei: Kubinyi Attila,[13] és Kubinyi Márton Gábor.[14]

Egyházi szolgálata

Kubinyi Zoltán a trianoni fájdalmas eseményeket követően elhagyta hazáját és Spanyolországba telepedett le. „Önkéntes emigrációjának" kezdeti szakaszáról igen hiányosak az információk, azt viszont egyértelműen tudjuk, hogy a vallás igen fontos részévé lett a mindennapjainak.

Megtérését követően adventista felnőtt keresztségben részesült Barcelonában.[15] Adventista lelkésszé szentelése hamarosan be is következett, lelki atyja Struve által, Spanyolországban. Egyházi karrierje gyorsan ívelt felfelé. 1937-től segédlelkész, majd rövidesen felszentelt lelkész lett a Hetednapi Adventista Egyházban, Barcelonában. Magyarországra való végleges hazatérésének nem ismertek a valós indokai, lehetséges, hogy a politikai- és vallási körülmények együttes hatása váltja ki Kubinyiban a végleges visszatelepülés gondolatát.

Magyarországra való visszaköltözése után 1942-től a Hetednapi Adventista Egyház vallásügyi titkára. Ez a megbízatás felelősségteljes feladatot jelentett Kubinyinak, mivel 1939 decembere és 1941 januárja között az adventista egyház működését a belügyminiszter betiltotta.[16]

Az újra indulás nehéz és politikailag feszült időszak közepette Kubinyi Zoltán tevékenységét figyelte a nemzetközi adventista vezetés. Budapesten az Élet és Egészség Könyvkiadó kolportőri[17] vezetést látta el. Majd 1943-tól lelkészi szolgálatot végez Budapesten.

A jeruzsálemi Jad Vasem „Világ Igaza" kitüntetést kapja meg Kubinyi Zoltán.[18]

A Bátorság Érdemrendje Kitüntetést is megkapta,[19] amelyet a Magyar Állam adományoz azoknak a hősöknek, akik személyes bátorsággal vittek véghez különleges tetteket.

Halála

1944. 06. 15-én hunyt el, Foksány (Focșani)[20] Románia, NKVD 176. szovjet átmeneti fogolytáborban, tífusz fertőzésben, földi maradványait a mai napig nem sikerült azonosítani, mivel tömegsírban nyugszik.

Életműve

Ahogyan fentebb szóltunk róla, Kubinyi Zoltán Spanyolországban csatlakozott a Hetednapi Adventista Egyházhoz, majd 1941-es hazatérését követően azonnal felvette a kapcsolatot a magyarországi adventista egyházzal. Michnay László, az akkori országos elnök meghívta őt a lelkészi szolgálatra. 1942-től vallásügyi titkári szolgálatot végez a Magyar Unió Elnökségében és jó munkatársi kapcsolatba kerül Michnay László[21] adventista elnökkel, később Pechtol Jánossal és Michnay-val közösen felkeresték Raoul Wallenberg[22] svéd diplomatát, akivel közösen 26 deportálásra váró zsidónak szereztek védlevelet. 1944-ben nem kerülhette el a katonai behívást és alhadnagyi fokozatban a 108/52. számú munkaszolgálatos szakasznál teljesített parancsnoki szolgálatot a mai Ukrajna térségében. Mindig humánusan bánt a zsidó beosztottaival, emberségéről legendák maradtak fent.

Köztudott volt, hogy soha nem hordott fegyvert a pisztolytartó táskájában. Kubinyi több jellemtulajdonságában különbözött a többi tiszttől, akik a háborúban kegyetlenekké váltak. Az ő parancsnoksága alatt is sokat kellett dolgozniuk a rábízott 150–200 zsidó munkaszolgálatosnak a fakivágás során, az erdőben,[23] de Kubinyi emberséges, szíves és tisztelettudó volt, megvédte a hozzá beosztott embereket a német katonákkal szemben.

A zsidó újév alkalmával 1944-ben, dolgozniuk kellett a munkaszolgálatosoknak, amikor minden zsidó egész nap böjtölt, ekkor Kubinyi sem vett magához ételt a beosztottaival együtt, aznap estére pedig dupla adag élelmet kaptak az emberek. Isaac Guttman – nemzetközi hírűvé vált rabbi és talmudista szintén ott volt a táborban – igen gyenge fizikummal. Kubinyi „kinevezte" a tábor rabbijává, felmentette a közvetlen munkavégzés alól. Szombati és vasárnapi napokon Guttman rabbi a Tórából beszélhetett. Mint katonai elöljáró, a szombati napokon megtiltotta a dohányzást a táborban levők számára. Kubinyi parancsnok

csizmáját és katonai egyenruháját sokszor javították, tisztították, azonban péntekre mindig visszakérte, hogy szombaton még véletlenül se dolgozzanak rajta a zsidó beosztottak.

Parancsot kapott, hogy Németországba vezesse a tábor lakóit. De a nyílt parancs ellenére szabotált és Magyarországra hozta a szakaszát, a megmaradt körülbelül 150 halálra ítélt zsidóval. A németek felfedezték őket és Kassa[24] irányába vezették az embereket, erős fegyveres kísérettel. Kubinyi végig az embereivel maradt, azt mondta nekik: „ne féljenek!", nem fogunk Németországba menni.[25]

Az egyik éjszaka, amikor a fegyveres őrök leittasodtak, felkeltette az alvó zsidókat és így szólt: „gyertek gyorsan és halkan, el kell tűnnünk innen".[26]

Kubinyi a koncentrációs tábor iránya helyett visszafordította az embereit a hazájuk, Magyarország felé. Balassagyarmatra[27] érkeztek meg, ahol a frontvonal volt és erős ágyúdörgés hallatszott minden felől. A bombázás és puskaropogás sűrűjében igazi vezetőként állt helyt, ekkor is megmentve a rábízottakat.

Kubinyi a város biztonságos pincéiben helyezte el az embereket. Hajnalra az orosz katonák elfoglalták a várost és nagy csendesség lett. A sárga csillagos zsidó gulág tagjait felismerték az orosz katonák, csakúgy, mint a magyar katonai ruhában lévő Kubinyi Zoltánt is. Hiába kérlelték az emberei őt, hogy öltözzön át civil ruhába, ő azt mondta: „nem tettem semmi olyat, amit szégyellenem kellene."[28]

Kubinyit Oroszországba vitték hadifogolyként, ahol 1944. 06. 15-én hunyt el tífusz fertőzésben, Foksány térségében, NKVD 176. szovjet átmeneti fogolytáborban.

Összegzés

Kubinyi Zoltán azt hagyta örökségül az utókornak, hogy van értelme evangéliumi világító szövétnekként élni, még a holokauszt sötét és borzalmas, embertelen világában is. Olyan adventista lelkipásztor volt Michnay Lászlóval együtt, akikkel igencsak híjával volt az akkori Európa. Előre mutatott, hogy a szenvedésekkel teli világban helye van az evangéliumi emberségnek és az erkölcsös jellemnek. Konferenciák és cserkészcsapatok[29] használják a Kubinyi nevet, mert tette és bátorsága kimagasló példa mindenki számára. Nem csupán a Jad Vasem Parkban található emlékfája hirdeti Kubinyi Zoltán kiemelkedő erkölcsi tetteit, hanem a Hetednapi Adventista Egyház magyarországi közössége szintén tisztelettel adózik néhai lelkésze előtt, ezért 2023. december 7-én, Budapesten a VI., Székely Bertalan utca 13. sz. alatti Központi Kápolnában táblát avattak a tiszteletére. Szolgálata megerősítette a keresztény világ közép-európai térségének a gyülekezeteit, mivel hídemberként szolgált a zsidóság és a kereszténység között. Hatása napjainkig kimutatható, úgy az egyházi vonalon, mint társadalmi vonatkozásban.

Kubinyi Zoltán olyan hős volt, aki nem tudhatta, hogy halálát követően hősként fognak megemlékezni róla. Azért vállalta, amit tett, mert számára az erkölcs, a hazaszeretet, a hit és Egyház, az emberség és tiszteletadás nála ugyanazt jelentette. Emléke legyen áldott! Hősök ott születnek, ahol a régi hősöket tisztelik és emlékeznek rájuk.

Jegyzetek

1 Bővebben lásd: Imre Tokics: Zoltan Andor Tivadar Kubinyi https://encyclopedia.adventist.org/article?id=9IE1&highlight=y

2 E tanulmányban az Andor és Tivadar keresztneveket a későbbiekben nem írjuk ki.

3 1870-ben született Debrecen városában, elhunyt 1925-ben.

4 1873-ban született Berkipusztán (Magyarország, Tárnok térsége).

5 1911–1915 között végezte.

6 Ravasz Árpád volt az igazgatója. Bővebben: Draskóczy István: Budapesti Református Gimnázium, a „Lónyay" 1909–1952. Kiadó: Budapesti Református Öregdiákok – Török Pál Egyesület – Lónya utcai Református Gimnáziumért Alapítvány, Budapest, 1993. 192–216 oldalon van a végzett diákok névsora.

7 1915–1916 között. Az első világháború 1914-es kitörése után a végzett hallgatók nagy valószínűséggel a frontra kerültek. Az apródiskola szellemisége kereszténységre épült, kötelező volt az istentiszteleteken és imádságokon való rendszeres megjelenés. Bővebben: https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/2vhSzakkonyv-magyarok-a-ii-vilaghaboruban-2/armis-et-litteris-a-pecsi-m-kir-zrinyi-miklos-honved-gyalogsagi-hadaprodiskola-tortenetebol-18981944-B58A/a-pecsi-magyar-kiralyi-honved-hadaprodiskola-B635/. (Megtekintve: 2024. 01. 22.)

8 1916. és 1918. között tanult Nagyváradon, azonban váratlanul 1918-ban bezárt az intézmény. Bővebben: Dr. Martinkó József: A nagyváradi Magyar Királyi Honvéd Hadapródiskola: Hadtudományi Szemle, 2015. VIII. évfolyam 1. száma.

9 A harmadéves ludovikai hallgatókat akadémikus alhadnaggyá léptették elő, valószínűleg Kubinyi Zoltánt is érintette a katonai döntés. A háttérben meghúzódott, hogy a Trianoni döntésre készült a hadsereg. Bővebben: Nemzeti Közszolgálati Egyetem: https://ludovika-campus.uni-nke.hu/ludovikas-emlekeink/tradiciok/a-ludovika-akademia-rovid-tortenete (Megtekintve: 2024. 01. 22.)

10 Budapest, VI. kerület, Székely Bertalan utca 13. szám.

11 1943. január 17-én.

12 Pöstyéni Sarolta Borbála 1905. május 2-án született és 1988. július 14-én hunyt el.

13 Kubinyi Attiláról semmilyen adatokkal nem rendelkezünk.

14 Kubinyi Márton Gábor 1943. november 20-án született Budapesten, elhunyt 2012. október 27.

15 1937. június 30-án.

16 Keresztes-Fischer Ferenc Magyarország belügyminisztere volt 1931–1935 között, továbbá 1938–44 között.

17 Kolportőr: olyan ember, aki irodalmi, vagy művészeti termékekkel házal. Bővebben: https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-pallas-nagy-lexikona-2/k-E039/kolportor-F513/ (Megtekintve: 2024. 01. 22.)

18 1993. január 24-én.

19 1995. május 7-én.

20 https://hu.wikipedia.org/wiki/Foks%C3%A1ny

21 Michnay László elsőként kapta meg Magyarországon a faültetés jogát a Világ Igaza kitüntettjei között a jeruzsálemi Jad Vasem Parkban.

22 https://hu.wikipedia.org/wiki/Raoul_Wallenberg

23 A brjanszki erdőségben a fakitermelés során partizánokkal találkoztak a munkások, akik arra biztatták a zsidókat, hogy fegyverezzék le az őröket és szedjék el fegyvereiket és csatlakozzanak a felkelőkhöz. Még Kubinyi parancsnoksága előtti hetekben mintegy 40–50 munkás szökött el a partizánokhoz. Egy ilyen cselekedet többnyire megtizedelést jelentette a többiek számára. Kubinyi megérkezését követően nem használta a megtizedelés katonai módszerét. Bővebben: Fuchs Márta: *Egy megmentés öröksége: a túlélő leányának tiszteletadása.* Kiadja, Bogdán József, (h. n.) 2019, 18–22.

24 A mai Szlovákiai Košice

25 Bővebben lásd: Fuchs: i. m. 24.

26 Fuchs Márta: i. m. 24–26.

27 Akkori határváros Balassagyarmat volt.

28 Fuchs: i. m. 27–30.

29 112. Kubinyi Zoltán cserkészcsapat. Lásd: https://www.facebook.com/cserkeszekhmv/?locale=hu_HU

Három énekelt Miatyánk

Három magyar parafrázisa (káté-ének) maradt a mi Urunk Jézus Krisztus tanította imádságnak. A két korábbi Luther nyomán született. Az első: Mi Atyánk, ki vagy mennyekben Te fiaid szűkségünkben, megjelent 1566 óta (először Váradon). Ma már nincs benne énekeskönyvünkben. A második hosszabb, magyarázatos, külföldön jelent meg, a magyar Biblia függelékeként: Mennybéli felséges Isten (Amsterdam 1686). Szenci Molnár munkásságához fűződik a rövid változat, Miatyánk, ó, kegyes Isten (Hanau 1608). Volt egy negyedik, nem gyökeresedett meg: Könyörögjünk hittel rímtelen, szapphói strófákban gyöngén megverselt változat (Komjáti, 1574).

In the Hungarian Reformed Hymnal is contained three versions of this catechismal song, taught by our Lord Jesus Christ. A Hungarian version of the protestant paraphrase by Luther' Vater unser im Himmelreich, first appeared in 1566. A longer version of the same was appended to the Bible since 1686. Another even shorter version had been published in 1574, but dropped out from reformed Hymnals soon. The still used shortest version is only three strophes, composed by Szenci Molnár in 1608, to the melody of the 117th Genevan Psalter, Laudate Dominum omnes gentes (1562).

In the appendix of the editions of the protestant Bible, between 1590 and 1804, the oldest versions appeared since 1612, and also the short version by Szenci Molnár. Today in the Lutheran Hymnal a new translation of 1911 replaced the 1566 version, this is not used by the Hungarian Reformed Church.

1. Rövid parafrázis

Legrövidebb a három énekelt *Miatyánk* közül, amelyek jellemzőit taglaljuk, a *Miatyánk, ó, kegyes Isten.* Megtekintjük utána a hozzá képest terjedelmes *Mennybéli felséges Isten* parafrázist, majd folytatjuk ennek Tótfalusi Kis Miklós-féle első közlésével, kitérünk négy másik reformáció korabeli megverselésre, végül a valóban Luther-félének tulajdonított 16. századi változatot látjuk, *Mi Atyánk, ki vagy mennyekben Te fiaid szűkségünkben.* Ezzel párhuzamosan tanulmányozhatjuk ugyanennek 20. századi megoldását.[1]

Megférnek egymás mellett régi protestáns énekeskönyveinkben egyazon ének változatai, kettő vagy több. Van erre példa újabb énekeskönyvekben is. Egymásról mit sem tudó szerzők vagy fordítók egyazon tárgyú éneket írtak, vagy fordítottak. Liturgikus szükséglet is lehetett az ok, vagy a prédikátor igyekezete, tekintélye. Sokszor hiányoznak a szerzői adatok, esetleg hibásak az énekeskönyv későbbi változataiban. Az ismert legkorábbi nyomtatásban való megjelenés szerint szoktuk rendezni az énekeket, ha tudjuk, ez nem mindenkor azonos keletkezésük időrendjével.

Protestánsok a liturgiában a *Miatyánk* hosszabb bibliai alakját használják Jézusnak a hegyi beszédben elhangzott tanítása szerint (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4); ennek vannak különféle magyarításai a Müncheni kódextől kezdve (1466, Tardos, Moldava), valamilyen egységes (és országos) hitelesítés, szabályozás érvényesítése nélkül. Ennek a hatása ma is érvényesül, bibliafordítások sem kivételek alkalmazásában, kezdve a megszólításon: *Miatyánk, ki vagy a mennyekben,* vagy pedig *Miatyánk, aki a mennyekben vagy.*

Egység jegyében és egyetemes igénnyel készült 1996-ban a magyar református énekeskönyv Erdélyben, mégis vannak benne egymás mellett azonos tárgyú, de eltérő megoldású énekek, helyenként nem is két, hanem három változat. Köztük két énekelt *Miatyánk.*

Az itt áttekintett három magyarítás versszövegét bárki megtalálja, ha nem ismerné, a ma használatos és alább megnevezett gyülekezeti énekeskönyvekben. A mára elfeledett változatokból néhány szemelvényt idéznünk kell a történeti háttér miatt, és azért is, hogy a jövőbeli megoldásokra ráirányítsuk a figyelmet.

* * *

Rövid ének a *Miatyánk, ó, kegyes Isten.* Felirata: *Az Úrnak Imádsága. Matth. 6. Luc. 11.* Bővítményt nem fűz a kérésekhez. Dallamutalása a 117. genfi zsoltár. Megjelent a Szenci Molnár-féle Károlyi Bibliában, Hanau 1608[2] majd Oppenheim 1612.[3] Ez a rövid parafrázis része később a zsoltárkönyv állandósult függelékének.[4] 1804-ig együtt nyomtatták a Bibliával és egybekötötték Szenci Molnár zsoltárait, velük ezt a parafrázist.

Eme *káté*-éneknek nem nevezte meg semmiféle forrását Szenci Molnár Albert, mint ahogy a függelék többi énekének sem. Háromstrófás. Szívesen mondanánk saját költésének, szokás is, sajnos, nincs erre igazoló és egykorú adatunk. Éppen úgy, mint a folytatólag ugyanazon a lapon megjelent keresztelési énekre: Úr Isten, kérünk tégedet, Keresztelj és moss meg minket. Valóban írhatta maga belső indíttatására, korabeli mintára, fordíthatta németből, átvehette kéziratból. Nem teljesen lehetetlen, hogy már azelőtt ismerte, mielőtt külföldi tanulmányútra indult. Jó lenne tudnunk, hogy kik voltak, ha nem csak ő maga, akik 1600 táján éneket írtak vagy fordítottak genfi zsoltárok dallamára. Alább szembesülünk azzal, hogy egy genfi zsoltárdallamot Huszár Gál már 1574-ben megjelentetett, méghozzá genfi dallamra szerzett ének fölött. Nem mondhatjuk ezért, hogy csak a 17. században ismerték meg prédikátoraink Kálvin városának zsoltárkönyvét, és azt sem, hogy Szenci Molnár írt elsőként éneket zsoltárdallamra. Külön tanulmányt érdemelne a zsoltárfüggelék stílusjegyeinek vizsgálata, ez nyolc ének, mert bár a szakirodalmi vélekedés az, hogy az egész egyöntetű és

Szenci Molnárra vall, de azért gyaníthatunk verselési és stílusbeli eltéréseket; ezek talán mégis abból erednek, hogy ezeket az énekeket nem kivétel nélkül, legfeljebb nagyobb részben tulajdoníthatjuk Szenci Molnárnak.

Rövidsége mellett vannak az éneknek korjellemzői. Szenci Molnár idején sokszor másként, más alakban formálták a mondatot és használták a szavakat. Így van ez ebben a ma ismert változattól eltérő sorban: *de szabadíts gonosz ellen*. Nem egyszerűen a *gonosztól*. Értelme az, hogy akkor, mikor ránk tört a gonosz, ellenünk támad, ellenségünk, ellene kérjük a szabadítást. A befejező sor: *Most és örökké úgy légyen*, magyarázza a már elhangzott ámen lezárást. Gyakori megoldás ez a kéziratos istentiszteleti segédletekben, a graduálokban is, *U. L.* alakban. Mind a kántorok, mind az énekes diákok tudták, hogyan kell ezt énekelni.

1948-as református énekeskönyvünkben[5] a Heidelbergi Káté 116–129. kérdéseihez vannak rendelve *Az imádkozásról* szóló énekek. E csoportban az utolsó a Szenci Molnár közölte rövid *Miatyánk* a 474–484. számúak között. Szerző nem, az első megjelenés helye és ideje olvasható utána.

Nem volt benne a Benedek-féle énekeskönyvben (1806)[6] ez az ének. Miért maradt el? Vagy inkább miért csak 1948-ban jelent meg újra a 18. század óta? Mondhatjuk, 1804-ig ott volt a Károlyi Bibliában, a genfi zsoltárok után, ismerhették. Néhány énekeskönyvben is megjelent.

Találgatnunk kell, nem kizárólag a lelkészeink között elterjedt racionalista hatások miatt. Volt olyan irányzat, amely szerint a puritánokról pozitívan illett vélekedni, mert szembefordultak a maradisággal. Irányzatuk sok tekintetben pozitív, szertartástörténetileg kevésbé. Énekünk abba a kategóriába tartozik, amelyet túlzó puritánok helytelenítettek, azzal magyarázva, hogy csak azt szabad énekelnünk, amit a Szentlélek tett énekké. Tehát kizárólag a zsoltárokat. A genfi zsoltárokat. Nem diadalmaskodott ez a nézet, nem is mondták ki, hogy a Szenci Molnár közölte kantikumok sem énekelhetők református templomban. Változott a szertartási felfogás és az istentiszteleti gyakorlat, aligha szólt református templomokban 1800 tájától például Mária éneke (*Magnificat,* Lk 1,46–55), Anna hálaéneke (*Exultavit cor meum,* 1Sám 2,1–10), vagy a Habakuk zsoltára (Hab 3,2-19). Hallgattak arról a Kálvinnál kálvinistábbak, hogy a genfi zsoltárok függelékében, a reformátor idejétől megvolt a megverselt Tízparancsolat (*Decem praecepta Dei*, 2Móz 20,1–17 5Móz 5,4–21), valamint Simeon éneke (*Nunc dimittis,* Lk 2,29–32). Nem mindig jelölték, magától értetődött az is, hogy a szertartáson elhangzott a *Miatyánk*, nem is csak egyszer, hanem valamennyi imádság után, konklúzióként. Ezt is helytelenítették a túlzó puritánok, mert úgy vélték, a jézusi tanítás nem jelenti, hogy mondjuk el ismét és ismét, hanem hogy milyen módon imádkozzunk. Tehát elhagyható a *Miatyánk.*[7]

Liturgiátlanító puritánjaink mellett korunkbeli hozzáállás sem kedvez az imádság énekelt változatának. A mai élet és a mai ember igényeire tekintettel van olyan elvárás, hogy az istentisztelet menetében ne duplikáljunk. Mégis gyakori, hogyha a lelkész zsoltárt magyaráz, ugyanazt választja éneklésre, amit textusként felolvas. Ellentmondásos ez az öntudatlan szertartási döntés azért is, mert mintegy elutasítja, hogy egyenlő értékű az énekelt változat és az olvasott vagy felmondott. Nem elég énekelni. Javasolták is a rendtartást alkotók, hogy az éneket bejelentő lelkész mondja el legalább az ének kezdetét, egystrófásnak teljes szövegét. További ellentmondás, hogy készség mutatkozik helyenként átértelmezésekre az úgynevezett maguk módján vallásosak részéről. A Biblia tartalmával szabadon bánnak, nem szólva az elhárított hitvallásos kötöttségekről. Mindezek a hatások érvényesülnek az elvárásokban, énekek elterjedésében vagy elfeledésében és szertartási használatában. Ezért kell most is több mindent megkérdőjeleznünk.

Vajon ezt a rövid éneket miért nem eredetileg megnevezett dallamával énekeljük, ha valaha is énekeljük? És miért kell elhallgatni az eredeti dallamát? Akár Szenci Molnár Albert írta, akár más, a legrövidebb, a 117. genfi zsoltár, *Az Urat minden nemzetek Dicsérjétek minden népek*, versmértékében született és erre a dallamra utalással jelent meg 1608-ban és 1612-ben. Miért az azonos versmértékű *Mennybéli felséges Isten* dallamára utalással jelent meg 1948-ban? Persze, utána következett a dallamától megfosztott rövid *Miatyánk*, így egyszerű az ad notam. Hallgat 1948 óta a szakirodalom, nem okolta meg a váltást Csomasz Tóth Kálmán sem 1950-ben,[8] sem később. Megírja a 117. zsoltárról, hogy erre a dallamra van szabva a 127. zsoltár is, de itt is hallgat arról, hogy szintén ez a megverselt *Miatyánk* dallama. Pedig a hosszú (Luther hatására keletkezett) parafrázisnak, erről még lesz szó, kiigazította az 1939-ból átvett téves forrását (1971-ben).[9] Ezzel helyettesíti a dallamváltás megokolását, a *Mennybéli felséges Istenről* szólva: „Ugyancsak erre a dallamra énekelhetjük a 484. éneket, mely a Miatyánkot igen tömören, mindössze három versszakban foglalja rímes sorokba. Valószínű, hogy Szenci Molnár Albert írta". *Délvidék* énekeskönyve (1939)[10] volt a serkentő minta, nincs benne a Szenci Molnár közölte rövid *Miatyánk*, de benne van a *Mennybéli felséges Isten* és a Luther-féle *Mi Atyánk, ki vagy mennyekben Te fiaid szűkségünkben,* befejezésül ennek látjuk párhuzamosan mind a két teljes alakját.

Új énekeskönyvünk (RÉ21)[11] 333. éneke sem eredeti dallamával, nem a 117. genfi zsoltár kottájával közli ezt a rövid *Miatyánkot* a megkurtított *Mennybéli felséges Isten* után. Előnyben részesíti az 1948-as megoldást, csupán megjegyzi, hogy zsoltárdallamra is énekelhető.

Legalább énekes, zenés áhítaton helye volna az énekelt *Miatyánknak.* Olyan gyülekezetekben is, ahol még mindig idegenkednek attól, hogy prózai felolvasás, felmondás helyett énekelt alakban hangozzék el.

Él még ma is három énekelt változata a *Miatyánknak.* Öntudatos használatukat célozza ez a mostani áttekintés. Csupán néhány szemelvényre és említésre terjed a bővebb háttér felelevenítése. Több 16. századi *Miatyánk-éneknek* nem volt olyan máig ható pályafutása, mint az itt tárgyalt háromnak, pedig hol három, hol négy változat is sorakozott egymás után, a *Mennybéli felséges Isten* eleinte nem tartozott közéjük. Bővebb elemzésre méltó ez a liturgiatörténeti tény, és mindegyik változat, most itt emlegetjük őket, szemelvényt is választunk, de az új énekeskönyvünkhöz alkalmazkodva csak ezt a hármat tekintjük át.

2. Luther nyomán?

Mennybéli felséges Isten kezdetű énekünket nem azonosíthatjuk Luther *Vater unser im Himmelreich* (bővített) fordítása-

ként, sőt, parafrázisaként is csak óvakodva. Luther 1538-ban megverselte a *Miatyánkot,* hamar megjelent Valentin Schumann nyomdász és kiadó énekeskönyvében (Leipzig, 1539). Hét strófát írt, a kérések szerint. Lehetséges nagyon is, hogy a magyar ének születésére hatott az eredeti ének mellett a *Kleiner Katechismus* és többféle magyarázat, meditáció, Huszár Gál korától kezdve. Dallamot nem kellett hozzá keresni, és ha a magyar versszerző zeneértő volt, talán zenei feldolgozások is hatottak rá, ezek szép számmal készültek a magyar ének keletkezése előtt már csaknem egy évszázada, Orlando di Lasso késő reneszánsz korabeli flamand zeneszerzőtől fogva.

Mennyit közöltek az énekből később? Tudniillik ez a magyar változat a Luther énekének több mint kétszerese, mert minden egyes kérést értelmez és kommentál, ezt jelenti a Tótfalusi által fogalmazott feliratban az, hogy *magyaráztatva.* Nem volna könnyű dolga annak, aki röviden és tömören újrakölteni próbálná hét strófában.

Az ének tartalma igazából annak tárul föl, aki utána keres, hogy mennyi sok bibliai utalást sejthetünk sorok és strófák mögött. Lássunk erre egy példát, amely új énekeskönyvünkben már nincs meg (eredetileg az 5. strófa), egyetlen összetett mondat, énekelni jó.

Gondolatunk és beszédünk,
Sőt, a mi egész életünk
Úgy folyjon és tündököljék,
Hogy mindenek megismerjék,
Hogy te vagy, szent Isten, Atyánk
Fiaidnak te vagy példánk.

Átvette Csomasz Tóth Kálmán Délvidék énekeskönyvéből a megjelenés adatát, azzal, hogy „egyházunkban egyeduralomra jutott, a *Lutherétől* teljesen független bő, sőt kissé terjengős Miatyánk-parafrázis" (1950). Azóta tudjuk, hogy több, hasonlóan bő parafrázis született a 16. században, jóval Szenci Molnár előtt. Csupán ez maradt meg máig használatban és az énekeskönyvben. Elavult az 1939-es adat, ismételte az 1948-as énekeskönyv: *Ismeretlen szerzőtől, Komáromi Csipkés György bibliája függelékéből, 1685.*

Gyakran írják, Csomasz Tóth is, hogy Komáromi Csipkés György elkobzott bibliafordítása 1718-ban jelent meg. A nyomdai szerződés és a nyomtatást felügyelő magyar nyomdász feljegyzésében és 18. századi vélekedésekben kétségtelen, hogy megtörtént a nyomtatás 1717-ben, az újabb bibliográfiai nyilvántartásban már ez olvasható, a következő évre a bekötés és a Leidenből hazaszállítás maradt. Közömbös, hogy egy évvel előbb vagy később nyomtatták a *Miatyánk-éneket.* Az ellenben nem közömbös, hogy hol nyomtatták. Az sem, ha a Komáromi Csipkés kiadásának valós megjelenését tekintjük, akkor lehet, hogy énekünk nem 17. századi? Tótfalusi kiadását még nem ismerte Csomasz Tóth Kálmán, sem Huszár Gál énekeskönyvét, nem mindent helyesbített.

Valóban megjelent a Biblia megnevezett kiadásában is az ének a genfi zsoltárok 103-104. lapján, de a fordítást évtizedekkel később nyomtatták, mint amikor Komáromi Csipkés kézirata elkészült, és kiadását jóváhagyták. Csak újabban tisztázódott az ének megjelenésének éve és helye.[12] Ez az Amszterdamban nyomtatott zsoltárkiadás, erre még visszatérünk. Mutatja az ének terjedését, hogy van 17. századi másolata, nyomtatásban megjelenése után hamar.

Most előbb lássuk, hogy néhány énekeskönyvben mikor jelent meg a teljes ének, mikor csak kurtítása.

Mind a tizennyolc strófa megvan: Benedek-féle énekeskönyv (1806), megjelent majdnem 1920-ig. Ilyen még a Hodosy-féle Amerikában (1918),[13] ritmikus dallammal; szintén Amerikában a Kalassay-Nánássy-féle (1918);[14] az Árokháty-féle (1939), ennek mai utóda (1971),[15] ebben ekkor is javítatlan a már idézett forrásjelölés.

Tizenhárom strófa van a következő énekeskönyvekben: Baltazár-féle (1921);[16] Amerikában a lelkészegyesületé (1960);[17] itthon Várad (1970-től), és később (még 2001-ben is).

Tizennégy strófára rövidíti a Csiha-féle énekeskönyv (1996),[18] és későbbi lenyomatai (2000, 2008, stb.) Forrásjelölése: *XVI. századi német ének nyomán a Mt 6,9–13 alapján*.

Radikális kihagyással közölte az éneket új református énekeskönyvünk (RÉ21), csupán tíz strófára redukálta, voltaképpen törölte a teljes *magyaráztatást*. Módosította a forrás megnevezését: *M. Luther alapján, Amsterdam 1685.* A helyes évszám, az alább megnevezett fél zsoltár első megjelenése, 1686.

Énekelni szerető közösségeknek érdemes elvállalniuk egy próbatételt. Azonos versmértéke miatt a dallamot ellenkezőjére cserélhetik. Néha elénekelhetnek a 117. genfi zsoltár dallamára legalább néhány kérést, ha nem is mind a tizennyolc verset. Ez nem mai és elkésett ötlet. A zsoltárok korábbi ismertségére mutat, hogy a 17. században javasolták:[19] *A CXVII. Soltár Nótájára is el-mondhatni.*

3. Tótfalusi közlése

Tótfalusi Kis Miklósnak, világhírű nyomdászunknak, betűmetszőnknek és kiadónknak köszönjük a *Mennybéli felséges Isten* csatolását a Szenci Molnár Albert genfi zsoltárainak *függelékéhez*. Az Aranyas Bibliához (1685) nyomtatott zsoltárkönyv címlapján az évszám 1686, de ebben még nincs benne ez az ének. Megjelent ugyancsak 1686-ban a magában, tehát nem énekeskönyvvel együtt nyomtatott zsoltárkönyv, az énekeskönyvek szokásos méretéhez képest (12°) feleakkora volt.[20] *Fél zsoltár* a neve, 24° formátuma miatt. Volt még ennél is kisebb alakú kiadás, 18°, ezt említették *kis zsoltár* néven. A fél zsoltár 356–359. lapján látható énekünk és dallama, Tótfalusi maga metszette hangjegyekkel.[21] Hasonmása megjelent, példányai elérhetők. Kíséreljük meg felirata részleteinek fejtegetését.

Ismert és elterjedt lehetett ez az ének a 17. század végén, legalább Erdélyben. Erre mutathat a tájékoztató felirat a dallam fölött: *Ezekhez adatik mostan az Úri imádság magyaráztatva, Azon nótára, mellyen belgául énekeltetik.* Mit jelenthet ez? Azt-e, hogy Németalföldön az itthonitól eltérő dallamra énekelték az ennek megfelelő éneket? Énekelhettek Hollandiában is megverselt *Miatyánkot,* mint Erdélyben, de itthon más dallam (dallamváltozat) is lehetett szokásos. Fogalmazhatjuk másként. Hazánkban nem az 1539-es lipcsei dallamra énekelték. Jó tudnunk, hogy a *belga* jelző nem Belgiumot jelentett akkor, hanem Németalföldet, a mai Hollandiát, tehát esetleg található olyan holland nyelvű *Miatyánk-parafrázis* a 17. században, amely a magyar énekhez hasonlóan kifejti a kéréseket. Eddig nem volt felderítésére vállalkozó kutató. Értelmezi a *magyaráztatás* minősítést

a *Mennybéli felséges Isten* módszere, a *Miatyánkot* kérdésről-kérdésre magyarázó és értelmező bővítése. Szinte verses prédikáció vázlata. Óvakodva vélhetjük, hogy más dallammal ugyan, de ez a *magyaráztatás* valóban ismert volt hazánkban, mert ugyan honnan vette volna a már hat éve Amszterdamban betűmetszéssel foglalkozó nyomdász hirtelenében? Akkor készült volna a magyarítás? Vagy akkor találta valamilyen forrásban? A Biblia nyomtatásának előkészítésén munkálkodó valamelyik peregrinus birtokában is meglehetett ez az ének (Csécsi János illetve Kaposi Juhász Sámuel), vagy maga Tótfalusi vitte ki másolatát. Támogatja ezt a latolgatást, hogy az énekeskönyv végén található imádságokat sem maga Tótfalusi Kis Miklós szerezte, hagyományosan ilyeneket használtak istentiszteleten, és terjesztettek kézírásban. Utal rá Szenci Molnár két általa közölt imádságnál, hogy a debreceni eklézsiáé, debreceni diák korától ismerhette. Rektor volt külföldi útja előtt Tótfalusi, nem volt zenei analfabéta. Általában a végzős diákok liturgikus segédletek másolásával is készültek rektori hivataluk elfoglalására, illetve ennek végeztével a lelkésszé szentelés szertartását megelőző vizsgálatra.

Ez a *káté-ének* tehát 1686 előtti. Vagy még korábbi, azaz Tótfalusi külföldre indulásánál előbb született meg és terjedt el magyarul, azaz 1680 előtt. Több, hasonlóan hosszú változat miatt, amelyek ad notam megjelölést nem tartalmaznak, szintén vélhetjük, nem mindenütt csak a ma elfogadott dallamra énekelték korábban.

Végül lássuk a valóban Luther-félének tekintett változatot.

4. Luther éneke magyarul

Szenci Molnár hosszabb *Miatyánkot* is választott. 1607-ben még nem közölte a *Mi Atyánk, ki vagy mennyekben Te fiaid szűkségünkben* kezdetű parafrázist,[22] de egy évvel, majd öt évvel később, a Károlyi Biblia kiadásához nyomtatott énekeskönyvi tömörítvényben igen (Hanau 1608, Oppenheim 1612). Előbb, Kálvint követve, csupáncsak a verses *Tízparancsolatot* és a *Simeon* énekét csatolta a zsoltárokhoz. Tótfalusi kiadásától kezdve már hét énekből állt e csatolmány, a Mennybéli felséges Isten kivételével genfi zsoltár dallamára. Közöttük három kantikum is van. Tudjuk néhány évtizede, hogy a Luther *Miatyánk-énekének* ez a magyar változata Szenci Molnár kiadásánál jóval korábban keletkezett, Huszár Gál már közölte 1560-ban, de azt ma sem tudjuk, honnan válogatta Szenci Molnár. Kilenc strófa. Szerzőjéről és keletkezéséről éppen úgy hiányzik minden adatunk, mint a *Miatyánk, ó, kegyes Isten* esetében.

1608-ban, és 1612-ben a zsoltárok később állandó függelékének rendje sem volt kiforrott. Például ekkor még az ünnepi és egyéb énekek közé sorolva jelent meg Mária és Anna éneke.

Stílusjegyek tekintetében azonnal szemet szúr a Lutherét követő egyik 16. századi magyar *Miatyánk-változat*ának rímszerkezete. Alább olvassuk teljes szövegét. Egyáltalán nem használ párosrímet a magyar verselő, strófánként a hat sort egyazon rímmel zárja, hatsarkú. Kétszer két-két strófa ismétli ugyanazt a rímet. Ez nem Szenci Molnár Albert költészetére jellemző. Csak ennyit tekintve is megformálódhatott olyan vélemény, hogy az ének bizonyosan valaki más korábbi költése. Valóban így van, nem csak egy *Miatyánk*-változat jelent meg Huszár Gálnál, 1566-ban Váradon, és 1569-ben Debrecenben sem. Döcögősebb helyenként a megverselése a *Miatyánk, ki vagy mennyégben, Kik vagyunk esméretedben* kezdetű éneknek.[23] Közölte 1560-ban Huszár Gál, a *Mennybéli felséges Isten* dallamával, az első dallamsort ismételve (hétsorosan). 1566-ban Váradon is megjelent, dallam és ad notam utalás nélkül, ugyanígy 1569-ben Debrecenben. Ennél jobbat ismert vagy választott Szenci Molnár. Lássunk egy strófát a kilencből.

Már jöjjön te szent országod,
Lakozzék bennünk mondásod,
Az az te hatalmasságod,
Mert a gonosz ördög mérge
Mindnyájan kétségbe vinne,
Megtörd bennünk az haragot,
És adjad te szent országod.

Korábban nem volt válaszunk arra, hogyan énekelhették ezt a változatot? Tudniillik hatsoros strófákból áll a *Mennybéli felséges Isten*, ez a változat pedig hétsoros. Erre is Huszár Gálnál van a megoldás. 1560-ban két olyan változatot is közöl, amelynek hétsoros a dallama, mert ismétlődik az első dallamsor. Volt-e ennek külföldi mintája? Nem tudhatjuk.

A másik típus a *Sapphicum carmen nótájára, avagy másra* született, ez a *Mi kegyes Atyánk, kit vallunk hitünkben*,[24] helyi szokás szerint cserélgethették az ilyen strófaszerkezetű énekek alkalmas vagy kedvelt dallamát. Ebből az énekből is lássunk szemelvényt.

Ne legyen bennünk ördögnek országa,
Ne bírjon minket a bűnnek sokasága,
Szálljon mü közénk hitnek igazsága,
Megtisztulása.

Református istentiszteleten sokban nem követjük Szenci Molnárt. Ma ismeretlen ez az ének is. Benne volt az 1800 előtt nyomtatott fél- és kis zsoltárokban. Kihagyták a református énekeskönyvek később, az 1806-os, az 1948-as, az 1996-os és a 2021-es. Bólya József is mellőzi (2003).[25] Közöl két genfi dallamra született verses *Tízparancsolatot*, a Marot-félét, *Emeld föl szíved, füled nyisd meg*, és a *Meghagytad nékünk, Úr Isten* kezdetűt. A Luther-féle *Miatyánkot* nem, mert nem is genfi dallamra született.

Pillantsunk még körül a *Decalogus* változatok között is dallam és terjedelem miatt. Nevezetes az Ó, Izráel, szerető népem, mert 1574-ben fölötte megjelent a 140. genfi zsoltár dallama a Komjáti graduál 111. levelén.[26] Nem tudjuk, milyen forrásból és mennyire, de nálunk sem lehettek ismeretlenek a Pfalz (Palatinatus) szertartásain már használatos, és onnan elterjedt genfi dallamok. Szenci Molnár Újfalvi Imre hatására valamennyi zsoltárt megverselte, mert nem a teljes zsoltárkönyvet ölelték fel a reformáció korabeli zsoltárparafrázisok sem. Ráadásul nem is mindig a teljes zsoltárt foglalták magyar versekbe, inkább csak valamelyik szeletét, és koruk gondjaira alkalmazással oldották meg az énekírást. Romantikus túlzás nélkül vállalhatjuk azt a következtetést, hogy ismertnek vélhetők a genfi zsoltárok a külföldi protestáns egyetemeken tanult prédikátorok körében, legalább szemelvényesen, egy-két évtizeddel a *Psalterium Ungaricum* előtt. Első sorban Felvidéken, mutatják az Eperjesi graduálban[27] megjelent többszólamú genfi zsoltárok.

Neheztelő megjegyzések ellenére terjedelme miatt sem példátlan a *Mennybéli felséges Isten*. 1560-ban helyette ismertünk három *Miatyánk-változatot*. Szapphicum dallamára énekelhető kettő, *Szükség megtudnunk idvességnek dolgát,* húsz strófa, és *Mi kegyes Atyánk, kit vallunk hitünkben* tíz strófa. Nem a Luther-féle terjedelmű. Aztán következik az 1539-es dallam olyan változata, amelynek első sora ismétlődik, mert egy sorral bővebb a strófaszerkezet (hétsoros, láttuk az imént). *Mi Atyánk, ki vagy mennyégben, Te fiaid szükségünkben.* Kilenc strófa terjedelmű. Ez valóban Lutherre mutat. Szenci Molnár talán csak dallamtalan forrást ismert, ezért dallamokat nem is közölt énekeskönyvekből válogatott tömörítvényében, és több éneknél ismétlődik az ad notam hiánya.

Teljesség kedvéért még egy szintén korai és az eddigiektől teljesen eltérő énekről is meg kell emlékeznünk. Ez a *Könyörögjünk hittel a könyörgéssel.* A Komjáti graduál közölte legelőbb (1574),[28] de aztán csupán Detrekő (1582)[29] és Bártfa (1593),[30] ezután végleg eltűnt. Rímtelen, háromsoros strófákban íródott. Ingadozó szótagszámán segítettek az egykori éneklők a virgulálás technikájával.

Legyen te akaratod,
Nem az mi akaratunk,
Sem a dihöss, álnok ördögé.

Mint mennyben az angyalok
Akaratodat teszik,
Adjad, földön mi is azt tegyük.

Minden-napi kenyerünket
És minden szükségünket,
Adjad nékünk ez mái napon.

A Luther-féle *Miatyánkhoz* Szenci Molnár szintén nem közölt dallamutalást vagy dallamot. Pedig Huszár Gál közölte az 1539-es dallamot. Tótfalusi Kis Miklós előtt évtizedekkel. Ez súlyos figyelmeztetés. Szenci Molnár közreadott a hazai protestáns istentiszteletbe már a 16. század közepe táján beleépült éneket, szó szerint azonosan, csupán néhány szóalak eltéréssel. Azt nem tudjuk, hogy Várad vagy Debrecen ismerte-e Huszár Gál énekeskönyvét, és azt sem, hogy vajon Szenci Molnár hozzájutott-e bármelyikhez, vagy forrása kéziratos terjedés volt.

Aztán a Luther-féle, azonközben mellőzött egyik *Miatyánk* hosszú szünet után ismét megjelent Délvidéken, az Árokháty-féle énekeskönyvben (1939), közvetlenül a *Mennybéli felséges Isten* után. De nem Szenci Molnártól átvételként. Akkor még nem bukkant föl Huszár Gál énekeskönyve, nem tudhatták, nem tudhattuk, hogy az éneket ő már közölte, az 1539-es dallammal. Azt azonban tudtuk már akkor is, hogy Debrecen 1569-ben megjelentette, dallam és dallamutalás nélkül. Délvidéken erről megfeledkeztek 1939-ben és 1971-ben. Nem is a 16. századi, vagy az egyező 17. századi közreadást vették át.

Megvan az ének változatlanul Délvidék énekeskönyvének ma is használatos kiadásában (1971). Forrásjelölése ennyi: *Luther Márton (1483–1546).* Hazai evangélikus testvéreink énekeskönyve (1982)[31] szintén közli, de szintén nem Szenci Molnár vagy Debrecen nyomán, hanem Zábrák Dénes új fordításában (1911).[32] Ennek szövegében előbb csak néhány szót, majd a 7–9. strófában átírt egész sorokat Rezessy László. Ezért nem egyezik mindenütt a szöveg az 1939-ben Délvidék énekeskönyvében megjelent változattal. Lássuk a kettőt egymás mellett, a 16. századi és a 20. századi változatot.

1612	**1911**
M*i Atyánk ki vagy mennyekben,*[33]	**M***i Atyánk, ki vagy mennyekben*
Te fiaid szűkségünkben,	*Hozzád sietünk lélekben,*
Hozzád kiáltunk ez testben,	*S miként magad parancsolád,*
Hisszük, meghallgatsz kértünkben,	*Imádkozunk mint egy család.*
Mert atyai kegyességben,	*Add, fohászunk ne az ajkon*
Vagy hatalmas Istenségben.	*De szívünk mélyén fakadjon.*
2 *Szenteltessék te szent neved,*	2. *Szenteltessék meg te neved!*
Az az, esmérjünk meg téged,	*Tanuljuk szent beszédedet*
Adj minékünk igaz hitet,	És míg a sír ránk nem borul,
Hitnek jelét, jó életet,	Éljünk, mint hívek, jámborul.
Bennünk lakozzék szent Lelked,	*Tévelygéstől óvd nyájadat,*
Tiszteltessék Istenséged.	*Hű pásztorunk te légy magad.*
3 Jöjjön hozzánk te országod,	3. Jöjjön el a te országod,
Kedves Evangéliomod,	*Terjeszd a fényt, igazságot,*
Idvezítő szent Krisztusod,	*Vezérünk Szentlelked legyen,*
Kiben örök bódogságod	*Hogy néped el ne tévedjen,*
Adjad te szent ajándékod,	*Törd meg a Sátán erejét,*
Ördögtől vedd el országod.	*Egyházadat te áldd, te védd.*
4 Légyen te szent akaratod,	4. *Te szent akaratod legyen*
Tarthassuk parancsolatod,	*E földön miként mennyekben.*
Mint mennyei szent udvarod,	*Ha szenvedünk türelmet adj,*
Teljesíti akaratod,	*Jó s balsorsban velünk maradj.*
Mi is tehessük mondásod,	Írtsd ki a rossz indulatot,
Elszenvedhessük ostorod.	*Mely megszegi akaratod.*

5 *Minden napi kenyerünket,* *Minden testi szükségünket,* *Hív szolgát, jó fejedelmet,* *Egyességet, békességet,* *Jó házas társot, bévséget,* *Adjad nékünk ma ezeket.*	5. *Add meg a mi kenyerünket,* *Tárházadból táplálj minket.* *Munkánk sikerrel koronázd,* *Távoztass tőlünk bajt s viszályt,* *Hogy csendes béke, szeretet* Örvendeztesse népedet.
6 *És bocsásd meg bűneinket,* *Mint ellenünk vétetteknek,* *Mi megbocsátjuk bűneket,*[34] *Ki erősítse hitünket,* És bátorítsa lelkünket, *Hogy te is elvödd bűnünket*.[35]	6. *És bocsásd meg bűneinket,* *Hogy ne terheljék lelkünket;* *Miként mi is megbocsátunk,* *Ha vétett felebarátunk.* *Szelídség és jóindulat* Így egyesíti nyájadat.
7 *Ne vígy minket kísértetbe,*[36] *Testnek, ördögnek tőrébe,* *Ez világ dihösségébe,* *Kétségbe, eretnekségbe,* *Hitetlenségnek bűnébe,* *Ne hagyj elveszni ezekbe*.	7. *Minket kísértetbe ne vígy;* *A Sátán gonosz és irigy,* *Tőrébe csal, de adj erőt,* *Hogy bátran visszaverjük őt.* *Fegyvert kezünkbe Lelked ád* *S nyerünk győzelmi koronát.*
8 *Szabadíts minket gonosztól,* Ördögnek csalárdságától, *Kárhozattól, hamisságtól,* *Drágaságtól, döghaláltól,* *Kórságtól, háborúságtól,* *Mind testi lelki gonosztól.*	8. *Gonosztól szabadíts, Atyánk,* *Nehéz napok virradtak ránk.* *Ha ránk borul a síri éj,* *Végső ínségünkben segélj.* *Testünknek boldog kimúlást,* *Lelkünknek adj mennyben lakást.*
9 *Mert te vagy hatalmas Isten,* *Uralkodó örök Isten,* *Kegyes és irgalmas Isten,* *Ki minket könyörgésünkben,* *Meghallgatál szükségünkben.* *Azért bízván mondjuk, Ámen.*	9. *Tied ma és mindenkoron* *Az ország és a hatalom,* *A mi jót* kérünk megadod, *Imádságunk meghallgatod.* *Dicsőség itt és oda fenn,* *Nevednek, Istenünk, Ámen.*

Mutatja a párhuzamosan egymás mellett olvasható szöveg, hogy teljesen független a 20. századi fordítás és módosítása a Szenci Molnár közölte 17. századi, illetve a már Huszár Gál által közreadott 16. századi változattól. A 20. századi fordítás megjelenése után majdnem fél évszázaddal bukkant rá Huszár Gál énekeskönyvére Borsa Gedeon, addig ismeretlen volt, hogy az ének 16. századi, nem a 17. terméke. Várad 1566-ban ezt a változatot nem közölte, ellenben közölte Debrecen 1569-ben. Délvidéken erről megfeledkeztek. Nem maradt korunkra arról sem adat, hogy Karácsony Sándor és társai milyen meggondolással mondtak igent Zábrák Dénes fordítására és választották közlésre keletkezése után három évtizeddel ezt a 20. századi változatot.

Kirajzolódik az előtártakból, hogy Tótfalusi Kis Miklós közlése óta folyamatosan megjelent a Luthertől függetlennek minősített *Mennybéli felséges Isten*, bár elmaradt többkevesebb strófája. Viszont nem igazán gyökerezett meg református szertartási gyakorlatban a Szenci Molnár Albert közölte *Miatyánk-parafrázis*nak sem a rövid, sem a hosszabb, Luther-féle alakja. Az utóbbi bele sem került új énekeskönyvünkbe. A rövid változat a hagyományos módon jelent meg 2021-ben, remélve, hogy ezután éneklik a Luther korabeli dallamra (1539), esetleg a 117. genfi zsoltár dallamára.

Fekete Csaba

JEGYZETEK

1 A kérdés általános áttekintéséhez vö. az interneten is elérhető tanulmánygyűjteményt: SCHÖCK, Gyula (szerk.), Közelítések a Miatyánkhoz: Értelmezések és tanulmányok az ökumenizmus jegyében, Budapest, Schöck ArtPrint Kft, 2022. **2** RMNy 971 (*Régi magyarországi nyomtatványok*, Budapest, 1971–); hasonmása: Ötvös László gondozásában, Debrecen, 1998 (Nemzetközi Theologiai Könyv 35). — elérhető: https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0411-0412-RM_I_2r_0003/?pg=1341&layout=s **3** RMNy 1037. Hasonmása megjelent: Ötvös László gondozásában, Debrecen 2002 (Nemzetközi Theologiai Könyv 53). **4** Kritikai kiadása RMKT. XVII. 6. kötet, 161. szám. (*Régi Magyar Költők Tára,* S. a r. Stoll Béla, Budapest, 1971.). **5** Énekeskönyv magyar reformátusok használatára, Próbakiadás, Budapest, 1948. — Változatlanul jelent meg 2020-ig. **6** *Közönséges isteni tiszteletre rendeltetett énekes könyv,… a helvétiai vallástételt követő négy superintendentia által jóváhagyatott…* Debrecen, 1806. — Változatlan tartalommal és szerkezetben, később eltérő szövegű címlappal, de lényeges változás nélkül jelent meg kb. 1920-ig. **7** Vö. P. VÁSÁRHELYI Judit, Miatyánk-vita a 17. század közepén Magyarországon, in Schöck i. m. 209–322. **8** *A magyar református gyülekezeti éneklés, Útmutató és adattár a próbaénekeskönyvhöz,* A Magyar Református Egyház kiadása, Budapest, 1950 (Református Egyházi Könyvtár XXV.). Elérhető: http://egyhazzene.reformatus.hu/konyvtar/v/csomasz-toth-kalman-a-reformatus-gyu **9** *Dicsérjétek az Urat, Tudnivalók énekeinkről,* Kálvin kiadó, Budapest, 1971. — Változatlanul megjelent 1985-ben. **10** Énekeskönyv református keresztyének számára, A Jugoszláv Királyság[i] Református Keresztyén Egyház kiadása, „Grafika" nyomda, Szubotica, 1939. **11** *Református énekeskönyv*, Budapest, 2021. **12** Vö. RMKT XVII, 115. *Evangélikus és református gyülekezeti énekek* (1601–1700), Szerk. H. HUBERT Gabri-

ella, s. a. r. VADAI István, ECSEDI Zsuzsanna, Budapest, Balassi Kiadó, 2016 (Régi Magyar Költők Tára, XVII. század, 17.). [13] *Református énekes-könyv…* Clevland, Ohio, 1918. [14] Énekeskönyv magyar református hívek használatára, Kiad. a Keleti Egyházmegye Lelkészi Köre és a Nyugati Egyházmegye Tanügyi Bizottsága, Bokor Ferenc Nyomdája, New York, 1918 [15] Énekeskönyv református keresztyének használatára, A Jugoszláviai Keresztyén Egyház kiadása, Pannonia Grafikai Műintézet, Szabadka, 1971. [16] Énekeskönyv magyar reformátusok használatára, Debrecen, 1921. — Változatlanul megjelent kb. 1945-ig. [17] Énekeskönyv amerikai magyar reformátusok használatára, 3. kiad. Chicago, Ill. 1960. [18] *Magyar református énekeskönyv,* Kiad. a Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinata, Budapest, 1996. [19] Kolozsvár 1690 és Debrecen 1697. [20] Vö. RMNy XVII, 115. [21] Kolozsvárott és Debrecenben jelentek meg kiadásai a 18. század végéig. – Hasonmása: Helikon Kiadó, Gyoma, 1985, [1990], majd [1991]. [22] Vö. SCHÖCK i. m. 301, majd ugyanott látható a Komjáti graduál (1574) 126–127. levelén megjelent dallam hasonmása, 304–305. [23] RPHA 905. — RPHA: *Répertoire de la poésie hongroise ancienne*, direction Iván Horváth asiste par Gabriella H. Horváth (Ad corpus poeticarum), Paris, 1992. — 2001 óta magyar változata elérhető: http://rpha.elte.hu [24] RPHA 914. [25] *Psalterium Ungaricum, Szenci Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamára,* Közreadja BÓLYA József, Magyarországi Református Egyház Zsinata, Budapest 2003. [26] RPHA 1114. — RMNy 353. Hasonmása kiadása: HUSZÁR Gál, *A keresztyéni gyülekezetben való isteni dicséretek és imádságok,* Komjáti 1574. HUBERT Gabriella tanulmányával. Budapest 1986. (Bibliotheca Hungarica Antiqua 13.) [27] Kiadása *Graduale ecclesiae hungaricae Epperiensis 1635,* Ed. et introd. Ilona FERENCZI, MTA Zenetudományi Intézet, Budapest 1988 (Musicalia Danubiana). Vö. FERENCZI Ilona, *A magyar nyelvű gregoriánum kialakulása Huszár Gál énekeskönyvétől az Eperjesi graduálig* (1574–1635), Magyar Egyházzene XVIII (2010/2011) 261–268. [28] RPHA 353, RMNy 383, 128. lap. [29] RMNy 513, 47. lap. [30] RMNy 713, 294. lap. [31] *Evangélikus énekeskönyv, A Magyarországi Evangélikus Keresztyén Egyház énekeskönyve,* Magyarországi Evangélikus Egyház sajtóosztálya, Budapest 1982. 72. szám. [32] *Keresztyén énekeskönyv,* Kiad. a Dunántúli Ágostai Hitv. Egyházkerület, 10. kiad. Budapest 1914. 27. szám. https://medit.lutheran.hu/site/konyv/157 Megköszönöm H. Hubert Gabriella és Ecsedi Zsuzsa segítségét a szerzői és megjelenési adatok tisztázásában. — Szövege kétszer is olvasható Schöck i. m. tanulmányaiban. Előbb HAFENSCHER Károly Luther német szövegével párhuzamosan közli, SCHÖCK i. m. 51. Majd REUS András is közli Zábrák Dénes fordítását, SCHÖCK i. m. 201–202. [33] Huszár Gál 1560: Lehetséges, hogy olvasata: mennyégben; viszont Debrecen 1569 egyértelműen: *mennyekben* [34] Huszár Gál 1560: bűnököt [35] Huszár Gál GH1560: hogy te is meg hattad bűnünket (?) – sajtóhiba lehet, vagy a másoló hibás olvasata, talán: Hogy nem *hagytad meg bűnünket, vagy: Hogy te elvötted bűnünket*. [36] Huszár Gál 1560: k*ésértetbe*

A protestáns egyházak társadalomfelfogása a modern gazdaság kihívásainak tükrében

A keresztény egyházak társadalomfelfogásában kiemelt hely jut a Biblia tanításának megfelelő gazdasági rendszer jellemzőinek meghatározásával. A római katolikus és a protestáns egyházak egyaránt az emberi méltóságból következő szabadságra alapozzák a méltányos gazdasági rendszer kialakítását. Míg a római katolikus felfogás a közjó alá rendeli az egyének és szervezetek gazdasági aktivitását, addig a német protestáns egyházak állásfoglalása szerint az ordoliberalizmus elmélete segítségével kialakított szociális piacgazdaság gyakorlat biztosítja az egyéni szabadság kiteljesedését és a közjó érvényesülését. A szociális piacgazdaság alapjainak kidolgozása során meghatározó szerepet játszottak a német protestáns egyházhoz kötődő gondolkodók.

In the social doctrines of the christian churches play the definition of the economic system's charasteristics an important role. The Roman Catholic and the Protestant Churches as well build the contruction of the fair economic system on the freedom-based human dignity. The Roman Catholic Church the people's and the orginisation's economic activities subordinates under the public welfare. The standpoint of the Protestans churches is – according to the social market theory based on the theory of ordoliberalism – that the public welfare is secured by the fulfilling of the personal freedom. The principles of the social market economy were mainly elaborated by the thinkers near to the German Protestan Churches.

Bevezető gondolatok

A keresztény egyház két évezredes története során tevékenyen részt vett az emberi társadalom működésének alakításában. Míg létezésének kezdeti másfél évezredében meghatározóan befolyásolta a gazdasági-társadalmi élet és kultúra valamennyi szegmensét, az utóbbi fél évezredben fokozatosan visszaszorult iránymutató szerepe. Ha nincs is mód arra, hogy e folyamat valamennyi összetevőjét azonosítsuk, megállapítható, hogy az állam és az egyház szétválasztása, a reformáció utáni egyházszakadás, a családi és közösségi kapcsolatok polgári és szocialista forradalmak korában tapasztalható lazulása és az individualizáció egyaránt azt eredményezték, hogy az egyes felekezetek inkább csak a saját híveik számára tudtak követendő együttélési normákat megfogalmazni. A társadalom egésze számára azonban továbbra is jelentőséggel bírt az egyes felekezetetek különféle kérdésekben való megnyilatkozása, s a folyamatosan változó társadalmi környezetben máig is valós igény mutatkozik a gazdasági-társadalmi jelenségek teológiai szempontú értelmezésére. Az egyháztagok egyben a társadalmak aktív tagjai, így civil életük alakítása során alkalmazkodni kívánnak a felekezeteik által kívánatosnak és követendőnek ítélt magatartásformákhoz, s ha a felekezeti kötődések meg is lazultak az utóbbi évtizedekben, a családi és egyéb közösségi hagyományok miatt a népesség jelentős hányadának napjainkig igazodási pontot jelentenek az ezekre vonatkozó egyházi állásfoglalások.

A római katolikus egyház társadalmi tanítását az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa által összeállított, 2004. évi *Az egyház társadalmi tanításának kompendiuma* című dokumentuma tartalmazza, mely mintegy másfél évszázad alatt felgyűlt tapasztalatok alapján összegezte azokat az alapelveket, melyek az egyháznak a modern társadalomban történő szerepvállalását alakítják. Hasonló részletességgel kidolgozott program a protestáns egyházak vonatkozásában nem áll rendelkezésre. Ez abból adódik, hogy a protestáns egyházak nem rendelkeznek olyan központi irányító testülettel, mely egy átfogó dokumentum összeállításához szükséges egyeztető, konszenzus teremtő folyamat szervezéséhez jogosultsággal rendelkezne. Az egyes protestáns felekezetek teológiai felfogásában alapvető eltérések is érzékelhetők, így az ezekből eredő gyakorlati következtetések is különböznek, melyek gátat szabnak az egységesítési törekvéseknek. Így a protestáns egyházak társadalmi tanítása csak tendenciaszerűen, a nagy lélekszámú, jelentős társadalmi súllyal rendelkező egyes protestáns felekezetek erre vonatkozó publikációi és állásfoglalásai alapján rekonstruálható. Jelen tanulmány a Németországi Protestáns Egyház (EKD – Evangelische Kirche in Deutschland) Gazdaságtudományi Intézetének (SIEKD – Sozialwissenschaftliches Institut der EKD) az ezredfordulót követően publikált néhány tanulmánya alapján tesz kísérletet arra, hogy a protestantizmus társadalomfelfogását rekonstruálja a modern gazdaság kihívásaira adott válaszok alapján.

Az egyes keresztény felekezetek társadalmi tanításának összefoglalása

A római katolikus egyház társadalmi tanítása

A római katolikus egyház tárgyi dokumentuma a *személy* fogalmából indul ki, mely a kereszténység felfogása szerint Isten képmására történt teremtettsége miatt elidegeníthetetlen méltósággal rendelkezik, s ez szabadságának forrása is. Mivel az emberi személy egyben közösségi lény is, ez határozza meg és egyben korlátozza jogait és kötelezettségeit, illetve ebből ered közösségi felelőssége. Az emberi társadalom törekvéseinek középpontjában a *közjó* megvalósítása áll, mely azon társadalmi feltételek összessége, amelyek a társadalom egyes tagjainak és csoportjainak lehetővé teszik, hogy kibontakoztathassák képességeiket. A közjó megvalósítására irányuló törekvés kötelezettséget ró a társadalom minden tagjára, és senki sem vonhatja ki magát az alól, hogy képességeinek megfelelően annak kibontakoztatásáért munkálkodjon. A közjó elérésének folyamatában különös hangsúlyt kap a döntésekben és ezek megvalósításában való demokratikus részvétel, a szubszidiaritás és a szolidaritás, mely a javakhoz való hozzáférés egyenlő esélyét és a társadalom peremcsoportjai iránti felelősséget egyaránt tartalmazza. A dokumentum második része tárgyalja a munkavégzéssel és a vállalkozás szabadságával összefüggő kérdéseket éppúgy, mint a családi és politikai közösségek működési normáit, a nemzetközi közösség együttélésének problémáit, különös tekintettel a béke és a környezet megőrzésének kötelezettségét. A dokumentum harmadik része a társadalmi tanítás megvalósításában való egyházi szerepvállalás célját és formáit taglalja.

A protestáns egyházak társadalmi tanítása az EKD nyilatkozatai alapján

Az EKD Társadalomtudományi Intézete egy korábban is egyházi fenntartásban működő tartományi társadalomtudományi kutatóhely örökségét felvállalva 2004-ben alakult meg, s vált az EKD valamennyi tagegyháza és a szélesebb közvélemény számára is meghatározó jelentőségű intézetté. Kutatásainak eredményeit – egyéb publikációi mellett – többek közt évkönyv formájában foglalja össze, s jelenleg már a sorozat 11. kötete hozzáférhető az intézet honlapján.[1] A sorozat első kötetének élén az a tanulmány áll, mely a protestáns társadalmi tanítás alapelveit tömör formában foglalja össze. (Bedford-Strohm et al. 2004)

A társadalmi tanítás középpontjában a reformáció alapgondolata áll a keresztény ember szabadságáról, mely minden ember méltóságának alapja. A keresztény ember szeretettel fordul embertársaihoz, s ezzel Isten szeretetét közvetíti feléjük. Hivatása és egyben felelőssége, hogy képességeit felismerje, fejlessze és embertársai szolgálatába állítsa. Az igazságos társadalom célja az emberi méltóság és szabadság kibontakoztatása, melyért valamennyiünknek tevékenykednünk kell. Elsődleges kötelesség az ön- és a környezetünkben élőkről történő gondoskodás, de az erre időlegesen vagy véglegesen képtelenek is jogosultak indokolt szükségleteik kielégítésére. A tisztességes munkajövedelem és mértékletes tulajdon mellett az életfeltételek alakításába történő beleszólás lehetősége is elismert emberi igény. A társadalmi felemelkedés általános lehetősége az esélyegyenlőség feltételeinek megteremtésével gondoskodik arról, hogy ne alakuljon ki egy zárt társadalmi-gazdasági vezető réteg. A tulajdon és a gazdagság felhalmozásának biztosítása elengedhetetlen a teljesítményelv érvényesítéséhez, de egyidejűleg gondoskodni kell arról, hogy a növekvő gazdagodás eredményeiből a lemaradó rétegek is részesüljenek. A tanulmány megállapítása szerint a szociális piacgazdaság társadalmi-gazdasági modellje alkalmas arra, hogy a szabadság, a igazságosság és a szolidaritás alapelvei – az egyes ember személyi méltósága, a verseny szabályok alakításával a gazdasági hatékonyság, s a szolidaritás segítségével a társadalmi béke – megvalósuljanak.

A protestáns egyházak társadalmi tanításának kialakulása

A reformáció korának teológusai rendszeresen megnyilatkoztak társadalmi-gazdasági kérdésekben, melynek során gazdasági problémákat is érintettek, bár abban a korban a közgazdaság-tudomány önállósodása még nem következett be, hiszen az csak a 18. század utolsó harmadában vette kezdetét, Adam Smith korszakos jelentőségű *A nemzetek gazdagsága* című művének megjelenését követően. A reformációt elindító Luther Márton a gazdasági kérdéseket a Biblia tükrében vizsgálta, s figyelme elsődlegesen az ember üdvösségének elérésére irányult. Az ebben az időben felgyorsult gazdasági fejlődés vetette fel a kamatszedés és az uzsorakölcsönzés jogosságának kérdését. Korának meghatározó keresztény bankára, Jacob Fugger ösztönzésére Johannes Eck ingolstadti teológiaprofesszor a skolasztikus filozófia felismeréseiből kiindulva igazolta az 5%-os kamat szedésének jogosságát. (Csepregi 2014:59-64) Luther Márton ezt a Biblia kamatsze-

désre vonatkozó tilalma alapján kárhoztatta, s ettől a nézetétől lényegében haláláig nem tántorodott el, mindössze az özvegyek és árvák létfenntartását szolgáló kisebb vagyonok kamat melletti kihelyezésének jogosságát – elvi megfontolásai ellenére, inkább célszerűségi és emberiességi szempontok alapján – fogadta el. (Luther 1540:643) Egy nemzedékkel később azonban a kálvini reformáció megkülönböztette a fogyasztási és termelésre szolgáló hitelezést, s az utóbbi esetében már jogosnak ismerte a méltányos mértékűnek tekintett, 4-6%-os mértékű kamatot. (Birkás 2015:41-51)

Luther Márton tanításának mai is érvényes eleme a *hivatásetika* fogalmának bevezetése a protestáns teológiai és közgondolkodásba. Ennek megfelelően a keresztények felelőssége a társadalmi munkamegosztásban játszott szerep vállalása. Ennek megfelelően nemcsak az imádkozás és a kontemplatív életforma, ha nem a jól végzett világi munka is Istennek tetsző cselekedet, s ezáltal istentisztelet. Így nemcsak a papi és szerzetesi hivatással, hanem az embertársaink javára végzett szolgálattal az emberi közösség valamennyi tagja is Istent szolgálja. Bár az ehhez fűzött – Pál apostol levélbeli igéjére (1 Kor 7, 20-21)[2] alapozott – lutheri következtetés, mely szerint mindenki maradjon meg abban a hivatásban, melyet társadalmi helyzete biztosít számára, fékezi a ma már szükségesnek tartott társadalmi mobilitást, s így idejét múltnak tekinthető, abban a korban forradalmi hatású volt.

A 16. század közepétől viharos gyorsasággal meginduló gazdasági fejlődés már nemigen számolt a teológiai megfontolásokkal, ugyanakkor a szabad versenyes, „manchesteri" típusú kapitalizmus vadhajtásainak nyesegetésében pozitív szerepet játszottak a protestáns többségű nyugat-európai országokban működő egyházi intézmények. Ugyanakkor sem ezeknek az intézményeknek a leszakadó rétegek érdekében végzett szolgálata, sem az egyházias érzelmű tehetőseknek az elesettek iránti könyörületessége nem tudta érvényre juttatni az egyházi szempontokat is integráló gazdasági alapelveket.

A felekezeti szempontok és a gazdálkodási jelenségek összefüggéseinek érzékelése nem is a közgazdaság-tudomány keretében történt meg, hanem a 20. század elején tevékenykedő szociológus, Max Weber munkásságához kötődik. Máig meghatározó jelentőségű *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című alapműve arra hívta fel a figyelmet, hogy Németországában a protestáns felekezethez tartozó személyek a társadalmi vagyon nagyobb hányadát tulajdonolják, illetve a katolikus felekezetűekkel összevetve felülreprezentáltak a vállalkozói és gazdasági vezető rétegben. (Weber 1920:150) E társadalmi jelenség összetevőit vizsgálva jutott arra a következtetésre, hogy a protestáns felekezetekhez való tartozás az egyének számára különleges késztetést jelent arra, hogy intenzívebben forduljanak a (tőkés) gazdaság által kínál lehetőségek felé, s puritán életmódjukkal és hasznot ígérő munkálkodással, a tőke gyarapítására és befektetésére törekedjenek, mellyel Istennek tetsző életformát gyakorolnak. Ez ugyan nem nyújtott általános magyarázatot a tőkefelhalmozás folyamatára, még kevésbé ennek felekezetileg meghatározott jellegére, de megtermékenyítően hatott azokra a gondolkodókra, akik a gazdálkodási kérdéseket a társadalmi problémák szövetébe ágyazva kívánták vizsgálni.

Különösen élesen vetődött fel ez a kérdés a 20. század harmincas éveitől, amikor a nagy gazdasági világválságot követően a német gazdaságot a világháborús felkészülésre állították át. Ennek keretében egyrészt tervgazdasági módszereket alkalmazva kiemelkedő piaci és megtérülési lehetőséget biztosítottak a nagytőke képviselőinek, másrészt az érdek-képviseleti rendszer átalakításával széles társadalmi rétegeket fosztottak meg alapvető munkavállalói, illetve demokratikus politikai jogaiktól. A világháborús vereséget követően a német gazdaság és társadalom újjáépítése és újraszervezése során alapvető szerepet játszottak a protestáns gyökerekkel rendelkező gazdaság- és társadalomtudósok, akik *szociális piacgazdaság* modelljének megalkotásával egy máig működőképes modellt dolgoztak ki.

A szociális piacgazdaság modelljének elméleti alapjai és alapvető jellemzői

A *szociális piacgazdaság* gondolatának csirái már a korábbi németországi társadalom- és gazdaságpolitikai törekvésekben is felfedezhetők. A 19. század utolsó harmadára megteremtett német egység ambiciózus politikai törekvéseihez elengedhetetlen volt a gazdasági fejlődés állami eszközökkel történő biztosítása is. Bismarck német kancellár felismerte, hogy az erőltetett gazdasági fejlődés szükségszerűen együtt jár a társadalmi feszültségek növekedésével, így ezek mérséklését célozta a dolgozó osztályok megnyerése is a jogalkotási eszközökkel alátámasztott szociálpolitika megteremtésével is. Bismarck a kancellári posztja mellett párhuzamosan betöltött kereskedelmi minisztersége során a liberális gazdaságpolitikai elveket követett, egyidejűleg szorgalmazta a baleseti, rokkantsági és betegbiztosítási rendszer megalkotását is, mellyel politikai pályája 1890-ben történő lezárásának idejére a szociális gondoskodás átfogó rendszerét teremtette meg. Ezek a vívmányok a Weimari Köztársaság időszakáig tovább éltek, bár az első világháború elvesztését követő hiperinfláció és az 1929. évi gazdasági világválság kihívásaira már nem tudtak kielégítő megoldást kínálni. Az 1933. évi hitleri hatalomátvételt követő háborús készülődés éveiben a gazdasági és társadalmi modell jelentősen átalakult. A magántőkére alapozott gazdasági berendezkedés ugyan változatlan maradt, a vállalkozások piaci és profitérdekeit jelentős mértékben az állami megrendelések biztosították, miközben nemzetgazdasági érdekek érvényesüléséről az állami tervezési rendszer gondoskodott. A dolgozó osztályok együttműködését a munkanélküliség felszámolásából eredő életszínvonal emelkedés biztosította, míg a szakszervezetek felszámolása a "társadalmi békéről" gondoskodott. E gazdasági és társadalmi berendezkedés azonban a háborús hódítási szándékok szolgálatában állt, s történelmi következményei közismertek. A második világháborús vereséget követően a német politika és tudomány egy eltérő társadalmi-gazdasági berendezkedés elméleti alapjainak és gyakorlatának kidolgozására törekedett. Ebben a törekvésben jelentős szerepet vállaltak az egyházak, így a sikeresnek bizonyult szociális piacgazdasági modell megteremtése a német egyházak, illetve a protestáns felekezetekhez kötődő személyek közreműködésével jött létre.

A szociális piacgazdaság elméleti alapjainak kidolgozása azonban már az 1945. évi német újrakezdést megelőzően is megindult. Wilhelm Röpke, aki a 20-as években a marburgi egyetem politikai gazdaságtan professzora volt, már a 30-as évek elején felismerte a nemzetiszocialista gazdasági elkép-

zelésekben rejlő veszélyt, mely az állapolgárok helyett "állami rabszolgákat" követelt. Kritikus nézeteinek több írásában is hangot adott, ezért az 1933. évi hitleri hatalomátvételt követően professzori katedrájától meg kellett váljon, majd száműzetésbe kényszerült. Törökországi emigrációja során lépett kapcsolatba az isztanbuli egyetemen szintén oktató Alexander Rüstow-val, s a vele való együttműködés során dolgozta ki elképzeléseit, mely a kapitalizmus és a kollektivizmus helyett egy harmadik utas társadalmi modell megvalósítását szorgalmazta. Ebben a gazdasági liberalizmus mellett alapvető szerepet szánt az államnak, mely a jog, erkölcs, szokások és értékek védelmezésével kultúrafenntartó szerepet vállal majd. (Röpke 1944) Alexander Rüstow a neoliberalizmus fogalmának egy 1938. évi konferencián[3] történő bevezetésével szerzett alapvető érdemeket. A neoliberalizmus a korábbi laissez-faire-liberalizmus meghaladásával tevékeny szerepet szán az államnak is. Míg az osztrák és a chicagói iskola képviselői az állam versenyszabályozói feladatain túlmenő aktivitást nem tartanak kívánatosnak, az alexander rüstow-i neoliberális tanításnak a freiburgi ordoliberális iskola elképzelései felelnek meg, amely feltételezi az állam jövedelemkiegyenlítő és jóléti intézkedések érdekében történő beavatkozását is. Az *ordoliberalizmus* fogalma nemcsak a jogi korlátok közé szorított liberalizmust jelenti, hanem egy ideális "ordo" megvalósulását, mely az emberek és a dolgok természetes rendjének érvényesülését is magában foglalja. (Reuter 2010:53) Társadalompolitikai elképzelései közül figyelmet érdemel az egyenlő versenyhelyzet megteremtése az egyének számára. Ennek érdekében az oktatáshoz és képzéshez történő hozzáférés esélyegyenlősége kiemelt szerepet kap, s ezt támogatja az örökösödési adóztatás progresszivitásának követelése is, mely az egyes generációk azonos kiindulási versenyhelyzetét hivatott biztosítani. A török és svájci emigrációban kidolgozott elképzeléseket 1945 után a németországi gazdaságpolitika alakításában aktív szerepet vállaló Röpke és Rüstow érvényesítették a szociális piacgazdasági modell alapelveinek megvalósítása során.

1938 decemberében, a "kristályéjszakát" követően, melynek során felgyújtották és lerombolták a németországi zsinagógák többségét, megalakult a Freiburgi Kör (Freiburger Kreis), mely katolikus és protestáns részvevőkkel a nemzetiszocialista rendszer bukását követő társadalmi és gazdasági rend körvonalait igyekeztek kialakítani. A kör havi rendszerességgel tartott előadásokat és ezt követő beszélgetéseket. 1942-ben a német állammal együtt nem működő evangélikus "Hitvalló egyház" (Bekennende Kirche) megbízásából terjedelmes memorandumban dolgozta ki a keresztény társadalomszervezési elvek alapján újjáalakuló Németországra vonatkozó elképzeléseket.[4]

A Freiburgi Kör tevékeny tagja volt Walter Eucken, aki a 30-as évek elejétől a "Freiburgi iskola" keretében kidolgozta a liberális gazdaságpolitikai elméletét, s személyes kiállással is szembeszegült Martin Heideggerrel, aki az egyetem rektoraként 1933-tól nyílt – bár a későbbiek során megbánt – együttműködést vállalt a nezetiszocialista kormánnyal. Walter Eucken freiburgi működése alatt kialakított gazdaságszervezési elképzelései képezték az alapját az *ordoliberalizmus* elméletének, mely a szociális piacgazdaság elméleti tartópillérévé vált az 1945 utáni években.

A Freiburgi kör tagjai között volt Otto Dibelius evangélikus szuperintendens is, aki 1933-ban még üdvözölte a nemzetiszocialista hatalomátvételt. A német evangélikus egyház történelme során szorosan összefonódott az államhatalommal. Poroszországban lényegében államvallás volt, s a német egység porosz vezetéssel történő megteremtését követően kivételezett helyzetet élvezett a Német Császárság éveiben. Míg a római katolikus egyház nemzetközi beágyazottsága és a Vatikántól való függősége miatt kevésbé volt kitett a nemzetiszocialista beavatkozási kísérleteknek, a valamennyi német protestánst tömörítő Német Evangélikus Egyházzal (DEK) kevésbé volt kíméletes a kormányzati hatalom 1933-ban, s egy össznémet püspök kinevezésével kívánt befolyásoló szerepet elérni az egyházi életben. Ezzel a törekvéssel szegült szembe Otto Dibelius, aki fokozatosan vált a német "Hitvalló egyház" (Bekennende Kirche) meghatározó alakjává, míg a német protestánsok meghatározó többsége a "Német keresztények" (Deutsche Christen) kormányzati támogatást élvező szervezetéhez tartozott. Ottó Dibelius ellenzéki Freiburgi körben való részvétele 1938-tól már elvi alapon történt, hiszen a nemzetiszocialisták kizárólagos hatalomra törekvése, vezérkultusza és rasszizmusa nem volt összeegyeztethető az általa vallott bibliki értékekkel és elvekkel. Otto Dibelius a német kapitulációt követően berlini püspökként tért vissza a hivatalos egyházi életbe A kommunizmus és a kapitalizmus társadalmi-gazdasági berendezkedését egyaránt kritikusan értékelve szorgalmazta a nemzetközi egyházi összefogást és ennek szervezeti megvalósítását, mely képes e két irányzat hibáinak felszámolását vállaló társadalmi modell kidolgozására. Így jött létre – már Otto Dibelius halálát követően – 1948-ban a protestáns és ortodox egyházakat tömörítő Egyházak Világtanácsa, mely számos állásfoglalásával segítette ezt a tevékenységet.

A totaliárius társadalmi berendezkedések alapvető hiányossága, hogy a személyes szabadság felszámolásával az embereket egy megszervezett társadalom cserélhető alkatrészeivé teszi, s ezáltal felszámolja a személyes méltóságot. A személyes szabadság kibontakozása ezzel szemben társadalmi hatékonyságot is eredményez, s emellett szavatolja az egyén méltóságát is. A szociális piacgazdaság megvalósítása egyensúlyt teremt az egyéni és a közérdek között, mivel alapvető célja a szabadság és a társadalmi méltányosság. Az állam szerepet kap – összhangban a korábban vázolt ordoliberális alapelvekkel – a szociális piacgazdaság megvalósításában is, de szerepe nem korlátozódik a jogszabályok alkotására és ezek betartásának felügyeletére. Egy cselekvőképes állam léte nem zárja ki a politikai demokrácia érvényesítését, s lehetőséget nyújt – akár a gazdasági szférában is – a döntésekben történő részvételben.

Ennek megfelelően a szociális piacgazdaságban érvényesítendő alapelvek a következők (Jähnichen 2010):

- a személyes szabadságjogok korlátozásmentes érvényesítése, különösen a tanulás, a foglalkozás választás, a vállalkozás és a tulajdonszerzés szabadságára;
- az általános privát társadalombiztosítás és munkahelyi érdekképviselet;
- a személyek és szervezetek szerződéskötési szabadsága;
- a Szövetségi Bank önállósága az inflációmentesség biztosítása érdekében;
- a versenyjogi szabályok meghatározása és felügyeletére létrehozott szervezet tevékenysége;
- az aktív gazdaság- és szociális politika;
- a kormányzati beavatkozások alapvetően piackonform jellege;

- a jelentős jövedelemkülönbségek korrekciója;
- az esélyegyenlőség biztosítása.

A szociális piacgazdasági modell távlatai

A szociális piacgazdasági berendezkedés a 2. világháborút követő időszakban sikeresen járult hozzá Németország gazdasági stabilitásához, s Európa élenjáró gazdasági hatalmává tette az országot. A gazdasági eredmények hozzájárultak ahhoz, hogy az európai integrációs folyamatban fokozatosan politikai érdekérvényesítő szerepe is megerősödjön, s a német egység kivívásával, a korábban is sikeres német-francia együttműködés folytatásaként meghatározó szerepet játszik az európai politika alakításában is. Ennek ellenére a szociális piacgazdasági modell megmaradt nemzeti keretek között, bár a többi európai ország is igyekezett jóléti állami útkeresésében integrálni a német gazdasági-társadalmi gyakorlat elemeit. Az utóbbi évtizedek során azonban a nemzetközi kihívások a modell változtatását kényszerítik majd ki a döntően a német társadalmi igényekre és hagyományokra alapozott modellt is. A 70-es évektől fokozatosan megjelenik a környezeti és energiagazdálkodási problémák kezelésének igénye, az ezredforduló első évtizedében bekövetkezett pénzügyi világválság pedig a német gazdaság világgazdasági folyamatokba történő beágyazottságára figyelmeztet, amit felerősít a exportorientált német gazdaság nemzetközi versenyképességéért való folyamatos küzdelem, egyrészt az európai másrészt a más földrészek felvevőpiacainak való kiszolgáltatottság érzékelése is. Mindezek a folyamatok a szociális piacgazdaság modelljének globalizálási igényét erősítik, s kérdéses, hogy az európai társadalmi-gazdasági hagyományok értékközpontúsága e kihívások mellett milyen mértékben érvényesíthetők-e, illetve tartósan fenntarthatók maradnak-e.

Záró gondolatok

E tanulmány nem vállalkozhat a római katolikus és protestáns társadalmi tanítás átfogó értékelése, de az Olvasó figyelmét felhívhatja néhány alapvető egyezőségre és különbözőségre. A vizsgált dokumentumok alapján megállapítható, hogy mindkét egyház (felekezet) az emberi személy elidegeníthetetlen méltóságából indul ki, mely isteni teremtettségének következménye. Ez az egyházi tanítások szerint feljogosítja a szabadságra és képességeinek korlátozásoktól mentes kibontakoztatására. Míg a klasszikus liberalizmus szabadságfelfogása az emberi szabadság korlátját a másik ember szabadságának érvényesíthetőségében látja, addig a keresztény egyházi szabadságfelfogás az egyes ember kötelezettségévé teszi az embertársak (felebarátok) felé történő szeretetteljes odafordulást, melynek segítségével megvalósítható a harmonikus együttműködés a közösségben élvezett jólét érdekében. Ez az alapgondolat mind a római katolikus társadalmi tanítás mind a protestáns társadalomfelfogás kiindulási pontjaként közösnek tekinthető.

A római katolikus tanítás a *közjó* megvalósítását teszi az egyes ember és közösségei számára kötelezettséggé, s ennek a személyes és részközösségek érdekei alárendeltek. A protestáns társadalmi tanítás, melynek gazdasági vetülete a *szociális piacgazdaság* elméletében és gyakorlatában tekinthető kidolgozottnak, az egyéni szabadság érvényesülését tekinti meghatározó értéknek. A közjó elérése, mely ebben a tanításban is alapvető jelentőségű, csak a szabad személyek és közösségei által megvalósított szabadság keretei között létrehozott értékeknek a közösség tagjai részére történő méltányos elosztásával valósul meg. Ez a szociális piacgazdasági modell az elmúlt évtizedekben nyugat-európai országokban meggyőző eredményekre vezetett, s az időről-időre bekövetkezett válságok leküzdésére alkalmas volt, bár egyelőre kérdéses, hogy az új évezredben jelentkező ökológiai és globalizációs kihívásoknak milyen mértékben képes majd megfelelni.

Zsugyel János

Hivatkozott szakirodalom

… (2014): *Biblia - Revideált Új Fordítás.* Magyar Bibliatársulat Alapítvány, Budapest

Aquinói Szent Tamás (2002–2014) *A teológia foglalata I.–II.* Gede testvérek, Budapest

Bedford-Strohm, Heinrich - Jähnichen, Traugott - Reihs, Sigrid – Reuter, Hans-Richard – Wegner, Gerhard (2004) *Sozialer Protestantismus – Eine Standortbeschreibung,* In: Jahrbuch Sozialer Protestantismus Band 1. Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell. Güntersloher Verlagshaus, Güntersloh, pp. 11–14.

Birkás Antal (2015) Luther és Kálvin politikai és gazdasági nézetei. Polgári Szemle 2015. 4–5. szám 41–51. o.

Csepregi Zoltán (2014) *Tulajdon, kamatszedés és uzsora Johannes Eck (1515), Martin Luther (1524) és Melius Juhász Péter (1562) műveiben.* Obeliscus, 1. évf. 1. sz. 57–64. o.

Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa (2007) *Az egyház társadalmi tanításának kompendiuma.* Szent István Társulat, Budapest

Jähnichen, Traugott (2010) *Das wirtschaftsethische Profil des sozialen Protestantismus: Zu den gesellschafts- und ordnungspolitischen Grundentscheidungen der Sozialen Marktwirtschaft*. In: Jahrbuch Sozialer Protestantismus Band 4. Zauberformel Soziale Marktwirtschaft, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, pp. 18–45.

Luther Márton (1524) *A kalmárkodás és az uzsora.* In: Csepregi, Zoltán (szerk.) (2019) *Felelősség a társadalomért.* Luther Kiadó, Budapest, pp. 185–210. Luther Márton (1540) *Az uzsora ellen.* In: Csepregi, Zoltán (szerk.) (2019) *Felelősség a társadalomért.* Luther Kiadó, Budapest, pp. 623–666.

Reuter, Hans-Richard (2010) *Die Religion der Sozialen Marktwirtschaft. Zur ordoliberalen Weltanschauung bei Walter Eucken und Alexander Rüstow* In: Jahrbuch Sozialer Protestantismus Band 1. Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell. Güntersloher Verlagshaus, Güntersloh, pp. 46–76.

Röpke, Wilhelm (1944) *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*. Zürich.

Weber, Max (1920) *Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus.* In: Max Weber: *Schriften 1894–1922.* Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, pp. 150–226.

Zsugyel János (2017) *Közgazdasági gondolatok Luther Márton életművében.* Közgazdasági Szemle 64 évf. 10. szám, pp. 1073–1088.

Jegyzetek

1 Az EKD Sozialwissenschaftliches Institut honlapja: https://www.siekd.de/

2 Mindenki maradjon abban a hivatásban, amelyben elhívatott. Rabszolgaként hívattál el? Ne törődj vele! Ha viszont szabaddá lehetsz, inkább élj azzal!

3 Walter Lippmann Kollokvium, Párizs, 1938. augusztus 26–30. https://de.wikipedia.org/wiki/Colloque_Walter_Lippmann

4 Politische Gemeinschaftsordnung: ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit (Politikai közösségi rend: A keresztény lelkiismeret ébresztésének kísérlete a jelenkori politikai szükséghelyzetben)

A NATO különleges helyzete az Oroszországgal határos tagállamokban

Oroszország 2022 februári katonai művelete Ukrajnával szemben megerősítette Észtország, Lettország és Litvánia félelmét egy lehetséges Baltikum elleni agresszióval kapcsolatban. Noha a három kis balti állam már 2004 óta NATO tagállam, a Szovjetunió szelleme, a megszállás és Moszkva közelségének hosszúra nyúlt évtizedei a hidegháború végeztével sem tűntek el. A hidegháború végeztével minden kínálkozó lehetőséget megragadtak a NATO csatlakozás érdekében, de még így, az észak-atlanti szövetség részeként sem múlt el a kétely Moszkva expanziós politikáját illetően. A balti térségben – a három kis államhoz képest – olyan jelentős államok is megjelennek tényezőként, mint Finnország és Svédország, amelyek sokáig a semlegesség politikáját követték, így a hidegháború végeztével sem közeledtek formálisan a NATO-hoz, kisebb és védtelenek déli szomszédiakkal ellentétben. A két, tágabb értelemben vett skandináv ország jóval fejlettebb gazdasága a politikai attitűddel párosulva sokkal nagyobb, erősebb és potensebb hadsereg fenntartását is lehetővé tett számukra. A NATO-hoz való vezető út is másképp alakult a balti és a ‚skandináv' országokat illetően. A tanulmány célja a különbségek és adott esetben a hasonlóságok feltárása. Miért volt szövetségeshez vezető út rögös a kis országok számára, és miért nem kellett ugyanezért megküzdeniük az északi államoknak? 2022 után egyértelmű, hogy a NATO észak-keleti szárnyának megerősítése értelemszerű volt, és tudatoson tervezett lépésekben zajlott le. Részben arra a kérdésre keresi a választ a cikk, hogy mennyire tűnt egyértelműnek 1990 után ez a feltevés. A tanulmány további célja az említett országokhelyzetének feltárása mellett és NATO státuszának megvizsgálása az Oroszországgal határos államokban.

Russia's military operation against Ukraine in February 2022 has endorsed Estonia, Latvia and Lithuania's fears of a possible aggression against the Baltic States. Although the three small Baltic states have been members of NATO since 2004, the spirit of the Soviet Union, the long decades of occupation and proximity to Moscow, has not disappeared after the end of the Cold War. After the end of the Cold War, every opportunity to join NATO was seized, but even so, as part of the North Atlantic Alliance, doubts about Moscow's expansionist politics have not gone away. In the Baltic region, compared to the three small states, there are also significant players such as Finland and Sweden, which have long pursued a policy of neutrality and have not formally approached NATO since the end of the Cold War, unlike their smaller and defenceless neighbours to the south. The much more advanced economies of the two Scandinavian countries in the broader sense, combined with their political attitudes, also allowed them to maintain a much larger, stronger and more potent military. The path to NATO differed for the Baltic and Nordic countries. This study aims to explore the differences and, where relevant, the similarities. Why was the road to alliance bumpy for the small countries, and why did the Nordic countries not have to fight for the same? After 2022, it is clear that the strengthening of NATO's north-eastern wing made sense and was a consciously planned step. Part of the article's question is how clear this assumption seemed after 1990. The paper also aims to explore these countries' situation and examine the status of NATO in the states bordering Russia.

(2. rész – a Theologiai Szemle 2024/1. számában a 40–46. oldalain megjelent 1. résznek a folytatása)

3. A NATO különleges baltihelyzete az orosz–ukrán háborús kontextusban

Európa változó biztonsági környezete

Oroszország ukrajnai agressziója átalakította az európai biztonsági környezetet, mivel tragikus közelségbe hozta egy, a határokon átnyúló véres invázió könnyed lehetőségét. A balti országok továbbra is élen járnak biztonságuk megerősítésében. Nem is tehetnek mást, hiszen például a NATO csúcstalálkozónak otthont adó Litvánia különleges veszéllyel néz szembe. A NATO és Európa figyelemre méltó egységgel és határozottsággal reagált az orosz agresszióra. Ennek részeként az Egyesült Államok a NATO és az európai biztonság melletti elkötelezettsége mutatkozott meg az Ukrajnának nyújtott több, mint 75 milliárd dollár[1] értékű támogatásában, és a több mint 20 000 további katona Európába telepítésében.[2] Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy az Egyesült Államoknak egyszerre kell egyensúlyt teremtenie az európai segítségnyújtás és a Csendes-óceáni térségben növekvő nyomást gyakorló *harcias* Kína elleni küzdelem között, amelyet a Nemzeti Védelmi Stratégia[3] *időbeli kihívásnak* tekint.[4] Az amerikai iránymutatást követően magától értetődően Európának is fokoznia kell elrettentő erejének megerősítését a balti térségben.

A balti biztonságot fenyegető veszélyek

Ha az ukrajnai orosz invázió nem lett volna elég, Putyin tavalyi, az észtországi Narva városával szembeni burkolt fenyegetése[5] is azt mutatta meg, hogy a balti államokat elsősorban Oroszország fenyegeti. Bár az orosz hadsereg

nagy, de messze nem végzetes veszteségeket szenved el folyamatosan az ukrajnai háború kezdete óta. A háború befejeztével pedig hadereje újjá fog épülni, mint ahogy bizonyos elemeiben ez a folyamat már meg is kezdődött.[6] Oroszország tovább mozgósította állampolgárait, és rövid távú lépéseket tesz annak érdekében, hogy tovább növelje a bevethető emberállományát.[7] A becslések – mint Oroszországgal kapcsolatban általánosan elmondható – széles körben eltérnek abban, hogy mennyi időbe telik majd a teljes újjáalakulás, de ez inkább előbb, mint utóbb fog megtörténni. Oroszország már 2023 nyarán, tehát másfél évvel a konfliktus megkezdése után is már nagyobb létszámú aktív katonával rendelkezett, mint a háború előtt,[8] és technikai-minőségi szempontból is folyamatos fejlődést mutat. A hidegháború idején a NATO deklarálta azt az alapelvet, hogy a Szovjetunió elleni felkészülés során messzemenőkig figyelembe kell venni annak szándékait és képességeit.[9] Az óvatosság általában, a kiszámíthatatlan és veszélyes Kreml pedig mindig megköveteli, hogy a NATO vezetői és hadműveleti tervezői ma ugyanezt a feltevést helyezzék előtérbe. A következő időszak nem lesz könnyebb számunkra, mondta ezt Veiko-Vello Palm észt vezérőrnagy, mégpedig azért, mert az Oroszország által jelentett fenyegetés nem fog csökkenni.[10]

Hézagok és geostratégiai sebezhetőségek az elrettentés és a védelem területén

A balti államok számos geostratégiai sebezhetőséggel rendelkeznek, ezekből három figyelemre méltót lehet kiemelni. Elsőként az országok kis méretéből fakadóan hiányzó stratégiai mélységet. Míg Ukrajna képes volt mélységben védekezni és manőverezni, valamint ezt a mélységet arra használni, hogy időt nyerjen védelme megerősítésére, addig a balti országok területén nincs erre lehetőség. Vilnius például mindössze 30 kilométerre fekszik a fehérorosz határtól, ahol jelenleg orosz erők is állomásoznak. Összehasonlításképpen, Oroszország 244 kilométerre hatolt be Ukrajnába, amikor megpróbálta elfoglalni Kijevet. Másodsorban a NATO-erősítésnek, egy konfliktus esetén nagy távolságot kellene megtennie, hogy eljusson a kialakuló új frontvonalhoz, akár tízszer olyan messzire is, mintha a hidegháború idején lett volna erre szüksége. Harmadszor, a Suwalki-szoros, amely az északon fekvő Kalinyingrád, és a déli, Oroszország-barát Fehéroroszország között húzódik, komoly sebezhetőséget jelent Litvánia és a Baltikum biztonságára nézve, és gyakorlatilag a hidegháborús Fulda-szoros modern megfelelőjének tekinthető.[11] A szoros mindkét oldalán jelentős mértékben halmoztak fel az oroszok csöves és rakétás tüzérséget, amely arzenál hatékonyan lenne képes tűz alatt tartani minden áthaladó szárazföldi NATO erősítést. A kalinyingrádi régiót az elmúlt években egyre inkább militarizálták többek között Iskander ballisztikus rakéták és Sz-400-as légvédelmi rendszereket telepítésével is.[12] Továbbá azzal a lehetőséggel is számolni kell, hogy Oroszország reguláris szárazföldi erőkkel próbálná meg adott esetben lezárni a szorost.

Oroszország 2014-es agressziója Krímben és a Donyec-medencében azt jelentette, hogy a jövő már nem lehet olyan békés, mint ahogyan azt a NATO egykor remélte. Válaszul a NATO európai tagjainak védelmi költségvetése harmadával növekedett.[13] Lengyelországban, Litvániában, Lettországban és Észtországban többnemzetiségű harccsoportokat hoztak létre, illetve egyre több katonát vezényeltek a térségbe. Oroszország 2022 februári ukrajnai inváziója csak felgyorsította ezt a folyamatot. A madridi csúcstalálkozón a NATO-tagországok egy új stratégiai koncepcióról állapodtak meg,[14] amelynek keretében a NATO visszatért az általa hidegháborúban alkalmazott hasonló, állandó harckészültségben álló, a lehető legkeletebbre telepített erőkkel történő előretolt védelem stratégiájához.[15] Az új koncepció megvalósítása érdekében a tagállamok számos kötelezettségvállalást tettek[16] a védelem és az elrettentés fokozása érdekében, amelynek részeként 1) Oroszországot, mint *a szövetségesek biztonságát, valamint az euroatlanti térség békéjét és stabilitását fenyegető legjelentősebb és legközvetlenebb fenyegetésként* határozták meg; 2) felkérték Svédországot és Finnországot a szövetséghez való csatlakozásra; 3) célul tűzték ki a zászlóalj méretű harccsoportok (kb. 1000 katona) teljes dandárokká (akár 5000 katona) történő bővítését; 4) megegyeztek egy jelentős létszámú erősítés (akár 300.000 főnyi katona, egy hónapon belüli bevethetőséggel), és a balti térségben elhelyezett felszerelés létrehozásában a válsághelyzetben történő gyorsabb bevethetőség érdekében; valamint; 5) a vezetés és irányítás megerősítése, beleértve a hadosztályszintű szervezet létrehozásában.

Azonban a madridi kötelezettségvállalások végrehajtása elmaradt a hangzatos retorikától.[17] Bár a szövetségesek védelmi kiadásai továbbra is emelkedtek, és a NATO több, erőteljes katonai gyakorlatot hajtott végre[18] a szövetségesek megnyugtatása és Moszkva elrettentése érdekében, a védelmi kiadások[19] terén továbbra is fennáll a tagok közötti megosztottság, mivel a több tagország azóta sem teljesítette a 2 %-os GDP arányos védelmi költési cél elérését. Ugyancsak lassan halad a négy országban működő, előretolt többnemzeti zászlóalj-harccsoport (Enhanced Forward Presence, EFP) bővítése. A problémákra jó példa Németország, amely nehezen halad egy dandár Litvániában való telepítésével annak ellenére, hogy Németország Európa legnagyobb gazdaságával és egyik – papíron – legerősebb hadseregével rendelkezik.

Madridból Vilniusba: a NATO elrettentő erejének csökkentése a Baltikumban

A háborútól való elrettentés mindig is jobb eszköznek bizonyult a háború a megvívásánál, a leghatékonyabb elrettentés pedig a megfelelő előretolt erőkön alapul. Más stratégiák ugyan kevésbé költségesek és könnyebben megvalósíthatók, de a jelenlegi környezetben nagy kockázattal járna alkalmazásuk. A *drótkötél*[20] (tripwire) stratégia például elméletben vonzó lehetne, de a gyakorlatban veszélyes, mivel a *krízishajszolásra*, *veszélyhelyzetre*[21] támaszkodik.[22] Ennek alkalmazása során csupán arra figyelmeztet, hogy kollektívan fog reagálni abban az esetben, ha a NATO-t saját területén támadják meg. Ezt jelenti a *drótkötél* stratégia.[23] A megtorlással való fenyegetés sem biztos, hogy hiteles lehet, mivel a balti országok esetében a területek visszavétele sokkal nehezebbnek bizonyulhat, mint a védekezés. A megerősítésre épülő stratégiák megvalósítására pedig időre lenne szükségük, de egy válsághelyzetben nem biztos, hogy pont megfelelő idő áll rendelkezésre, mivel nem lehet tudni, hogy hol és hogyan támadnának először az oroszok. Az elhúzódó és a válaszadó stratégiák, például az USA Oroszországgal folytatott tárgyalásai a START III-ról és az INF-vel kapcso-

latos hiányosságok megszüntetéséről, hasonlóan vonzónak tűnhetnek, de a gyakorlatban hiábavalóak, mert a jelenlegi orosz vezetés nem hajlandó szerződést kötni releváns egyezményekről. Ezért az utasító stratégiákat és a megtorló stratégiákat el kell vetni, és az elhúzódó és a válaszadó stratégiákat el kell hanyagolni. Az előretolt elrettentés az egyetlen életképes stratégia. A *felderítés általi elrettentés*[24] is kudarcot vallott Ukrajnában. Azzal, hogy a NATO új stratégiai koncepciója és a Madridban tett kötelezettségvállalások az orosz *fait accompli* elutasítását tűzték ki célul, a jövőre nézve helyes útra terelték a NATO-t. A balti tisztviselők gyakran az 'elhárítani, nem kiszorítani' stratégiával jellemzik ezt a megközelítést, azaz fontosabb és észszerűbb elhárítani még a kezdetén az orosz inváziót, mintsem visszavonulásra majd az elvesztett területek visszafoglalására támaszkodó stratégiára építeni. A madridi csúcstalálkozó ambiciózus célkitűzéseinek megvalósítása terén elért lassú előrehaladás[25] azonban felzaklatott néhány szövetségest, illetve kérdéseket vetett fel a NATO teljesítőképességével kapcsolatban. Már a vilniusi csúcstalálkozó előtt meghatározták azokat a területeket, ahol a vezetőknek lépéseket kell tenniük a védelem megerősítése és a hitelesség növelése érdekében.

A madridi csúcstalálkozó tehát új irányt szabott a NATO-nak a balti térség védelmének fokozása és az elrettentés megerősítése érdekében. A 2023-as vilniusi csúcstalálkozó ugyanakkor ismét lehetőséget kínált arra, hogy a NATO tovább és célszerűen folytassa a madridi kötelezettségvállalások teljesítését.

Vilnius után: további lépések a balti térség megerősítése érdekében

Az euróatlanti védelmi szövetség bővítése egy másik szempont szerint is komoly problémákat okoz Moszkvának. A NATO folyamatosan növelte meg befolyását a Balti-tenger felett, amely kulcsfontosságú tengeri átjárót jelent az orosz haditengerészet számára. Az orosz Balti Flotta egyébként Szentpétervár közelében és az erősen militarizált Kalinyingrádban rendelkezik támaszpontokkal. A NATO pontosan emiatt kívánja tovább bővíteni a Balti-tenger felett gyakorolt hatalmát, tovább korlátozva az orosz haditengerészet számára létfontosságú útvonalak használhatóságát, mindezt Oroszország ‚hátsó udvarában'. A hidegháború idején csak Dánia és Németország képviselte a szövetséget a térségben, és azt is csak a Balti-tenger nyugati szélén. Lengyelország 1999-es, valamint a három balti köztársaság 2004-es NATO-csatlakozásával a tenger déli partjának nagy része szövetségi ellenőrzés alá került. Finnország és Svédország NATO-tagsága pedig lezárja a tengert észak felől, így Oroszország csak korlátozott hozzáféréssel fog rendelkezni a nyílt tengerhez. A vilniusi csúcstalálkozó előestéjén Törökország beleegyezett abba,[26] hogy támogatni fogja Svédország csatlakozási kérelmét – ezzel végleg utat adva a stratégiai váltásra egy olyan régióban, amelyet tehát sokáig Moszkva uralt. Svédország és Finnország csatlakozása a szervezethez a NATO-t földrajzilag sokkal egységesebbé teszi. A Balti-tenger így elkerülhetetlenül mintegy NATO-beltengerré válik. Túlmutatva az ukrajnai orosz katonai agresszióra adott arányos válaszlépésen, Ulrike Franke, az Európai Unió Külügyek Tanácsának (European Council on Foreign Relations, ECFR) munkatársa hangsúlyozta, hogy ez egy alapjában véve szükségszerű és logikus lépés az Északi-sarkvidék megszerzéséért, kimondva az Arktisz feletti uralom kisajátítsa érdekében.

A nem katonai jellegű hibrid fenyegetések elrettentésére irányuló intézkedések közé tartoztak olyan új és rugalmas célkitűzések deklarálása, mint egy új Tengeri Központ létrehozása a létfontosságú tenger alatti infrastruktúrák biztonságáért; egy új kibervédelmi koncepció kidolgozása; egy franciaországi NATO-űrközpont kialakítása többek között. Mindezek mellett megjelent az energetikai infrastruktúra védelmét és a katonai erők biztonságos energiaellátását biztonságát szavatoló kötelezettségvállalás.

4. Oroszország viszonya a Baltikumhoz

A balti orosz etnikum eszkalációs eszközként való felhasználása

Tekintettel arra, hogy Oroszország tizennégy országgal határos, miért aggódnak pont a balti államok különösen a biztonságuk miatt? Amellett, hogy földrajzilag közel vannak egymáshoz, a balti országokban jelentős számú orosz etnikum él (5% Litvániában, 25% Észtországban és 36% Lettországban).[27] A kelet-észtországi Narva városában a lakosság 95,7%-a orosz anyanyelvű és 87,7%-a orosz nemzetiségű.[28]

De miért játszanak fontos szerepet az etnikumok, pontosabban az orosz etnikum számaránya egy lehetséges balti konfliktus felé vezető úton? Hiszen Közép-Ázsia államaiban is jelentős számú orosz etnikum él. A válasz Putyin korábban már idézett fenyegetéseben rejlik, miszerint a Szovjetunió katasztrofális felbomlása miatt az Oroszországon kívül élő orosz nemzetiségűek jelentős száma hatalmas méretű humanitárius katasztrófát jelenthet, mivel ezek az emberek elszakadtak szülőföldjüktől.[29] Putyin pedig ígéretet tett arra, hogy megvédi a külföldön élő orosz honfitársait.[30]

Az orosz elnök 2024 január 16-án, ismét nyilvánosan fejezte ki aggodalmát az orosz nemzetiségűekkel történő bánásmódot illetően. A nyilatkozatból kiderült, hogy Putyin szerint az orosz nemzetiségűek kitoloncolása önmagában veszélyt jelent az orosz nemzetbiztonságra. [31] Különösen érvényes ez Lettország esetében, ahol a közelmúltban az orosz etnikum tekintetében megváltoztatták a bevándorlási törvényeket is.[32] A lett idegenrendészeti törvény vonatkozó módosításai következtében az orosz állampolgárok állandó tartózkodási engedélye 2023 szeptemberében érvényét vesztette. Továbbá az orosz állampolgársággal rendelkezők 2023. november 30-ig állandó lettországi (Uniós) tartózkodási engedélyt kellett, hogy felmutassanak, ami magában foglalta lett nyelvvizsga letételét is.[33] Mivel a feltételek teljesítésére szűk határidőt állapítottak meg, ezért nem csoda, hogy a lett Állampolgársági és Migrációs Ügyek Hivatala már 2023 decemberében bejelentette, hogy Lettország mintegy 1200 orosz állampolgárt fog kitoloncolni, akik a határidőig nem nyújtottak be új tartózkodási engedély iránti kérelmet.[34]

Vlagyimir Putyin orosz elnök ezzel a retorikával jelentősen fokozta a Kreml azon régóta tartó erőfeszítéseit, hogy a balti országok elleni jövőbeni eszkaláció információs feltételeit megteremtse. Mindezt valószínűleg egy, a NATO gyengítésére irányuló szélesebb körű törekvés részeként.

Megállapítható tehát, hogy ezek a nyilatkozatok valójában csak ürügyül szolgálhatnak arra, hogy Moszkva igazolja a balti államokkal történő eszkalációt, amely, ha bekövetkezik, minden korábbinál súlyosabb próba elé állíthatná NATO-t destabilizálva annak szervezetét. Hasonló önigazoló kommunikációs elemnek volt már tekinthető a Kreml 2016-os tiltakozása a szovjet emlékművek baltikumi lebontása ellen is.[35] Tehát nem csak az a fontos, hogy a Baltikumban orosz etnikumúak élnek, hanem ennek a társadalmi elemnek az orosz stratégiai célok betöltésében játszott szerepük teszik valójában sebezhetővé őket.[36]

Az ortodox felekezet nézőpontja a konfliktusban

A Baltikumban élő ortodox kisebbség viszonya az ukrajnai háborúhoz, a regionális változásokhoz, valamint a moszkvai patriarchátushoz és annak vezetőjéhez, a pátriárkához, összetett és változó. Több tényező befolyásolja ezt a viszonyt, amelyekből néhány elem a következő. Ami a geopolitikai lojalitást illeti, a Baltikumban élő orosz ortodox közösségek többsége hagyományosan kötődik Oroszországhoz, amely tükröződik a moszkvai patriarchátus iránti hűségükben. Az ukrajnai konfliktus és a növekvő oroszellenesség azonban komoly dilemma elé állította a közösséget a nem orosz vagy ortodox többséggel szemben. Ugyanakkor ez az orosz kisebbség (amely tehát jelentős részét képezi a balti ortodox híveknek), gyakran küzd az identitásképével is. Kiemelkedő hatással bír ez az ambivalens érzelmi állapot egy olyan környezetben, ahol folyamatosan növekszik a nemzeti és etnikai feszültség. Az ortodox hívek nyílt lojalitása pedig olaj a tűzre, hiszen a moszkvai patriarchátus, beleértve a pátriárkát, Kirill pátriárkát, nyíltan támogatja Oroszország háborúját Ukrajnában. Ez a támogatás számos konfliktust okoz a balti ortodox közösségeken belül, különösen azokban, akik kritikusabbak Moszkva és annak ukrajnai tevékenységeivel szemben. Ami állapotot tovább bonyolít az Ukrán Ortodox Egyház és a magát autokefálnak nevező szeparatista Ukrán Egyház elismerése, amit Konstantinápolyi Ökumenikus Patriarchátus támogat, további törésvonalat jelentve az ortodox közösségen belül. Összességében a balti ortodox kisebbség helyzete bonyolult és dinamikus, és számos belső és külső tényezőtől függ. Az egyházi vezetők és a hívek kihívást jelentő helyzetben vannak, amikor a vallási hűség, az etnikai identitás és a politikai realitások ütköznek.

A NATO balti államokon keresztül meggyengítésének elmélete

Putyin a balti államokat célzó félelemkeltések mellett – 2023 december–, Vlagyimir Putyin orosz elnök megfenyegette Finnországot és a NATO-szövetséget egy olyan nyilatkozatban, amelynek célja látszólag az Oroszország által a NATO-ra jelentett fenyegetéssel kapcsolatos aggodalmak eloszlatása volt.[37]

Putyin ezt követően az Oroszországot Kelet-Európában fenyegető állítólagos biztonsági fenyegetéseket a NATO *nyitott ajtók politikájához* kötötte, amely a szövetség alapszabályában rögzített alapelv, és amely lehetővé teszi annak számára, hogy új tagokat vegyen fel. Putyin szerint az, hogy a NATO 2008-ban *megnyitotta az ajtókat Ukrajna és Grúzia előtt,* amikor döntés született arról, hogy Ukrajnának és Grúziának megnyitják az ajtót a NATO előtt. Ez ellentétes azzal, hogy Ukrajna a függetlenségi nyilatkozat alapján nyerte el függetlenségét, amely egyben deklarálta Ukrajna semleges államiságát. Ez a 2008-as döntés alapvetően megváltoztatta a kelet-európai helyzetet Oroszország biztonságának szavatolása szempontjából is.[38]

Ugyanakkor persze Putyin nem említette meg, hogy az Orosz Föderáció 1994-ben kötelezettséget vállalt arra, hogy *tiszteletben tartja Ukrajna függetlenségét és szuverenitását, valamint a meglévő határait*, amely magában foglalja a Krímet és a megszállt Donbászt is. Cserébe mindezért Ukrajna 1994-ben Oroszországnak visszaszolgáltatta a szovjet atomfegyvereket.[39]

A hivatkozott szuverenitás azonban magában foglalja az önrendelkezési jogot is. Putyin azon állítása, miszerint az idézett 2008-as NATO rendelkezés és annak hatása nem teljesen fedi a realitást. Az ISW korábban úgy értékelte, hogy Putyin nem azért szállta meg Ukrajnát 2022-ben, hogy megvédje Oroszországot a NATO fenyegetése ellen, hanem inkább azért, hogy meggyengítse és végül megsemmisítse a NATO-t, és a célkitűzés továbbra is napirenden van,[40] a NATO szomszédok elleni lehetséges jövőbeli orosz agresszió képében.[41]

Oroszország további katonai kihívásai a balti-és északeurópai színtéren

Orosz stratégiai prioritások és korlátok

Mindezek ellenére már kellő bizonyossággal állítható, hogy a balti színtéren egy nagyszabású támadó hadművelet nem szerepelt az orosz katonai stratégia részeként, legalábbis a 2010-es évek második felét illetően. Az Ukrajna elleni 2014-ben kezdődött agresszió, amelyet a 2015. februári minszki megállapodások szüneteltettek, de semmiképpen sem szüntettek meg, ezért értelemszerűen a katonai tervezés első számú prioritása maradt.

A 2015 szeptemberében – mindössze fél évvel a donbászi nagy intenzitású műveletek beszüntetése után – indított szíriai katonai beavatkozás rengeteg politikai figyelmet és nagy horderejű légi és tengeri logisztikát kívánt a közel-keleti erőprojekció fenntartásához. Szíria az új nagy hatótávolságú csapásmérő képességek, köztük a tengerről indítható *3M–14T Kalibr cirkálórakéták* fontos teszthelyszínévé vált. Azonban a legfontosabb tanulság, amelyet az orosz hadsereg és vezetés Szíriában levont, nem volt alkalmazható egy Európában vívott reguláris háború viseléséhez.[42]

Az orosz haderőfejlesztésben még nagyobb hangsúlyt kapott az Északi-sarkvidék, amelyet külön stratégiai iránynak tekintettek, és amely nemcsak földrajzi szempontból különbözik a balti színtértől (amit az északi tengeri útvonalra fordított növekvő figyelem is hangsúlyozott), hanem a nukleáris eszközöknek a Kola-félszigeten való erőteljes koncentrációja miatt is. Ezt a megkülönböztetést az Északi Flotta alapján 2014 decemberében létrehozott új Közös Stratégiai Parancsnoksággal formalizálták, amely 2021 januárjától katonai körzet státuszát is elnyerte.[43] A flottaparancsnokság stratégiai és igazgatási szempontból egyaránt egyedülálló volt az orosz katonai hagyományokat tekintve.[44]

Ezzel szemben a balti hadszíntér sokkal kevesebb politikai figyelmet kapott, és a balti flotta, annak ellenére, hogy kulcsszerepet töltött be a haditengerészeti parádékon (Putyin elnök 2017-ben rendelte el ezek megtartását), csak néhány

rakétakorvettel egészítette ki annak csökkentett hadrendjét.[45] A kvázi leépítéssel szembeni tiltakozásokat gyorsan és *könnyedén* kezelték, amikor is Szergej Sojgu védelmi miniszter azon nyomban elbocsátotta a Balti Flotta parancsnokát.[46] Az egyik stratégiai sebezhetőség ezen a hadszíntéren, amelyet az orosz főparancsnokság szükségesnek tartott kezelni, a kalinyingrádi exklávé volt, ezért az újjáalakított 11. hadtest új egységeket és felszerelést kapott, és megkezdődött az infrastruktúra modernizálása, beleértve a nukleáris lőszerek tárolását is. A nyugati elemzők vitatták, hogy ez a *Kalinyingrád erőd* kiépítésére tett kísérlet felért-e a *hozzáférés-megtagadás* vagy *terület-letiltás*[47] képességek megszerzésével, amelyek Oroszországnak tényleges ellenőrzést biztosítottak a Balti-tenger középső részén lévő légtér és tengeri kommunikációs vonalak felett, de a különböző eszközök interoperabilitását biztosító modern technológiák hiánya meglehetősen egyértelmű volt.[48]

Az orosz hadgyakorlatokat a nyugati elemzők gondosan figyelemmel kísérték, és igyekeztek ellenőrizni értékeléseiket. A balti flotta által vezetett és főként az Északi- és Norvég-tengeren megrendezett Ocean Shield 2019 gyakorlat, döntő hiányosságokat tárt fel a képességeket illetően.[49] Nagy figyelem irányult a stratégiai Zapad 2021 hadgyakorlatra. Bár az orosz hadsereg viszonylag alárendeltnek látja (vagy láttatja) magát egy, a NATO-val vívott regionális vagy nagyszabású háborúban, a Zapad egy ilyen konfliktus lehetséges költségeit és eszkalációs kockázatait hivatott érzékeltetni.[50] Megállapítható, hogy bár a gyakorlat párhuzamosan zajlott több, a későbbi különleges katonai műveletben bevetett egység ukrán határhoz történő telepítésével; a láthatóan korlátozott forgatókönyv megerősítette Oroszország státuszát abban, hogy egy technikailag fölényben lévő ellenféllel ne szálljon szembe, valamint felkészületlenségét egy elhúzódó háború lefolytatására.

Átcsoportosítások a háborús övezetbe

Az ukrajnai amortizációs mértéket tekintve Oroszország stratégiai helyzete a balti színtéren drasztikusan romlott az elhúzódó konfliktus miatt. A hagyományos erők azon összevonásai, amelyek egykor számos támadási lehetőséget biztosított Oroszország számára a balti hadszíntéren, az ukrajnai háború kezdetével súlyosan meggyengült, és azóta alig működő parancsnokságokra és csontvázegységekre csökkent. A peszkovi 76. gárda-légideszant-hadosztály sorsa jól példázza ezt a hanyatlást. Az orosz légideszant erők egyik elit egységeként vezette a Fehéroroszországból Kijevbe való előrenyomulást, és részt vett a Hosztomel repülőtér elleni sikertelen légi támadásban.[51] Hasonlóan komoran alakult a sorsa a 18. gárda-motoros-lövészhadosztálynak is, amelyet 2020 decemberében az újonnan megalakult 11. hadtest alapegységévé léptettek elő a kalinyingrádi régióban. Nehézfegyveres veszteségeinek mértéke egyelőre ismeretlen, de ezek a veszteségek bizonyosan nem javítottak a hírnevén.[52]

Ami a Balti Flottát illeti, annak harckészültségét jelentősen csökkentették azzal, hogy a négy nagy partraszálló hajójából (Project 775 és 775M Ropucha-osztály) hármat 2022 elején a Fekete-tengerre helyeztek át, a 336. gárda-haditengerészeti-gyalogosdandár elemeit szállítva. Mivel az egység Mikolajev bekerítésére irányuló kétéltű hadművelet nem valósult meg, a dandár többi része Mariupol ostromában vett részt.[53] Bár nagyarányú veszteségeket szenvedett (közte két parancsnokhelyettest), még mindig jobban járt, mint a csendes-óceáni flotta 155. haditengerészeti-gyalogosdandárja, amely a Vuhledar elleni támadási kísérlet során szinte teljesen felmorzsolódott.[54] A Balti Flotta korábban bejelentett új rakétahordozó hajókkal való bővítését megszakították, és leállították a Projekt 20386 Derzkij osztályú lopakodó korvettek új szériájának építését is.[55]

Kevesebb információ áll rendelkezésre az orosz légierő eszközeinek átcsoportosításáról, de Finnország és a három balti állam felett érezhetően csökkent az elfogások és a légtérsértések száma, továbbá a légi gyakorlatokat nagyobb óvatossággal hajtják végre az oroszok.[56]

Összességében a *Kalinyingrádi Erőd* helyőrsége jelentősen csökkent, ami veszélyezteti az utánpótlási vonalak biztosításának képességét. Az orosz főparancsnokság azonban úgy tűnik, hogy nem aggódik emiatt az akut stratégiai sebezhetőség miatt.

Reagálás a NATO bővítésére

Az orosz politikai diskurzus és stratégiai tervezés középpontjának tehát a már említett központi eleme a NATO keleti bővítése által keltett fenyegetés jelenti. Finnország és Svédország csatalakozási folyamata jelentősen felerősítették ezt a *fenyegetést*.[57] Putyin elnök reakciója meglepően kétértelmű volt. Miközben figyelmeztetett a *hiba* következményeire, azt sugallta, hogy csak a NATO katonai infrastruktúrájának Finnországba és Svédországba való kiterjesztése jelentene fenyegetést Oroszországra.[58]

Sojgu védelmi miniszter számos ellenintézkedést vázolt fel, köztük egy új hadtest telepítését Karéliában. Tekintettel azonban az Ukrajnával vívott háborúban tapasztalható folyamatos létszám- és fegyverrendszerek hiányára, a felvetett tervek inkább a csak elméleti szinten fogalmazódtak meg.[59]

A NATO azon tervének minden egyes lépése, hogy az előretolt zászlóaljcsoportokat dandárokká fejlessze fel, tovább növeli a hagyományos erők egyensúlyát a NATO javára, amelyet Oroszország jelenleg képtelen kompenzálni. A vezérkarnak most azzal a kihívással is szembe kell néznie, hogy a Kalinyingrádban, Pszkovban vagy Pecsengában állomásozó hadosztályok és dandárok legharcképesebb elemeit tartósan az ukrán háborús övezetbe telepítse.[60]

Miközben a számok romlani fognak, ennél sokkal jelentősebb probléma a NATO erőviszonyainak fokozott integrációja a Kirkenesétől Narváig terjedő balti hadszíntéren Finnország és Svédország csatlakozása miatt. Ez a magas szintű interoperábilitás nyilvánvalóvá vált a Németország által vezetett 2023. szeptemberi *Északi partok* elnevezésű haditengerészeti gyakorlaton, amelyen 30 hadihajó vett részt egy kétéltű hadműveletben a lett partoknál.[61]

Következtetések, összegzések

Geopolitikai értelemben tehát a NATO kelet-európai biztonsági stratégiájában jelentős változások történtek válaszul Oroszország agresszív geopolitikai lépéseire, különösen az ukrajnai konfliktus kezdete óta. A Balti államok, amelyek az orosz határhoz közel helyezkednek el, kiemelt figyelmet kapnak a NATO védelmi terveiben, hiszen stratégiai helyzetük kiemelten fontos a szövetség keleti védelmében. Oroszország ukrajnai agressziója a NATO számára is világ-

gossá tette, hogy a hagyományos és hibrid fenyegetések kombinációja új megközelítéseket igényel a kollektív védelemben. Az amerikai vezetés alatt, a NATO új stratégiai koncepciója a madridi csúcstalálkozón került elfogadásra, amely magában foglalja a gyorsreagálású erők jelentős növelését, és a védelmi kiadások emelését az összes tagállamban. Ennek eredményeként a Balti-tenger és az Északi-sarkvidék stratégiai jelentősége is újraértékelődött, ahol a NATO törekvései közé tartozik a regionális befolyás növelése, valamint Finnország és Svédország meghívása a szövetségbe, ami tovább erősíti a NATO jelenlétét ebben a kulcsfontosságú régióban. A balti országokban a NATO többnemzetiségű harccsoportjainak jelenléte és a katonai infrastruktúra fejlesztése is hozzájárul a régió védelmi képességének erősítéséhez. Az Oroszország által jelentett fenyegetésekkel szembeni hatékony fellépés érdekében a NATO folyamatosan értékeli és fejleszti elrettentő képességeit, figyelembe véve a modern háborúzás változó dinamikáját és a technológiai fejlődést.

Paroda Zsolt

Jegyzetek

1 https://www.cfr.org/article/how-much-aid-has-us-sent-ukraine-here-are-six-charts (letöltve: 2024. 03. 30.) **2** https://www.defense.gov/News/Releases/Release/Article/3078056/fact-sheet-us-defense-contributions-to-europe/ (letöltve: 2024. 03. 30.) **3** https://media.defense.gov/2022/Oct/27/2003103845/-1/-1/1/2022-NATIONAL-DEFENSE-STRATEGY-NPR-MDR.PDF (letöltve: 2024. 03. 30.) **4** Ekkor még a 2023. október 7-én kirobbant Izrael-Hamasz konfliktust nem kellett számba venni **5** https://www.theguardian.com/world/2022/jun/10/putin-compares-himself-to-peter-the-great-in-quest-to-take-back-russian-lands (letöltve: 2024. 03. 30.) **6** Az ukrajnai veszteségek hatására az orosz állományból egyre inkább kifogynak a Szovjetunió idején felhalmozott és több évtizede tartalékban tárolt fegyverrendszerek. Szárazföldi technika tekintetében ilyenek a T–55 és T–62 harckocsik iterációi és a nem modernizált T–72 és T–80-as verziók; amelyek helyett egyre nagyobb számban érkeznek a frontra az előző harckocsik legutolsó verziói és az új gyártású T–90M harckocsik is. A légierő tekintetében pedig hasonló folyamtok zajlanak le, a lelket is kirepülik az olyan régebbi vasakból, mint a Sz–24 és Szu–25-ös gépek, miközben egyre több modernizált és új gyártású Szu–34-es és Szu–35-ös érkezik a talán már szériaérett Szu–57-es mellett az alakulatokhoz. **7** https://tass.com/defense/1563359 (letöltve: 2024. 03. 30.) **8** https://www.cnn.com/2023/04/26/politics/russia-forces-ukraine-war-cavoli/index.html (letöltve: 2024. 03. 30.) **9** https://www.nato.int/docu/stratdoc/eng/a500328c.pdf (letöltve: 2024. 03. 30.) **10** https://www.cnn.com/2023/05/20/world/estonia-russia-narva-threat-intl/index.html (letöltve: 2024. 03. 30.) **11** Az angol terminológiában Fulda Gap-ként szereplő kifejezés egy, amely a hidegháború idején kiemelt jelentőségű földrajzi területet jelölt Németországban. Hírnevét onnan kapta, hogy a stratégák ezt tartották a legvalószínűbb útvonalnak, amelyen a Varsói Szerződés erői esetleges támadást indíthattak volna Nyugat-Németország ellen. **12** https://theconversation.com/ukraine-war-russias-baltic-neighbours-to-create-massive-border-defences-as-trump-continues-undermining-nato-225944 (letöltve: 2024. 03. 30.) **13** https://www.nato.int/cps/en/natohq/news_197050.htm (letöltve: 2024. 03. 30.) **14** https://www.nato.int/strategic-concept/ (letöltve: 2024. 03. 30.) **15** https://warontherocks.com/2022/08/the-sword-the-shield-and-the-hedgehog-strengthening-deterrence-in-natos-new-strategic-concept/ (letöltve: 2024. 03. 30.) (letöltve: 2024. 03. 30.) **16** https://www.nato.int/cps/en/natohq/official_texts_196951.htm (letöltve: 2024. 03. 30.) **17** https://www.washingtonpost.com/world/2023/06/05/nato-eastern-flank-defense-russia/ (letöltve: 2024. 03. 30.) **18** https://foreignpolicy.com/2023/06/12/nato-air-defender-military-exercise-russia-ukraine-counteroffensive/ (letöltve: 2024. 03. 30.) **19** https://www.wsj.com/articles/natos-front-line-countries-are-doubling-down-on-defense-spending-others-arent-733a3ef1 (letöltve: 2024. 03. 30.) **20** Magyarul a *tripwire* kifejezés a *drótkötél-stratégia* elveként jelenik meg, és jól tükrözi az eredeti angol kifejezés botlódrót jelentését; ami képletesen egy olyan védelmi vonalat jelöl, amely a legkisebb provokációra is azonnali és erőteljes választ vált ki. **21** A szintén angol eredetű *brinksmanship* szó *válságpolitizálást* vagy *krízishajszolást* jelent, amely stratégia értelmében egy állam vagy vezető szándékosan kerül közel a konfliktus kirobbanásához vagy egy katasztrofális helyzethez, annak érdekében, hogy tárgyalási előnyhöz jusson ellenfelével szemben. **22** https://www.knbsz.gov.hu/hu/letoltes/szsz/2016_1_szam.pdf (letöltve: 2024. 03. 30.) **23** https://www.euronews.com/2023/03/07/what-is-natos-tripwire-strategy-and-is-it-still-relevant-today (letöltve: 2024. 03. 30.) **24** A *deterrence by detection* kifejezése az *elrettentés észleléssel* vagy *elrettentés felderítéssel* stratégiáját írja le. A felderítési képességek és a korai figyelmeztetés kiemelt szerepet kapnak ebben a stratégiában, mivel az agresszor tudatában van annak, hogy minden lépését figyelemmel kísérik, ami visszatartó hatással bírhat. **25** https://foreignpolicy.com/2023/04/13/nato-eastern-flank-battle-group-russia-poland-latvia-lithuania-estonia/ (letöltve: 2024. 03. 30.) **26** https://www.politico.eu/article/turkey-sweden-nato-jens-stoltenberg-agrees-to-back-swedens-membership-bid/ (letöltve: 2024. 03. 30.) **27** https://www.reuters.com/article/us-ukraine-crisis-russia-insight/disquiet-in-baltics-over-sympathies-of-russian-speakers-idUSBREA2K07S20140323/ (letöltve: 2024. 03. 30.) **28** https://www.theguardian.com/world/2022/aug/22/always-looking-shoulder-anxiety-estonia-russians-tallinn (letöltve: 2024. 03. 30.) **29** https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14682745.2023.2162329 (letöltve: 2024. 03. 30.) **30** https://www.atlanticcouncil.org/blogs/natosource/putin-vows-to-actively-defend-russians-living-abroad/ (letöltve: 2024. 03. 30.) **31** https://tass.com/politics/1733169 (letöltve: 2024. 03. 30.) **32** https://ria.ru/20240116/putin-1921700513.html (letöltve: 2024. 03. 30.) **33** https://www.fpri.org/article/2023/04/amendments-in-immigration-law-what-awaits-russian-citizens-living-in-latvia/ (letöltve: 2024. 03. 30.) **34** https://news.yahoo.com/latvia-deport-1-213-russian-010500382.html és https://bnn-news.com/latvian-authorities-looking-up-about-1-000-russian-citizens-to-be-deported-from-the-country-253143 (letöltve: 2024. 03. 30.) **35** https://eng.lsm.lv/article/politics/politics/russia-protests-dismantling-of-soviet-monument.a198914/ (letöltve: 2024. 03. 30.) **36** https://www.understandingwar.org/backgrounder/russian-offensive-campaign-assessment-january-16-2024 (letöltve: 2024. 03. 30.) **37** https://isw.pub/UkrWar121723 (letöltve: 2024. 03. 30.) **38** https://ria.ru/20240116/putin-1921700513.html (letöltve: 2024. 03. 30.) **39** https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%203007/Part/volume-3007-I- 52241.pdf (letöltve: 2024. 03. 30.) **40** https://understandingwar.org/backgrounder/weakness-lethal-why-putin-invaded-ukraine-and-how-war-must-end (letöltve: 2024. 03. 30.) **41** https://understandingwar.org/backgrounder/russian-offensive-campaign-assessment-january-12-2024 (letöltve: 2024. 03. 30.) https://www.understandingwar.org/backgrounder/russian-offensive-campaign-assessment-january-11-2024 https://www.understandingwar.org/backgrounder/russian-offensive-campaign-assessment-january-10-2024 (letöltve: 2024. 03. 30.) https://www.understandingwar.org/backgrounder/russian-offensive-campaign-assessment-january-9-2024 (letöltve: 2024. 03. 30.) https://www.understandingwar.org/backgrounder/russian-offensive-campaign-assessment-january-3-2024 (letöltve: 2024. 03. 30.) https://www.understandingwar.org/backgrounder/russian-offensive-campaign-assessment-december-30-2023 (letöltve: 2024. 03. 30.) https://understandingwar.org/backgrounder/russian-offensive-campaign-assessment-december-15-2023 (letöltve: 2024. 03. 30.) https://www.understandingwar.org/backgrounder/russian-offensive-campaign-assessment-december-6-2023 (letöltve: 2024. 03. 30.) https://www.understandingwar.org/backgrounder/russian-offensive-campaign-assessment-november-24-2023 (letöltve: 2024. 03. 30.) **42** https://www.understandingwar.org/report/russian-military%E2%80%99s-lessons-learned-syria (letöltve: 2024. 03. 30.) **43** https://arcticreview.no/index.php/arctic/article/view/3338/6318 (letöltve: 2024. 03. 30.) **44** https://apps.dtic.mil/sti/trecms/pdf/AD1145694.pdf (letöltve: 2024. 03. 30.) **45** https://www.foi.se/rest-api/report/FOI-R--5119--SE (letöltve: 2024. 03. 30.) **46** https://www.rbth.com/defence/2016/07/04/why-were-the-top-brass-of-russias-baltic-fleet-dismissed_608561 (letöltve: 2024. 03. 30.) **47** A2/AD, azaz Anti-Access/Area Denial, más néven hozzáférést akadályozó rendszerek megnevezése, lásd magyarul https://www.

haborumuveszete.hu/egyeb-hirek/az-a2ad-jelentette-kihivas-lehetseges-megoldasai (letöltve: 2024. 03. 30.) [48] https://www.foi.se/rapportsammanfattning?reportNo=FOI-R--4991--SE (letöltve: 2024. 03. 30.) [49] https://thebarentsobserver.com/en/security/2019/08/30-russian-naval-vessels-stage-show-force-coast-norway (letöltve: 2024. 03. 30.) [50] https://warontherocks.com/2021/09/zapad-2021-what-to-expect-from-russias-strategic-military-exercise/ (letöltve: 2024. 03. 30.) [51] https://www.oryxspioenkop.com/2022/04/destination-disaster-russias-failure-at.html (letöltve: 2024. 03. 30.) [52] https://www.forbes.com/sites/davidaxe/2022/10/27/12000-russian-troops-once-posed-a-threat-from-inside-nato-then-they-went-to-ukraine-to-die/ (letöltve: 2024. 03. 30.) [53] https://nationalinterest.org/feature/are-russian-marines-preparing-seize-odessa-ukraine-200468 (letöltve: 2024. 03. 30.) [54] https://www.forbes.com/sites/davidaxe/2022/11/05/buy-artillery-or-buy-coffins-the-russian-marine-corps-dire-choice-as-its-troops-die-in-record-numbers/ (letöltve: 2024. 03. 30.) [55] https://www.navalnews.com/naval-news/2023/07/russia-cancels-its-own-lcs-program-project-20386-corvettes/ (letöltve: 2024. 03. 30.) [56] https://euro-sd.com/2023/06/news/32183/raf-having-busy-time-intercepting-russians-over-the-baltic/ (letöltve: 2024. 03. 30.) [57] https://carnegieendowment.org/politika/88096 (letöltve: 2024. 03. 30.) [58] https://www.ft.com/content/b3f29756-06e1-443d-8364-bd98c7cd19d4 (letöltve: 2024. 03. 30.) [59] https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/ifri_baev_russia_challenges_baltic_2023.pdf(letöltve: 2024. 03. 30.) [60] https://www.csis.org/analysis/strengthening-baltic-security-next-steps-nato (letöltve: 2024. 03. 30.) [61] https://warriormaven.com/sea/marine-corps-operates-wargames-training-in-baltic-sea-within-attack-range-fo-russia (letöltve: 2024. 03. 30.)

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Mesterséges intelligencia

A teológiai tudományosságot érintő egyik fontos elvárás az, hogy „ót és újat” együtt hozzon elő. Sőt, merjen beszélni az örökről, az örök értékekről és az örökkévalóságról egy egyre gyorsabban változó világban. Nem kis feladat szimmetrikusan eleget tenni ennek a kettős elvárásnak, különös tekintettel az olyan felismerésekre, jelenségekre, állításokra és tevékenységekre, amelyek a mesterséges intelligencia területéhez tartoznak. Ma már elmondhatjuk, hogy ez a fogalom sokak szellemi ágendáján szerepel, egy átlagembertől Ferenc pápáig. Azt nem tudom megítélni, hogy a teológiai eszmélődésünk, reflexióink késésben vannak-e e téren, de azt főszerkesztőként önkritikusan vallom, hogy a Theologiai Szemle igen. Ennek a restanciának igyekszem eleget tenni az alábbi három írással azt remélve, hogy ezek állításai így vagy úgy, de inspiratíve fognak hatni a magyarnyelvű teológia művelőire is. Tehát bevezetésként, inspirációként közöljük az alábbi három írást, gazdag folytatást remélve a jövendőben.

Az első tanulmány szerzője Thomas Rachel kereszténydemokrata politológus, az EKD tanácsának tagja. Az írást Békefy Lajos fordította. Eredendően az Evangelische Verantwortungban, magyarul pedig a Digest20-ban jelent meg.

A második írás Batta József Tamás munkája, aki Debrecenben fül-orr-gégész adjunktus, kutató és természetesen a biblikus és reformátori teológia iránt különösen is érdeklődő, aktív gyülekezeti tag. Ez az írás a lektori véleménnyel együtt kerülhet közlésre, a lektor véleményezése szerint a nem lektorált rovatban. A lektorálás után a szerzőtől az a kérés érkezett, hogy az első oldal harmadik bekezdésének második mondatát kiegészítve, harmadik mondatként pedig az alábbit betoldva módosítsuk. Ennek természetesen csak itt a kopfban tudok eleget tenni, hiszen a lektorálás után a szöveg már nem változhat: „A tanulmányhoz az Open AI ChatGPT (ver.3.0) általános betanítású nyelvi modell szabadon elérhető verzióját használtam, mely betanítása 2021-ben lezárult, vagyis jelenleg már nem változik a mögötte lévő adatbázis. Ez azért fontos, mert az MI ezen verziója még mentes az MI generált tartalmak »visszaszennyező« hatásától.”

A harmadik írás pedig ez utóbbinak a véleményezése Németh Dávid, immáron nyugalmazott teológiai tanár tollából, aki évtizedeken keresztül a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszékének volt vezető professzora. (a főszerkesztő)

A hit és a mesterséges intelligencia

Bevezetés

Kortárs szemtanúi vagyunk és érintettjei is egy hatalmas technológiai forradalomnak. A „dolgok internete” mindenütt jelen van, és már lehetetlen elképzelni az életünket nélküle. Az olyan kifejezések és hívószavak, mint „mesterséges intelligencia”, „Ipar 4.0” vagy „digitalizálás”, közszájon forognak. Bár óriási innovatív változási folyamatok közepette vagyunk, amelyek egész életmódunkat, munkavégzésünket és gondolkodásunkat egyre jobban megváltoztatják, mindezen változások mértéke jelenleg még nem látható előre. De már ma sejtjük: komoly lesz, igen nagy változások

előtt állunk. Egy ilyen, *életünk minden területére behatoló fejlemény természetesen számos új, lélegzetelállító lehetőséget kínál, de számos kockázatot és veszélyt is rejt magában*. Az *új digitális korszak*, mint oly sok korszak ezelőtt, újabb *paradigmaváltást* jelent az emberiség történelmében. Egyszerre *lehet áldás és átok* is. Ezért veszem komolyan Pál apostol üzenetét: „*Mindent vizsgáljatok meg: a jót tartsátok meg*" (1Thessz 5,21).

Amikor a „digitalizálás és a mesterséges intelligencia" mára már megatémává vált legfontosabb kérdéseiről szólunk, *józannak kell maradnunk. Azaz a keresztyén hit által kiélesített kritikus, de beleérző szemmel és lelkülettel* ajánlott rátekintenünk a legfontosabb kérdésekre. *Kerülnünk kell* olyan *szélsőségeket*, amelyek *a technológiai fejlődést apokaliptikus látomások kereteibe helyezik.* Így *a démonizálás pátoszát, miszerint az egész MI rossz*. Ugyanígy *a haladás totalitárius-technikai ideológiáját, ami egyeseknél már az emberisten mítoszába torkollik*. *A „mesterséges intelligenciával" (AI) kapcsolatos kérdéseket inkább intenzíven és széleskörűen szükséges megvitatnunk*, mielőtt elhamarkodott és differenciálatlan értékeléseket, véleményt alkotnánk és terjesztenénk.

A következőkben szeretném röviden kifejteni, hogy miben látom *a fő kihívások*at. Olykor leírok néhány fontos alkalmazást és gyakorlati példát is megemlítek, s arról is lesz szó, mi várható a jövőben az MI fejlődése nyomán. Végül a felmerülő etikai kérdések és problématerületek fontosabbjai közül érintek párat *a keresztyén emberkép perspektívájából.*

Mivel nem vagyok matematikus, sem programozó, sem informatikus, vagyis nem vagyok szakértő, még egy utolsó megjegyzés: a technológiai folyamatok részletesebb magyarázatát, amelyek az AI hátterében állnak, pl. mesterséges neuronális hálózatok (ANN), „adatbányászat/adathalászat" vagy „mély tanulás", itt nélkülöznöm kell.

A digitalizáció és a technológiai változás megváltoztatja körülményeinket

Emlékszünk még, milyen volt, amikor nem volt okos telefon? Ez a kis digitális csoda, és mindennapi használata természetesen megváltoztatta életünket. 2007-ben (az Apple első iPhone-jának évében) szinte senki sem tudta, mi az a «szelfi», és nagyon kevesen használták a «facebook» (2004-ben alapították) vagy a «twitter» alkalmazást. A „WhatsApp"-ra (2009) és az „Instagramra" (2010) még csak gondolni sem lehetett. XVI. Benedek pápává választásáról 2005-ben még teljesen normális volt, hogy hagyományos úton kaptuk meg a fotókat. Ferenc pápa megválasztása óta (2013) már a római katolikus egyház feje is egyre gyakrabban «szelfizik»…

Ugorjunk csak vissza pár évtizedet történelmünkben. Melyikünknek volt a 90-es évek közepén saját személyi számítógépe (PC) internet kapcsolattal? A „Google-ben" a 90-es évek végén kezdtünk el keresgélni (1997-ben hozták létre)… S ma már az „e-könyvek" idejét éljük.

Egy másik példa. Köztudomású, hogy mai szemmel nézve viszonylag látványos sakk komputerek közül már mindegyik legyőzhet minket. 2015-ben voltak még olyan neves AI-MI (mesterséges intelligencia) szakértők, akik teljesen kizártnak tartották, hogy ez megtörténjen. De aztán eljött az idő: a Google „AlphaGo" szoftvere legyőzte az előző kínai fejlesztésű Go játék világbajnokát, Lee Sedolt. Öt kör után a gép és az ember párharca 4:1 volt a gép javára.

Ezzel a néhány példával azt szerettem volna illusztrálni, milyen hihetetlenül gyors volt a technológiai fejlődés az elmúlt években, és hogyan változott meg azóta egész mindennapi életünk. És az is tény, hogy folyamatos változásban élünk a *digitális forradalom* által.

Ma az emberiség 95%-ának van legalább egy mobiltelefonja. Okos telefonunkat (azaz internet-hozzáféréssel rendelkező mobiltelefonokat) felváltva használjuk óraként, ébresztőként, naptárként, jegyzettömbként, navigációs eszközként, nyelvi fordítóként, zenelejátszóként, fényképezőgépként és videó-lejátszóként. Ugyanígy vásárláshoz, fizetéshez, olvasáshoz és játékhoz. *Több mint négymilliárd ember, több mint a világ népességének fele minden nap használja az internetet.*

A *technológiai forradalom* egyre gyorsabban halad előre. A kaliforniai «Szilícium-völgy» úgynevezett «nagy ötöse – Big Five» mind olyan világcég, amelyek a digitalizálás és a mesterséges intelligencia területén végbemenő úttörő fejlesztéseknek köszönhetően fejlődött nagyon rövid idő alatt hatalmas, világpiaci vezető nagyvállalattá.

Egyedül a Google több mint 3,29 milliárd keresést regisztrált három évvel ezelőtt, és világszerte több mint egymillió szervere van. A világ összes okos telefonjának 80%-a is vele fut az „Android" operációs rendszeren. Az interneten a Google-nek szinte monopolhelyzete van. Teljesen megváltoztatta az életünket. Csak egy dolog: korábban diákként kétségbeesetten keresgéltél a könyvtárak polcain kötelező szakirodalmat. Manapság szinte minden csak egy egérkattintásnyira van tőlünk és elérhető, azonnal letölthető. Mindehhez fel sem kell kelni az íróasztalától vagy a kanapétól. Ez az érem egyik oldala.

Az érem másik oldala: ma percenként (!) több mint 3,8 millió *Google*-keresést feltételezhetünk. Senki sem tudja, hogy ez a cég összesen mennyi adatot tárol vagy mentett már el. A kritikusok becslése szerint az összes globális adat fele náluk van. Mindennapi életünkből tudjuk: amit a Google nem sorol fel, az gyakorlatilag nem is létezik. Amit azonban egyszer felsorol, az nem tűnik el olyan egyszerűen.

Hatalmas „adatmennyiségek", az úgynevezett „*Big Data*"-k képezik a digitális kor új aranybányáit és sikerkoncepcióit. Különösen érzékeny személyes adatainkat, amelyeket akár önkéntesen és tömegesen is elérhetővé teszünk minden nap az új közösségi médiában, a Google, a Facebook, az Amazon, az Apple és a Microsoft használja. Ezeket gyűjtik, feldolgozzák és jövedelmezően fel is használják. „Az eladások összes eurójának majdnem 70%-a Németországban az e-kereskedelemben valósul meg, az Amazonon keresztül". Az „Amazon" alapítója, *Jeff Bezos* most a világ leggazdagabb embere, megelőzve *Bill Gates*-t, a Microsoft alapítóját, akinek „Windows"-a a világ legsikeresebb számítógépes operációs rendszere. Minden internetes kattintással, minden Google-kereséssel, illetve az Amazonnal szorosan nyomon követhető, mit nézünk. És mintegy varázsütésre – a valóságban a matematika, a statisztika és az algoritmusok alapján - további megfelelő és személyre szabott javaslatokat kapunk „Ez téged is érdekelhet" mottó szerint. Zseniális üzleti modell, nem? A Facebook (amely ma már az Instagram és a WhatsApp tulajdonosa is) csak 15

éve létezik, de teljesen megváltoztatta a kommunikáció világát. E „szociális hálózat" mögött a „twitter", a „Snapchat" és mások, nem puszta jótékonykodás a földön élő összes ember szabad hálózatba szervezésének céleszméjével, de egyben rendkívül nyereséges és profitorientált cégkoncepció is. Ma ez már mindenki számára világos. A Facebook-nak most van mintegy 2,34 milliárd felhasználója. Naponta 2,5 milliárd tartalmat, ill. 300 millió fényképet dolgoz fel. Ekkora adatmennyiség szinte elképzelhetetlen.

Életünk minden területét érinti a digitalizáció: még az élettárs keresése is gyakrabban történik digitális úton, és még sok más is. Az Algoritmus alapján és a statisztikai valószínűség számítások segítségével karakter kompatibilitást és összekapcsolódó érdekeket lehet feltárni két ember között. Ennek célja, hogy segítse a partnerkeresőket, házastársat keresőket a boldogulás útján. Elképesztő, hogy az emberi vágyak ezen a területen milyen hatalmasak. Milyen gyakorisággal látja az ember most mindenhol a „Parship" vagy az „Elite Partner" hirdetéseket. Nem nehéz elképzelni, hogy az ilyen digitális szolgáltatások működtetői mekkora összegeket kaszálnak – szinte munka nélkül.

Ezek az adatok és információk valóságos *infóhegyek,* amelyeket nap mint nap használunk. Mindenekelőtt mindenkitől gyűjteni kell adatokat, ésszerűen, intelligens és célorientált módon, majd válogatni és értékelni is szükséges ezeket. Ez nem volna lehetséges a „mesterséges intelligencia"-nak nevezett találmány nélkül.

Mit értünk „mesterséges intelligencia" alatt, és mire alkalmazható?

Mi az a „mesterséges intelligencia" (AI) és mire alkalmazható? A Wikipédián azt olvassuk, hogy ez részterülete a számítástechnikának, „amely *az intelligens viselkedés és a gépi tanulás automatizálásával foglalkozik*". A kifejezést nem lehet egyértelműen meghatározni, amennyiben már az „intelligencia" pontos meghatározása is hiányzik. Ennek ellenére széles körben, mindenek előtt a kutatás-fejlesztésben alkalmazzák".

A Wikipédia szerint nem csak mesterségesen előállított automatákról, gépekről és műszaki alkalmazásokról van szó, amelyek az ipari forradalom óta az átfogó számítógépesítés révén életünket a legváltozatosabb módon megváltoztatták. Ennél sokkal többről is szó van. Olyan rendszerekről, meg folyamatokról és alkalmazásokról, amelyek „intelligensek".

De valójában mit is jelent „intelligenciával" rendelkezni?

Itt nyilvánvalóan kulcsfontosságú az egész rendszer fogalmi pontosítása. Hiszen már a gőzgép, a mechanikus óramű, a robotpilótás repülőgép, illetve a korszerű fűtési rendszer is változó szabályozási technológiával működik, s bizonyos szempontból már ezek is „intelligens" technológiáknak tekinthetők.

Az angol „smart" jelző, ami az okos telefonunkban található, bár inkább csak átvitt értelemben, de „okosnak" és „intelligensnek" jelöli a mobilt. De azonnal felismerjük: okosnak és intelligensnek lenni valójában egyáltalán nem azt jelenti, hogy ez magának az eszköznek vagy a gépnek a tulajdonsága, hanem sokkal inkább azt, hogy ez *a zseniális emberi-mérnöki tevékenység tükre.* Segítségével képesek vagyunk arra, hogy bizonyos feladatokat sokkal jobban, hatékonyabban és ezért intelligensebben oldjunk meg. *Az intelligenciáról a szó eredeti értelmében csak az embernél, mint teremtménynél beszélhetünk*. De a mesterséges intelligenciának nyilvánvalóan nincs biológiai alapja, nincs önálló élete. Következésképpen nincs tudása a világról, nincsenek érzések benne és nincs reflektív tudata, öntudata. Ebből a szempontból *a mesterséges intelligencia kifejezést egyszerre képletesen és szó szerint kell értenünk. Ezt kezdettől fogva szem előtt kell tartanunk annak érdekében, hogy ne ragadjunk bele meddő vitákba, illetve ne vegyünk téves irányt.*

Az emberekkel és más élőlényekkel kapcsolatban akkor beszélünk formálisan és kezdetlegesen intelligenciáról, ha képesek megfelelően reagálni a környezeti ingerekre, illetve a környezetükre. Mivel az állatoknak, mint élőlényeknek - ellentétben az élettelen anyaggal és minden géppel, számítógéppel és robottal - van tudatuk és természetes ösztöneik, így bizonyos értelemben túlszárnyalják az emberek által tervezett és megvalósított mesterséges Al-rendszert. A legmodernebb AI technológiával felszerelt számítógépek minden bizonnyal a matematikai intelligencia lenyűgöző leképeződései, hatalmas számítási teljesítményükkel sok tekintetben toronymagasan felülmúlnak bennünket (például sakk- és go-játékok). Mégis az MI minden elképesztő „képessége", tulajdonsága ellenére végső soron csak *egy ember által programozott és korlátozott gép, szoftver, meghatározott algoritmusokkal. Az autonómiáról a szó teljes értelmében szó sem lehet, mert ez az élő tudat szintje lenne, az öntudaté.*

Az emberek sok területen alulmaradnak az állatokhoz képest, legyen szó érzékszervi észlelésről vagy motorikus készségekről, általános testalkatról. Az intelligencia tekintetében viszont különböznek nagyon döntő módon minden más élőlénytől a földön. Ugyanis *az embereknek rendelkezésükre áll tudatosságuk, önálló öntudatuk és reflexiós képességük, továbbá önálló és ésszerű gondolkodásuk, valamint a szabad és autonóm cselekvési lehetőségük.* Ez is kiváltképpen mutatja, mennyire ***fontos elkezdenünk tisztázni a modern MI-hez kapcsolódó intelligencia fogalmát***. Már a házi légy, a hangya és a denevér is, mivel élő szervezetek, lenyűgöző, okos tulajdonságokkal és képességekkel rendelkeznek, amelyhez hasonlókkal - mai korunk ismeretei szerint – egyik, korábban az emberek által épített gép sem képes. Még ***a modern AI-alapú rendszerek sem rendelkeznek emberi tulajdonságokkal, hanem csak utánozzák vagy szükség esetén szimulálják ezeket a tulajdonságokat.***

Ez különösen jól látható a „*Sophia*" roboton. A Sophia valójában fejlett humanoid hangrobot, amelyet a hongkongi székhelyű „Hanson Robotics" cég készített megtévesztő emberi arcvonásokkal és csodálatos kommunikatív jellemzőkkel. *2017-ben „Sophia" volt az első humanoid robot az Egyesült Nemzetek Szervezetében, aki megbeszélést folytatott az ENSZ főtitkár-helyettesével*. Megtekinthető a „Youtube" videó portálon, amely egyébként szintén a Google birodalmához tartozik. Szinte el lehetett hinni, hogy Sophia tényleg megérti, amit a vele szemben ülő ember mond, ***mintha*** ő saját öntudattal rendelkező intelligens lény lenne. De egyáltalán nem ez a helyzet. Köszönhetően a magasan fejlett mesterséges intelligenciának, az emberi beszélgetés szimulálása tökéletesen sikerült. Sophia ugyanis

számos különböző emberi arckifejezést és gesztust felismert, utánzott és reagált a beszélgetőtársára. Őt arra képezték ki, hogy felismerje az egyszerű, alapvető kommunikációs mintákat, és megfelelően reagáljon azokra. Egyébként szépen tudott énekelni duettben a műsorvezetővel, illetve képes ellenállni az amerikai színész, *Will Smith* csábító művészetének (ezek megtekinthetők a youtube-on).

Ez azt mutatja, hogy *a számítógépek és a robotok programozott matematikai gépek és azok is maradnak. Az igazi életet nem lehet teljesen matematizálni vagy algoritmizálni.* Sophia csak utánozza az emberi intelligens viselkedést, de nem más, mint egy rendkívül összetett, programozottan viselkedő készülék. Érdekesség, hogy 2017 óta Sophia is rendelkezik szaúd-arábiai állampolgársággal. Ő az egyetlen nő – legalábbis neve, de nem neme szerint - abban az országban, és szabadon mozoghat nyilvánosan. Ez a körülmény gyorsan egy furcsa „álhírhez" vezetett. Ebben az összefüggésben meg kell említenem, mert teljesen új kommunikációs problémákról ad tájékoztatást, *modern digitális világunk abszurditásai* közül. Egy szatirikus blog („BuzzFeed.News") révén, közvetlenül a Sophiának adott szaúd-arábiai állampolgárság után, érdekes hír került fel a világhálóra. A Facebook ezt írta: „*Szaúd-Arábia lefejezte az első nőt, aki robotpolgár volt". A szatirikus cikk* szerint Sophia „leplezetlenül, fátyol nélkül mutogatta magát (...) és ezzel kapcsolatosan is hangot adott saját véleményének". A probléma ez volt: a nyilvánvalóan „álhírt, fake newst" sok felhasználó egyáltalán nem tartotta szatírának. Több mint 120 000 interakció érkezett, s volt közöttük néhány igen heves reakció. – Az ember tényleg nem tudja, ezen nevetni vagy sírni kell!

De vissza a témánkhoz! A jelenlegi vitákban az AI-rendszerek technikai problémáiról az látszik, hogy azok az emberi-intelligens viselkedés automatizálásait és szimulációit képviselik. Ezért *különbséget kell tenni az úgynevezett* ***„erős" és „gyenge" MI*** között. A „*gyenge aIgoritmus*" a mesterséges intelligencia egyik formája, amely képes önálló tanulási műveleteket végrehajtani. Ezért beszélünk egyszerűen „gépi tanulásról". Ezek a gépi tanulási folyamatok csak mesterséges leképezései az emberi tanulásnak, például az úgynevezett „mesterséges neuron hálózatokon keresztül", mégis jelentősen eltérnek ettől. Jelenleg ez a „gyenge AI" képezi megbeszéléseink központi témáját. Ezzel szemben az „*erős AI*" (vagy egy AI a szó teljes értelmében) az, amikor egy gép ténylegesen az összes intellektuális képesség teljes skálájával rendelkezik, illetve még azt is felülmúlja, amit egy emberi lény birtokol. Mintha egy adott rendszer olyan további jellemzőkkel rendelkezne, mint az intuíció, az átfogó kreativitás és a valódi öntudat. Olyan területre érkezünk, amit általában „sci-fi"-nek nevezünk.

A humanoid robotok, Cyborgok és más, emberfeletti óriási számítógépek, amelyek a jövőben esetleg önálló öntudatra tesznek szert, felsőbbrendű intelligenciájuk miatt veszélyt jelenthetnek saját teremtőjükre, nevezetesen az emberekre nézve. Ez a fajta «sci-fi» az, ami kizökkent minket normális életritmusunkból, és megborzongtat. De ez már az emberi képzeletet az ókor óta foglalkoztatta. Kezdve a sántító Héphaisztosz istenséggel, akinek a mítosz szerint már két mesterséges segítője volt, a zsidó gólemen át, az alkímiai homunculuson keresztül Frankenstein szörnyetegéig és a «gépistenig» terjed a sor a Mátrix című játékfilm-trilógiából.

Mindenkit megnyugtathatok: a jelen év embere messze van az ilyen mesterséges intelligencia létrehozásától.

De a puszta gondolat, hogy képesek vagyunk ilyen lényeket létrehozni, máris feltár egy ***alapvetően problematikus, tisztán racionalista emberképet.*** Ez már ***nem tesz kellő különbséget az emberi és a mesterséges intelligencia között, hanem mindkettőt - alapvető különbségeik ellenére – egybe gyúrja.***

Véleményem szerint *Nida-Rümelin Julia* filozófus helyesen jegyzi meg: „Az erős mesterséges intelligencia magában foglalja azt a tézist, hogy nincs (kategorikus) különbség az emberi gondolkodás és a szoftverfeldolgozás vagy a számítógépes folyamatok (számítástechnika) között. (...) Az erős mesterséges intelligencia képviselői tudatosan vagy akár öntudatlanul is az egyetemes, teljesen determinált gépeszményt képviselik, mint a világ és az ember magyarázó értelmezésmódját. ***Az erős mesterséges intelligencia minden változatában az antihumanizmus egyik formája.*** Tagadja az emberi értelmet – és így az okok által vezérelt képességeket is –, valamint a szubjektív állapotok szerepét az élő természet egy részében. (...) ***Az erős mesterséges intelligencia a nyers, mechanisztikus materializmus kortársi variánsa***". És csak a teljesség kedvéért teszem hozzá: az ilyen gondolkodás kezdettől fogva *ellentmond a keresztény hitnek, gondolkodásnak és emberképnek.* És ez attól függetlenül érvényes megállapítás, hogy ez valaha is megtörténik a távoli jövőben vagy nem.

Hagyjuk most el ezt a fajta „sci-fi"-t, és inkább foglalkozzunk a valóban döntő fő kérdéssel. Térjünk vissza az AI-ról folyó vitához. Az eddigiek nyomán röviden és tömören elmondható: *az AI vagy a „gépi tanulás" alapvetően különbözik az emberi tanulástól.* Ez egy igen magas szintű és hatékony digitális rendszer, amely képes mintákat és szabályszerűségeket generálni és ezeket nagy adatmennyiségen, illetve információkon belül önállóan továbbadni. meghatározni az információkat. Ez matematikai függvények és algoritmusok alapján valósul meg statisztikai és más módszerek igénybe vételével, és képzési tréning folyamatokon keresztül, amelyeket végső soron mind-mind emberek kísérnek és felügyelnek. A «gépi tanulás» nem alkimista boszorkányság, hanem az alkalmazott matematika egyik formája.

De hogyan tesz szert egy ilyen „intelligens" rendszer új tudásra? Válasz: nem csak úgy, hogy ***deduktív úton,*** szigorúan programozott vezérlési szekvenciák és számítások révén szerzi meg azt (minden primitív zsebszámológép és minden PC így tesz), hanem egy adott adatmennyiség ***induktív továbbfejlesztésével*** független „tanulási és elemzési folyamatok" gerjesztésével. ***Deduktívnak*** *azt a tanulást* mondjuk, amely egy igaz tételt következtet ki érvényes szabályból vagy törvényszerűségből kiindulva (ilyen a matematika).

Az ***induktív*** *tanulás* a fordított utat járja be. Többféleképpen is kipróbáltam: adatok tömegéből igyekszik érvényes szabályokat és törvényszerűségeket megfogalmazni (ilyen a kísérletezéssel dolgozó természettudomány).

Ma már megértjük, hogy nagy internetes vállalatok és nagyipari vállalatok miért fordulnak világszerte a mesterséges intelligenciához. Csak segítségükkel és hatalmas számítási teljesítményükkel sikerülhet, hogy a világszerte elkép-

zelhetetlen mennyiségű digitális adatból és információból célirányos, értékesítést növelő ismeretekre tehetünk szert. Amennyiben statisztikai valószínűséggel ki tudom számolni, hogy bizonyos célcsoportból hány embert érdekelhet az új termékem, már hatalmas versenyelőnyhöz jutok. Ha pedig a mesterséges intelligencia segítségével fel tudom mérni egy célcsoport statisztikailag valószínűsíthető vágyait és elképzeléseit, akkor komolyan tudom optimalizálni a kommunikációt ezzel a célcsoporttal.

Ha a cégemben a termelési folyamatok az MI segítségével így és ennyire *optimalizálhatók,* új szabadságot nyerek és óriási megtakarítási lehetőség nyílik meg számomra (nem ritkán az emberi munka tekintetében is). *A modern AI alkalmazásai azonban messze túlmutatnak ezeken a tisztán kereskedelmi szempontokon* és érdekeken. Egyre jobban érintik egész életünket, és áthatják az élet minden területét. Például:

ha a technikai rendszerek felismerési teljesítményét az AI forradalmasítja, akkor az autonóm (vezető nélküli) közúti közlekedés elérhető közelségbe kerül. Jelenleg már beszélünk autonóm vezetésről. Valamikor teljesen autonóm repülőgépek is lesznek? Másrészt esetleg a katonai harci drónok és robotok fokozottabb alkalmazására is sor kerül, vagy ugyanezzel a technológiával a kiber-háború kora jön el?

Ha az orvostudományban és az egészségügyben a mesterséges intelligencia segítségével sokkal korábban és pontosabban azonosíthatók lesznek a súlyos betegségek (esetleg genetikai elemzési módszerekkel kombinálva), ez valószínűleg számtalan ember életét mentheti meg. Azonban ha ugyanazok az adatok rossz kezekbe kerülnek, annak beláthatatlan következményei lesznek az érintettekre nézve. Például, ha AI-t használnak egy bizonyos célcsoport megbetegedési valószínűségének meghatározására, ennek súlyos következményei lehetnek az egész korábbi társadalombiztosítási rendszerre nézve.

Ha AI-t használunk a terrorizmus és a bűnözés elleni küzdelemben nyomon követésre és megelőzésre, ezzel hozzájárulhatunk az ország polgárainak védelméhez. *Ha azonban a mesterséges intelligencia segítségével bizonyos embercsoportot tartósan gyanú alá vonnak, ez az alapvető emberi jogok nyilvánvaló megsértését jelentené*. Arról nem is beszélve, mekkora botrány lenne az, ha a teljes lakosságra kiterjedő videokamerás megfigyelést vezetnének be valamelyik országban.

Ez a néhány példa már szinte a határtalanságot mutatja a modern AI alkalmazási lehetőségeiről. Már Ön is érzékelheti azokat a *veszélyeket és kockázatokat, amelyek akkor állhatnak elő, ha ezeket a technológiai alkalmazásokat nem vetik alá az etikai, szabályozott politikai körülmények biztosítása és a szabad jogállamiság elveinek.*

Azt a tényt, hogy a visszaéléseknek ezek a *veszélyei már ma riasztó valóságok*, már nem hagyhatja figyelmen kívül egyetlen politikailag tudatos kortárs sem. Példa: a „Cambridge Analytica-botrány" a Facebookon, ami megmutatta, hogy a legutóbbi amerikai elnökválasztási kampányban mi történhet, ha érzékeny személyes adatok rossz kezekbe kerülnek, és az elemi állampolgári jogokat egyszerűen semmibe viszik a biztonsági hatóságok. Vagy: *milyen lehetőségek rejlenek az AI innovációkban a demokratikus és a szabad alkotmányos ellenőrzést nélkülöző totalitárius államok számára?*

Az átfogó megfigyelés mai lehetőségei, például a kifinomult arcfelismerő eljárások a legsötétebbek az orwelli horror-víziók közül, a *totális megfigyelés* fenyegető árnyékáról. A «gyűlöletbeszéd», az embertelen propaganda és az «álhírek» az interneten további aggasztó fejlemények egy ellenőrizetlen folyamatban. A «buborékok» kialakulása az úgynevezett «új közösségi médiában», valamint az internetes cégek folyamatosan növekvő adatgyűjtési őrülete egyre ijesztőbb méreteket ölt. A digitalizáció előrehaladása azzal is fenyeget, kellő és hatékony jogi és más kontroll nélkül, hogy a jövőben valódi „*digitális proletariátus" (Markus Gabriel)* alakul ki. Akkor ez az új proletariátus a tudatlanság, az ignorálás és a tudatos letompítás révén ***teljes digitális kiskorúságban*** fog maradni.

A gazdaságra, a szociális ügyekre és a munkaerőpiacra gyakorolthatásokat is figyelembe kell venni. Büszkék lehetünk arra, hogy szociális piacgazdaságban élünk Németországban. Nincsenek jogi vákuumok, az adómorál hiányával nem kell küszködnünk vagy akár a monopóliumok kialakulásával sem számolunk a digitális világban. De vannak országok, ahol teljesen más az üzleti és a gazdasági etika. Az egyik kétségtelenül az USA. A digitalizáció sok újat hoz létre ott is. Munkahelyeket, viszont egyre több hagyományos munkahely elveszik. A további technológiai fejlesztések minden bizonnyal alapvető változásokhoz vezetnek majd Németországban is. Vannak előrejelzések, hogy a Standard & Poor 500, azaz a digitalizálásba és a mesterséges intelligenciába be nem fektető gazdasági társaságok 75%-a eltűnik a piacról. Egész hagyományos szakmák sorát fenyegeti az a veszély, hogy eltűnnek a munkaerőpiacról, és sok ember jut versenyhátrányba. San Franciscoban, a Szilícium-völgy kapujában már léteznek robotkávézók és teljesen autonóm, ember nélkül vezetett élelmiszerboltok.

Összefoglaló etikai értékelés és kilátások

Remélem sikerült világossá tennem, hogy a mesterséges intelligenciával kapcsolatos fejlesztések és alkalmazások elképzelhetetlenül sok új, előnyös lehetőséget és esélyt kínálnak. Ugyanakkor átokká is válhatnak. Ezért mindig fontos figyelni *Stephen Hawkins* mondatára: „*Jövőnk versenyfutás a technika növekvő hatalma és azon bölcsesség között, amivel ezt alkalmazzuk"*.

Az elmúlt években köztudott, hogy újra és újra megtörténtek olyan balesetek, amelyek az autonóm járművekkel (vezető nélküli járművek) végzett tesztvezetések során vezettek halálos balesetekhez. Még akkor is előfordult ilyen, amikor élő tesztpilóta is volt a fedélzeten, akinek reagálnia kellett volna a vészhelyzetre. Szigorúan véve ezek a tesztmodellek csak részben voltak autonóm és semmiképpen sem teljesen autonóm rendszerek. Másik alkalommal egy kerékpárost nem ismertek fel időben a sötétben, mert a mesterséges intelligencia nem azonosította őt. De a légiközlekedésben is történt már ilyen természetű baleset. Az ok szinte valamennyi esetben: *szoftver hiba a rendszerben*! Ezek a drasztikus példák ismét megmutatják azokat a sajátos etikai kihívásokat, amelyek a mesterséges intelligencia és a digitalizáció fejlődésével függenek össze. Egyelőre

még a mai rendszerek is tökéletlenek és hibákra hajlanak, s egyelőre ilyenek is maradnak. Ez minden alkalmazási területre vonatkozik, legyen az a biztosítási ágazat, a helyi közlekedés, orvostudomány vagy akár a katonai felhasználás. Alapvetően az AI a folyamatok során generálja az „öntanuló" adatfeldolgozást, s olyan statisztikai valószínűségi modelleket produkál, melyek a rendkívül összetett mintafelismerési folyamatokon alapulnak. Ehhez az AI-t, például a képfelismerésben, először több százezer adattal kell ellátni, amire a humán programozó tanítja a kívánt eredmény eléréséig. Így a nagy számítási teljesítmény és az új, elképesztően hatalmas tárolókapacitás miatt lehet lélegzetelállító, sőt forradalmi eredményekre jutni. *De hogy egy MI-rendszer által felismert minta valóban megfelel-e valós világunk valós helyzetének, ezt a rendszer maga sem felismerni, sem felmérni nem tudja.*

Mert egy gép – a világ minden normális kisgyermekével ellentétben – nem ismeri fel a különbséget az utcán álló kerékpár és egy kutya között. Csak akkor állhat be ebben javulás, ha az AI rendszer számtalan, időigényes folyamatban elég információt gyűjtött össze a kerékpárokról és a kutyákról (minden formában és színben). Csak így javulnak a felismerési arányok. Ezért lehet, hogy az autonóm vezetés ellenére is végzetes esemény következik be, például akkor, ha egy gyéren kivilágított teherautó éjjel, hirtelen balról bekanyarodik, az MI ezt nem minden esetben ismeri fel. Még a 99%-os felismerési arány is katasztrofálisan végződhet. Ezért ehhez *szükséges a felelős emberi kéz, és a felelős emberi ész, amely minden folyamatot figyelemmel kísér és felügyeli a helyzetet.*

A statisztikai hitelminősítések az AI segítségével nyert valószínűség számításokon alapulnak, s mindig csak hozzávetőleges tájékoztatást képesek adni a gazdaság, a pénzügy és a biztosítás területén. Ennél a valóság mindig több. Ez az oka annak is, hogy egyetlen orvosi felismerési és diagnosztikai programnak sem szabad végül magát a szakorvost helyettesítenie, legyen az a MI-diagnosztika bármilyen kifinomult is. Egyetlen autonóm vezetési rendszer sem vállalhatja át az emberekért viselt felelősséget, s nem dönthet életről, halálról. Ezért a változó világban, s a munka világában is olyan szakmák tevékenykednek, amelyek közel maradnak az emberekhez. A végén marad az emberi tényező, ami nem tévedhet túl nagyot.

És legyünk itt is realisták: nem tudom elképzelni, hogy egy elöregedő társadalomban miként a miénk, ilyenek lennének a cégek, s hosszú távon képesek lennének valódi emberi kapcsolatok nélkül gazdálkodni. Hosszú távon elképzelhetetlen, hogy csak mesterséges «chatbotokkal» (mesterséges nyelvi programokkal) kommunikáljunk. Vagy ügyfelekként kétségbeesésbe sodródjunk csak azért, mert a végtelenül sokáig tartó telefonos kapcsolásig a senki földjén kell várakoznunk. Az egészséges piaci helyzet végül is korrigálni fogja az ilyen nem megfelelő szolgáltatási modelleket.

Összefoglalva: az etikai konfliktus- és dilemmahelyzeteket, bármilyen jellegűek legyenek is azok, soha nem szabad intelligens gépekre hagyni, hiszen *a gépek nem rendelkeznek morális ítélőképességgel*. „A mesterséges intelligenciáknak nincsenek alapelveik. Nincsenek érzéseik, nem rendelkeznek morális érzékenységgel, nincsenek célkitűzéseik, s ilyeneket nem várhatnak el másoktól sem. Ezen képességek hiányában kizárt az erkölcs gyakorlása" (*Julian Nida-Rümelin, Nathalie Weidenfeld*).

A mesterséges intelligencia sok mindenben áldás lehet számunkra, és nagy segítség, ha megmarad emberek által kísért és felelősen irányított technológiának. És az embereknek soha nem szabad lemondaniuk felelősségükről. **A digitális átalakulásban az emberi méltóságnak és az emberi jogoknak viszonyítási pontokként kell szolgálniuk**. Csak ez segíthet abban, hogy a nyílt és globális vitákban meg tudjuk húzni a határokat, s a lehetőségeket jól felhasználjuk. Ahogy Luther Márton fogalmazott: „*Embereknek kell lennünk, s nem Istenné válni! Ez mindenek summája."*

A digitalizálás nem öncél. A digitalizálásnak az embereket kell szolgálnia, s nem az embereknek a digitalizálást. Az embereknek kell a középpontban maradniuk. Csak ez, és csakis ez felel meg a bibliai emberképnek.

Megnyilvánulás a névben: Mesterséges intelligencia a teológiai kutatásokban?!

A mesterséges intelligencia (MI) széles körű elérhetősége új lehetőségeket teremt számos területen, beleértve a különböző tudományági kutatásokat is. A MI, mint eszköz azonban annyira új, hogy még csak keressük a helyét számos területen. A jelenleg szabadon elérhető MI-k olyan nyelvi modellek, melyek célja, hogy segítsenek információkat megosztani oly módon, hogy az MI képes legyen kérdésekre válaszolni és beszélgetéseket folytatni az adott témában. Azonban a MI, mint számítógépes technológia önmagában csak egy speciális adatfeldolgozó rendszer, ahhoz, hogy képes legyen betölteni például a fentebb megfogalmazott funkciót, ezeket a modelleket be kell tanítani, fel kell tölteni azokat információkkal. Ehhez az emberi elme, az emberi kreativitás és intelligencia megnyilvánulásainak digitálisan elérhető termékeit használják, ezért egy adott MI különböző célokra való használhatóságát alapjaiban határozza meg annak betanítása, adott célra való felkészítése.

Így az MI nem csak adatot szolgáltat, hanem egyfajta szintézist is ad, amit azonban meghatároz az a gondolkodásmód, ami a betanításhoz használt adathalmazt jellemzi. Mindazonáltal egy MI képes lehet arra, hogy az emberi kreativitást olyan módon segítse, hogy már meglévő ismeretet, tudást úgy interpretáljon, hogy az újszerű gondolatokra, meglátásokra inspiráljon minket.

Első megközelítésben szokatlan és talán meghökkentő lehet az a felvetés, hogy teológiai kérdésekben használjunk MI-t. Jelen tanulmány arra keresi a választ, hogy lehet-e és ha igen, hogyan lehet segítségünkre a tisztán logikai algoritmusokon nyugvó MI egy olyan tudományágban, ahol az

ismeret forrása és tárgya kívül van az anyagon, a matérián, sőt gyakran még az emberi logikán is.

Útkereső tanulmányunkban annak a stratégiának a kirajzolását szeretnék elkezdeni, ami mentén a MI-t kezelnünk kell ahhoz, hogy az valóban a segítségünkre legyen. A tanulmányhoz az Open AI ChatGPT általános betanítású nyelvi modell szabadon elérhető verzióját használtuk, mely betanítása 2021-ben lezárult, vagyis jelenleg már nem változik a mögötte lévő adatbázis.

Az első és talán legfontosabb alapvetés ahhoz, hogy a MI-t használjuk, az az, hogy a MI-t algoritmusként kell kezelnünk, hasonlóan ahhoz, ahogy algoritmusként kezeljük egy-egy speciális adatbázis keresőmotorját is. A kereső motoros kutatásoknak kiforrott methodikája van, mely alapját a kereső kulcsok és azok kombinációi adják. Ennek analógiájára kell majd kidolgoznunk methodust az MI alapú kutatásokra is, aminek az alapját a kérdező kulcsok fogják adni.

Nézzünk meg egy konkrét kísérletet arra nézve, hogy, hogyan működhet egy ilyen MI kutatás, aminek kiindulási pontjául válasszuk az alábbi teológiai kijelentést: Istennek több neve van a Bibliában. A Midrás (Vájikrá rábá, Smot 3:6.) szerint Istennek nincs „valódi neve", hanem mindig úgy nevezzük, ahogy éppen megnyilvánul. Másként "szólítjuk", ha szerető Istenként nyilvánul meg (JHVH), mint pl. ha a büntető Istenként (Elohim). (Oberlander Báruch)[1].

Ez egy olyan kijelentés, ami alapvetően nem igényel különösebben további teológiai fejtegetést, azonban épp ezért jó kiindulási pont ahhoz, hogy megvizsgáljuk, hogy hogyan használhatjuk a MI-t teológiai témában való kutatásban. Ha ezt a kijelentést egy teológiai tételnek tekintjük és szeretnénk leellenőrizni, vagy éppen megcáfolni a tételt, esetleg további, mélyebb összefüggéseket felfedezni az adott tétellel kapcsolatban MI-t használva, meg kell fogalmaznunk egy kiinduló kérdést az MI számára. Mivel az MI által létrehozott kimenti adathalmazt egy konkrét kérdés értelme, jelentéstartalma, ill. a kérdésnek az MI által történő értelmezése határozza meg, a kérdés-megfogalmazásunk sokkal összetettebb módon fogja meghatározni az eredményt, mint ahogyan azt a keresőmotoros lekérdezések esetében megszoktuk. Ennek megfelelően az MI alapú kutatás során a kérdés feltevésünk meghatározó lesz. A fent megfogalmazott témában tehát alapvetően arra vagyunk kíváncsiak, hogy az Istenre vonatkozó bibliai névhasználat valóban aszerint változik-e, ahogy Isten az adott helyzetben megnyilvánul. Ezért ebben az értelemben fogalmazzuk meg a kérdésünket: A Bibliában Isten több néven is megjelenik. Van bármilyen szabályosság a tekintetben, hogy mikor milyen néven nevezi Istent a Biblia?

Az MI erre a kérdésre az alábbi választ adta: A Bibliában Isten valóban több különböző néven jelenik meg, amelyek különböző tulajdonságait, jellemzőit és kapcsolatát az emberekkel tükrözik. Az Isten nevek változatossága és használata hozzájárul az Isten sokoldalúságának és gazdagságának bemutatásához. A névválasztás a Bibliában több tényezőtől függ, és nincs egyértelmű szabályosság vagy előírás, hogy mikor milyen néven nevezi Istent a Biblia. Néha az Isten neve kapcsolódhat egy adott történethez, eseményhez vagy kinyilatkoztatáshoz. Például, amikor Isten megjelenik Ábrahámnak, akkor általában Isten Ábrahám Istene (El Shaddai) néven nevezi önmagát. Más esetekben a névválasztás az Isten tulajdonságaira, személyes jelenlétére vagy azzal kapcsolatos kapcsolatokra utalhat.

Példák néhány Isten nevére a Bibliában:

- JHVH/Jehova/Jehováh: Az Örökkévaló, Isten személyes neve, amely Isten Önmagát jelöli. Gyakran fordítják «Úr» vagy «Isten» néven.
- El/Elohim: Általános kifejezések Istenre való utaláshoz, amelyek Isten istenségét, hatalmát és felséges jellegét jelképezik.
- Adonáj: «Úr» jelentésű héber szó, amely Isten tiszteletteljes megszólítására szolgál.
- El Elyon: „A Felsőbb Isten" jelentése, Isten magasságos és legfelsőbb tulajdonságaira utal.
- El Shaddai: „Az Örökkévaló Isten", az isteni gondviselést, áldást és védelmet jelképezi.
- Abba/Atya: Jézus Krisztus által használt megszólítás, amely Isten atyai szeretetét és közelségét jelképezi.

Ezek csak néhány példa a Bibliában előforduló Isten nevekre. Az Isten neveinek sokfélesége azt mutatja, hogy az Isten kapcsolata és kötődése az emberekhez gazdag és sokoldalú.

Ha megvizsgáljuk a MI által adott választ, azt látjuk, hogy az MI által végzett adatfeldolgozás nem erősíti meg a kiindulási tételünket. A válasz ugyan leszögezi, hogy Isten különböző nevei tükrözik Isten különböző tulajdonságait, jellemzőit és kapcsolatát az emberekkel, azonban ezt Isten sokoldalúságának és gazdagságának bemutatásához szükséges eszközként kezeli, a megnyilvánuláshoz kötöttséget esetlegesnek, alkalomszerűnek tekinti, sőt kijelenti, hogy nem található a bibliai névhasználatban egyértelmű szabályosság.

Ezzel azonban nem vagyunk készen, mivel a nyelvi modell MI nem rendelkezik probléma megoldó képességgel, így az MI mögött álló adatbázis tartalmából absztrahált választ vissza kell ellenőriznünk, mielőtt azt eredményként elfogadnánk.

Ehhez pedig szűkített, célzott kérdést, ill. kérdéseket kell megfogalmaznunk az MI felé és az így kapott válaszokat nekünk magunknak kell megvizsgálnunk és értékelnünk.

Kérdezzük tehát tovább a MI-t annak pontosítására, hogy Istennek mely neveit érdemes vizsgálatba vonnunk: Melyek a Bibliában előforduló legfontosabb nevek Istenre vonatkozóan?

Az MI válasza erre a kérdésre: A Bibliában számos fontos név és kifejezés található, amelyek az Istenre való utaláshoz kapcsolódnak. Az alábbiakban felsorolok néhányat ezek közül:

1. JHVH/Jehova/Jehováh: Ez az Isten személyes neve, amely az Ószövetségben többször előfordul. A pontos kiejtése és jelentése vitatott, de ez a név hangsúlyozza Isten személyes jelenlétét és kapcsolatát az emberekkel.
2. Elohim: Ez az isteni név az Ószövetségben gyakran előfordul, és Isten isteni jellegét, hatalmát és felségességét jelképezi.
3. Adonáj: Ez a héber szó «úr» jelentést hordoz, és Istenre való tiszteletteljes megszólításra szolgál. Ez a név hangsúlyozza Isten uralkodói hatalmát és fennhatóságát.
4. El Elyon: Ez a név azt jelenti, hogy „a Felsőbb Isten". Az Isten legfelsőbb tulajdonságaira és magasságára utal.
5. El Shaddai: Ez az Isten neve, amely az „Örökkévaló Isten" vagy „Mindenható Isten" jelentést hordozza. Ez a név az Isten gondoskodását, áldásait és védelmét hangsúlyozza.

6. Abba/Atya: Jézus Krisztus által használt megszólítás Istenre, amely az Atya szeretetét, közelségét és családi kapcsolatát jelképezi.

Ezek a nevek és kifejezések csak néhány példa a Bibliában előforduló fontos isteni nevekre. Az Isten neveinek gazdagsága és sokszínűsége hozzájárul az Isten jellemének, tulajdonságainak és kapcsolatának kifejezéséhez.

Ha megnézzük a kapott választ, azt látjuk, hogy ezt a felsorolást még nem tudjuk ebben a formában tovább vinni, hiszen miközben a Jehova, az Elohim, az Adonáj neveket sikeresen absztrahálta a MI, az Él nevet nem tudta elvonni abból a szerkezetből, melyben alapvetően az Él név jelentéstartalmát különböző jelzők pontosítják és melyekből lényegesen több található a Bibliában, mint az MI által megnevezett El Elyon és El Shaddai. Emellett az Abba/Atya valójában nem neve, hanem státusza az Istennek. Ugyanakkor a Bibliában találkozunk az Él-Jehova, a Jehova-Elohim nevekkel is, melyek önálló összetételként jelennek meg és a vizsgálatunk szempontjából mindenképp érdekesek lehetnek. Végül pedig az MI nem tartotta fontosnak Isten Eheie nevét, pedig ez az a név, melyre Isten önmaga vonatkozásában hivatkozik (2Móz 3,14). Vagyis a további keresőkulcsokat a Jehova, az Elohim, az Adonáj, az Él, az Él-Jehova, a Jehova-Elohim és az Eheie nevekre kell elkészítenünk: Isten a Bibliában … néven is szerepel. Mit tudsz róla?

Az erre kapott válaszok pedig a következők:

Él: Az "El" név arra utal, hogy Isten az egyetlen és felsőbb hatalom, aki mindenható és mindenütt jelen van. Ez a név hangsúlyozza az isteni felsőbbséget és méltóságot, valamint Istennek az emberrel és a világgal való kapcsolatát. Az "El" kifejezés előfordul például az Isten azon kijelentésében, hogy "Én vagyok az El Shaddai", ami "az Mindenható Isten" jelentésű.

Az "El" név továbbá megmutatja Isten irgalmát, védelmezését és vezetését az emberiség felé. Az Ószövetségben gyakran találkozhatunk vele, amikor Isten megjelenik az embereknek, beszél velük vagy szövetséget köt velük. Az "El" név tehát az isteni jelenlét és kapcsolat fontos jelzője, amelyben Isten az emberrel van.

Él-Jehova: Az "El Jehova" az Isten egy specifikus neve a Bibliában. Ez a név az Ószövetségben található, és a két név kombinációjából áll: "El", ami az isteni erőt és hatalmat jelenti, valamint "Jehova" (vagy Jahve), ami Isten egyik legismertebb neve, amely az Örökkévaló jelentésű.

Az "El Jehova" név különleges és jelentőségét az adja, hogy összekapcsolja Isten mindent teremtő hatalmát az Örökkévalóval, aki az emberi történelemben jelen van és kapcsolatot tart fenn az emberekkel. Ezen név kombinációja hangsúlyozza Isten mindent átható hatalmát és jelenlétét, valamint azt, hogy ő az egyetlen, örök Isten, aki gondoskodik az emberiségről.

Az "El Jehova" név több alkalommal is előfordul a Bibliában, amikor Isten megjelenik és beszél az emberekkel, vagy amikor szövetséget köt velük. Ez a név tehát Isten felsőbbségét, örök jelenlétét és gondoskodását fejezi ki az emberrel való kapcsolatában.

Jehova Elohim: "Isten Jehova Elohim" néven való említése a Bibliában kifejezi Isten jellemzőinek és tulajdonságainak egyesítését. Az "Elohim" héber kifejezés, ami "Isten" vagy "istenségek" jelentésű, és gyakran használják a Teremtő Istenre utalva.

Az "Isten Jehova Elohim" név összekapcsolja Jehova és Elohim két nevét, hogy kifejezze Isten sokoldalúságát és különböző jellemzőit. "Jehova" (vagy Jahve) az Isten Örökkévaló neve, míg "Elohim" az Isten Teremtő és mindenható jellemzőjére utal.

Ez a név egyesíti Isten teremtő hatalmát és mindent átható jelenlétét az Örökkévalóval, aki kapcsolatot tart fenn az emberiséggel. "Isten Jehova Elohim" névként megtestesíti az Istent, aki mindenhatóan teremt és uralkodik, miközben gondoskodik és kapcsolatban van az emberrel.

A Bibliában több alkalommal is megtalálható ez a név, amikor Isten megjelenik vagy beszél az emberekkel, különösen a Teremtés könyvében és más ószövetségi részekben. Az "Isten Jehova Elohim" név hangsúlyozza Isten teljes körű hatalmát, isteni jelenlétét és gondoskodását az emberrel és a teremtett világgal szemben.

Elohim: Az "Elohim" név valóban gyakran szerepel a Bibliában Istenre utalva. Az "Elohim" héber szó jelentése "Isten" vagy "istenségek", és gyakran használják a Teremtő Istenre utalva, aki mindenható és mindenütt jelen van.

Az "Elohim" név elsősorban az Ószövetségben fordul elő, különösen a Teremtés könyvében, ahol Isten teremtő erejét és hatalmát mutatja be. Az "Elohim" jelző többes számban van, ami felhívja a figyelmet Isten sokoldalúságára és isteni természetének gazdagságára.

Az "Elohim" név hangsúlyozza Isten istenségi jellegét, valamint teremtő hatalmát és uralkodását a világ felett. Az "Elohim" név jelzi Isten mindenhatóságát, hogy minden dolgot létrehozott és minden teremtmény felett uralkodik.

Fontos megjegyezni, hogy az "Elohim" név mellett más nevek és kifejezések is szerepelnek a Bibliában, amelyek további aspektusokat és jellemzőket mutatnak be Istenről. Ezek a nevek és kifejezések segítenek árnyalni Isten képét és megértését a Biblia általános tartalmán belül.

Adonáj: Az "Adonáj" név a Bibliában egy másik név, amellyel Istenre utalnak. Ez a héber kifejezés "Urunk" vagy "Uram" jelentésű, és a Biblia számos helyen előfordul, különösen az Ószövetségben.

Az "Adonáj" név a felsőbbséget, az isteni uralkodást és a vezetést fejezi ki. Amikor az emberek ezt a nevet használják, Isten fensőbbségét és tiszteletüket fejezik ki iránta. Ez a név hangsúlyozza Isten méltóságát, hogy ő az abszolút hatalom és irányítás forrása.

Az "Adonáj" név továbbá azt is kifejezi, hogy Isten az ura és vezetője az embereknek, akik az ő irányítása alatt állnak. Ez a név tükrözi Isten gondoskodó és vezető szerepét, és hangsúlyozza az emberi függőséget és alázatot Isten iránt.

Jehova: A "Jehova" a Biblia egyik névformája, amelyet az Ószövetségben találunk. Ez az elnevezés különleges és fontos jelentőséggel bír a zsidó hagyományban és vallásos szövegekben.

A "Jehova" a héber YHWH név egy megszokott fordítása, amely magában hordozza az Isten nevét. Az Ószövetségben Isten neve gyakran YHWH vagy JHVH (héber írásmódban) formában szerepel, és gyakran transzkribeálták "Jehova"-ként vagy "Jehováh"-ként.

Az Isten "Jehova" néven való említése az Ószövetségben azt hangsúlyozza, hogy Isten a személyes és kinyilatkoztató Isten, aki kapcsolatba lép az emberrel, és hűséges a szövetségéhez. Az "Jehova" név erőteljes és személyes Isteni jelenlétet és hatalmat sugall.

Eheie: Az „Eheie" (אֶהְיֶה) a héber nyelvű Biblia egyik részében található Isten neve, pontosabban a „vagyok" vagy „létezem" jelentésű első személyű igealak. Az „Eheie Asher Eheie" (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) kifejezés az 2Mózes 3,14-ben fordul elő, amikor Isten beszél Mózeshez a gyepi égő bokorban.

Az „Eheie" nevet gyakran interpretálják az Isten jelenlétének és örökkévalóságának kifejezésére. A kifejezés jelentése azt sugallja, hogy Isten mindig jelen van, mindig létezik és mindig jelenvaló. Az „Eheie" kifejezés hangsúlyozza Isten örökkévaló és változhatatlan jellegét, valamint a vele való kapcsolatban való bizalmat és stabilitást.

Fontos megjegyezni, hogy az „Eheie" név ritkábban fordul elő a Bibliában más nevekhez képest, de ahol megjelenik, hangsúlyozza Isten állandó jelenlétét és létezését. Az „Eheie" név különleges és misztikus jellegű, és további teológiai elemzésekben mélyebb megértést nyerhetünk annak jelentéséről és szerepéről.

Ahogy láthatjuk, az MI által generált válaszok sok információt adnak, de nem elég struktúráltak ahhoz, hogy azokat további feldolgozás nélkül használjuk. Különösen igaz ez az Eheie névvel kapcsolatban, ahol a kapott válasz kifejezetten ködös, ezért erre vonatkozólag kiegészítő kérdező kulcsra van szükségünk: A 2Móz 3,14-ben Isten önmagára Eheie néven hivatkozik Mit gondolsz erről? Az MI erre adott válasza: A 2Mózes 3,14-ben olvasható, hogy Isten önmagára Eheie néven hivatkozik. A szó szerinti fordítás szerint Isten azt mondja: "Eheie Asher Eheie", ami jelentése "Leszek, aki Leszek" vagy "Létezem, aki Létezem". Ez az Isten nevének egy különleges formája, amely az Isten örök jelenlétét és folytonosságát hangsúlyozza.

Az Eheie név többek között azt fejezi ki, hogy Isten örökkévaló és változhatatlan. Az "Eheie" kifejezés arra utal, hogy Isten mindig jelen van és folytonosan jelen lesz a jövőben is. Ez a név az Isten isteni természetének és jellemének egyik aspektusát tükrözi.

Az "Eheie" név Isten önmeghatározása, amely kifejezi az abszolút létet és isteni valóságot. Ez az önmeghatározás azonban nem jelenti, hogy Isten nevét csak ebben a formában lehetne használni vagy hogy ez a kizárólagos névformája lenne.

Az "Eheie" név fontos teológiai és filozófiai kérdéseket vet fel, amelyek a létezés természetéről és az Isteni valóság mélységeiről szólnak. A teológusok és vallási szakemberek többet tanulmányozták ezt a névformát és annak jelentőségét a vallási és filozófiai kontextusban.

A célzott, szűkített kérdéssorra adott válaszok információ halmaza az MI kiinduló kérdésre adott válaszával ellentétben azonban arra mutat, hogy mégis van szabályosság az Istenre vonatkozó bibliai névhasználatban. Ezeknek a válaszoknak az információ tartalmát elemezve pedig elkezdhetjük elemezni ezt a szabályosságot, elkezdhetjük áttekinteni, hogy Isten különböző neveihez milyen megnyilvánulások kapcsolhatók, az egyes Isten nevek mögött milyen tartalmi lényeg jelenik meg. Ezzel pedig képet kaphatunk arról, hogy az egyes bibliai Istennevek az istenséget milyen aspektusból mutatják meg, ami pedig lehetővé teszi, hogy struktúráljuk ezeket a tartalmakat és egyfajta modellt készítsünk Istennek az Istennevekben való megnyilvánulásáról.

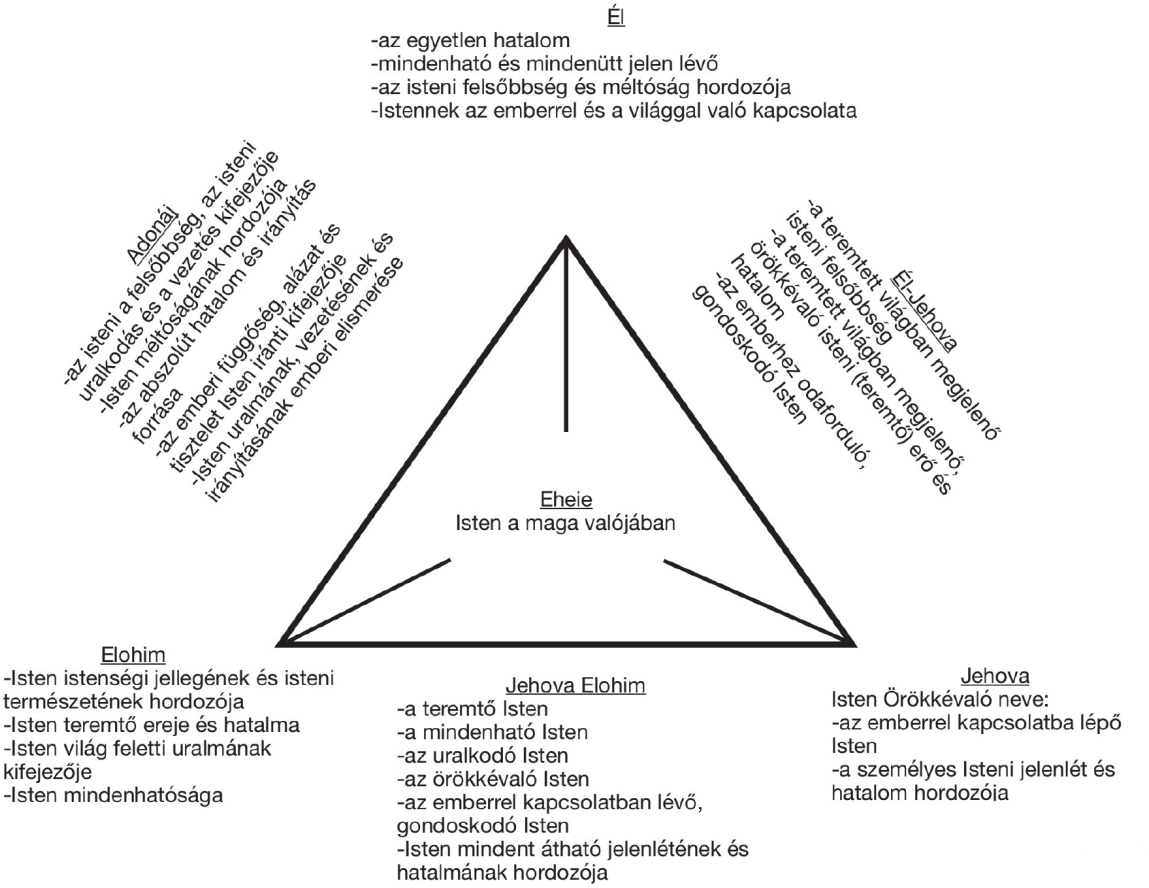
Ennek megfelelően első lépésként nézzük meg, hogy az MI által leképezett adatokból az egyes Isten-nevek tartalmi struktúrája hogyan alakul:

Név	Jelentéstartalom
Eheie	Isten önmeghatározása: Isten a maga valójában
Jehova	Isten Örökkévaló neve: – az emberrel kapcsolatba lépő Isten – a személyes Isteni jelenlét és hatalom hordozója
Él	– az egyetlen hatalom – mindenható és mindenütt jelen lévő – az isteni felsőbbség és méltóság hordozója – Istennek az emberrel és a világgal való kapcsolata
Él-Jehova	– a teremtett világban megjelenő isteni felsőbbség – a teremtett világban megjelenő, örökkévaló isteni (teremtő) erő és hatalom – az emberhez odaforduló, gondoskodó Isten
Elohim	– Isten istenségi jellegének és isteni természetének hordozója – Isten teremtő ereje és hatalma – Isten világ feletti uralmának kifejezője – Isten mindenhatósága
Jehova-Elohim	– a teremtő Isten – a mindenható Isten – az uralkodó Isten – az örökkévaló Isten – az emberrel kapcsolatban lévő, gondoskodó Isten – Isten mindent átható jelenlétének és hatalmának hordozója

Név	Jelentéstartalom
Adonáj	– az isteni a felsőbbség, az isteni uralkodás és a vezetés kifejezője – Isten méltóságának hordozója – az abszolút hatalom és irányítás forrása – az emberi függőség, alázat és tisztelet Isten iránti kifejezője – Isten uralmának, vezetésének és irányításának emberi elismerése

Ebből a tartalmi struktúrából pedig kirajzolódik egy másik, funkcionális struktúra, mely középpontjában Isten önmeghatározása, vagyis Isten a maga valójában áll, aki mivel a nem láthatóban van, az ember számára nem ismerhető meg ebben a valójában. A többi Istennév pedig ennek az Istennek a matériában, a matériából való megismerhetőségének fogalmi megjelenítője lesz, amelyek ebből fakadóan nem önálló jelentésbeni egységek, hanem egymással kapcsolódó, szerves egészet és rendszert képező tartalmi struktúrák lesznek. Ebből fakad, hogy az egyes nevek tartalmi struktúrája tartalmaz látszólagos átfedéseket, amik valójában nem átfedések, hanem azok az összefonódási pontok, melyek a funkcionális struktúrát hordozzák, pl.: Jehova az emberrel kapcsolatba lépő Isten ->Él az emberrel és a világgal kapcsolódó Isten -> Elohim a világ felett uralkodó Isten.

Ezen kapcsolódási pontok mentén haladva pedig felrajzolható az a funkcionális struktúra, melyben már tetten érhető és értelmezhető a szabályosság az Istenre vonatkozó bibliai névhasználatban:



Azonban, mivel a használt MI általános betanítású és nem tudjuk, hogy pontosan milyen a betanítási háttere, vagyis kiindulási adatbázisa, mindenképp vissza kell ellenőriznünk, hogy a bibliai szövegekkel valóban összhangban van-e az így felállított modellünk. Ehhez onnan érdemes elindulnunk, ahol Isten önmaga jelentette ki önmagát Mózesnek: Az Isten pedig szóla Mózeshez és monda néki: Én vagyok az Úr. Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak úgy jelentem meg mint mindenható Isten, de az én Jehova nevemen nem voltam előttük ismeretes. (2Móz 6,2–3). Itt az Istennek fordított szó helyén az ‘Él’ név áll, a hozzá tartozó jelzővel: mindenható (‘shaddaj’). Ez a szó (‘shaddaj’) azonban jelentésében hordozza a ‘hiánytalan, teljes’ értelmet is[2]. Mivel, ahogy említettük, az ‘Él’ név a Bibliában sok esetben egy olyan szerkezetben jelenik meg, melyben az ‘Él’ név jelentéstartalmát a különböző jelzők pontosítják, ebben az esetben a ‘shaddaj’ arra mutat, hogy itt Isten a teljes isteni mivoltában jelenik meg. Vagyis az ‘Él’ névnek Isten lényegét kell bemutatnia, így ez a név az isteni felsőbbség és méltóság, az egyetlen isteni hatalom hordozója, a mindenható és mindenütt jelenlevő, az emberrel és a világgal kapcsolatban lévő Isten. Így az ‘Él’ mint név Isten isteni mivoltának hordozója, az

isteni mivoltának princípiuma[3] (Zsolt 90,2; Zsolt 19,2; Jób 33,4; Ézs 14,13.). Ennek megfelelően az ember számára 'Él' mint a magasságos Isten, az ég és a föld birtokosa, az istenség maga jelenik meg (1Móz 14,18–19; 1Móz 17,1; Józs 3,10.).[4] Ez az oka annak, hogy az 'Él' név mellett az egyetlen, hívséges, hűséges, igaz, mindenható, magasságos, örökkévaló, erős, rettenetes, mindentudó, istenek Istene, dicsőség, szent, egek Istene, irgalmas, kegyelmes, szabadító, kőszikla, szerető jelzők kerülnek (Mal 2,10; 5Móz 7,9; Zsolt 31,5; Ézs 45,21; 1Móz 17,1; 1Móz 28,3; 1Móz 35,11; Neh 9,32; 1Móz 43,14; 1Móz 48,3; 1Móz 49,25; 1Móz 14,20; Zsolt 90,2; Ézs 9,6; 1Sám 2,3; 5Móz 10,17; Zsolt 29,3; Ézs 5,16; Zsolt 138,26; Jón 4,2; Zsolt 18,32; 5Móz 4,31; Ézs 12,2; Zsolt 68,20; 2Móz 20,5).

Ugyanakkor a Jehova név, amin addig nem volt ismeretes Isten az ember számára, nem mást hordoz, mint az emberhez odaforduló, az emberhez lehajoló, az emberrel kapcsolatba lépő Istent (1Móz 11,5; 2Móz 6,2; Ézs 42,8). Ezzel cseng egybe az is, hogy azokban a szerkezetben, ahol a Jehova név jelentéstartalmát különböző jelzők pontosítják, a gondviselés, béke, hűség, szabadítás, a felséges, egyetlen, harcos, örök, vagy éppen a kőszál jelenik meg (1Móz 22,14; Bír 6,24; 2Móz 17,15; 1Móz 32,9–11; Zsolt 83,19; 2Móz 15,3; Ézs 26,4).

Ugyancsak szépen mutat rá arra, hogy a Jehova név az emberhez odaforduló, az emberhez lehajoló, az emberrel kapcsolatba lépő Istent hordozza az is, hogy a Biblia szövege csak az ember teremtése után kezdi el használni a Jehova nevet, az ember teremtéséig Isten 'Elohim' néven jelenik meg (v.ö.: 1Móz 1,2; 1Móz 1,26–31). A névhasználatnak ez a váltása a 1Móz 2,1–10-ben domborodik ki a legjobban: És elvégezteték az ég és a föld, és azoknak minden serege. Mikor pedig elvégezé Isten ('Elohim') hetednapon az ő munkáját, a melyet alkotott vala, megszűnék a hetedik napon minden munkájától, a melyet alkotott vala. És megáldá Isten ('Elohim') a hetedik napot, és megszentelé azt; mivelhogy azon szűnt vala meg minden munkájától, melyet teremtve szerzett vala Isten ('Elohim').[5] Ez az égnek és a földnek eredete, a mikor teremtettek. Mikor az Úr Isten ('Jehova Elohim') a földet és az eget teremté, Még semmiféle mezei növény sem vala a földön, s még semmiféle mezei fű sem hajtott ki, mert az Úr Isten ('Jehova Elohim') [még] nem bocsátott vala esőt a földre; és ember sem vala, ki a földet mívelje; Azonban pára szállott vala fel a földről, és megnedvesíté a föld egész színét. És formálta vala az Úr Isten ('Jehova Elohim') az embert a földnek porából, és lehellett vala az ő orrába életnek lehelletét. Így lőn az ember élő lélekké. És ültete az Úr Isten ('Jehova Elohim') egy kertet Édenben, napkelet felől, és abba helyezteté az embert, a kit formált vala. És nevele az Úr Isten ('Jehova Elohim') a földből mindenféle fát, tekintetre kedvest és eledelre jót, az élet fáját is, a kertnek közepette, és a jó és gonosz tudásának fáját. Folyóvíz jő vala pedig ki Édenből a kert megöntözésére; és onnét elágazik és négy főágra szakad vala.[6] Ebből pedig az is leszűrhető, hogy Istent pedig akkor jelenti ki a Biblia 'Elohim' néven, ha az anyagban, a matériában megjelenő, az anyagban, a matériában meg- ill., felismerhető Istenről beszél[7] (1Móz 9,12; 1Móz 32,30).

A 'Jehova' és az 'Elohim' név együttes használata így az ember számára megjelenő, az ember számára megtapasztalható Istent mutatja be (5Móz 4,35; 5Móz 4,31; Ézs 44,6; Jer 10,10).

Az 'Él' és a 'Jehova' név együttese pedig Istent az emberhez való odafordulásban, az isteni felsőbbség és teremtő uralom birtoklásában írja le (Ézs 42,5; 2Móz 6,2–3). Ezért mondja Dávid, hogy: Kívánkozik, sőt emésztődik lelkem az Úrnak ('Jehova') tornáczai után; szívem és testem ujjongnak az élő Isten ('Él') felé. A veréb is talál házat, és a fecske is fészket magának, a hová fiait helyezhesse, - a te oltáraidnál, oh Seregeknek Ura, én Királyom ('Jehova') és én Istenem ('Elohim')! (Zsolt 84,3–4.)

Mindezt pedig mintegy kiteljesíti Isten önmagáról Mózesnek adott másik kijelentése: Mózes pedig monda az Istennek ('Elohim'): Ímé én elmegyek az Izráel fiaihoz és ezt mondom nékik: A ti atyáitok Istene ('Elohim') küldött engem ti hozzátok; ha azt mondják nékem: Mi a neve? mit mondjak nékik? És monda Isten ('Elohim') Mózesnek: VAGYOK A KI VAGYOK. És monda: Így szólj az Izráel fiaihoz: A VAGYOK küldött engem ti hozzátok. És ismét monda Isten ('Elohim') Mózesnek: Így szólj az Izráel fiaihoz: Az Úr ('Jehova Elohim'), a ti atyáitoknak Istene ('Elohim'), Ábrahámnak Istene ('Elohim'), Izsáknak Istene ('Elohim') és Jákóbnak Istene ('Elohim') küldött engem ti hozzátok. Ez az én nevem mind örökké és ez az én emlékezetem nemzetségről nemzetségre. (2Móz 3,13–15). A „vagyok, aki vagyok", héberül *'ehje 'aser 'ehje.* A héber *'ehje'* egy különleges fogalom, ami egy olyan értelemben fejez ki létezést, ami szó szerint nem fordítható le más nyelvekre. Ez az oka annak, hogy Károli a vizsolyi fordításban meg sem próbálta a szót lefordítani, ehelyett természetes módon Isten neveként kezeli: És monda Isten Mózesnek: Eheie nevem, mert én vagyok. És monda: Így szólj az Izrael fiainak: Az Eheie küldött engemet ti hozzátok. (2Móz 3,14). Mindezt pedig széljegyzetben továbbmagyarázva mutat rá arra, hogy itt nem egyszerűen Isten önmeghatározásáról, hanem Istent a maga valójában hordozó névről van szó: Az Eheie az Istennek állattyának[8] örökre valóságának neve. Mivel hogy pedig mikor az Istenről gondolkodunk, semmi időt elménkkel meg nem foghatunk, annak okáért őtet az írás mondgya Eheienek, azaz olyannak, aki volt, vagyon és lészen mindörökre, mint azt Szt. János magyarázza Apoc. I.[9] Némellyek így fordítják, Én vagyok az ki vagyok, az ki vagyon, az küldött engemet ti hozzátok. Némellyek így: Lészek, ki lészek, az kinek neve ez, Lészek, az küldött engemet. Honnét megtetzik, hogy így is fordíthattyúk: Vóltam ki vóltam, az kinek neve ez. Vóltam, az küldet engemet. Mert az Isten volt, vagyon és lészen, miképpen a Sidók modgyák, hogy az Eheie mind az elmúlt, mind jelen való, mind örökre következendő időt be foglal.

Ennek a rövid kísérletnek az eredményeit áttekintve összességében azt mondhatjuk, hogy miközben az MI kutatási célra való használhatóságát alapvetően a mögöttes adatbázis, vagyis az MI betanítása határozza meg, az MI felé történő kérdezőkulcs-stratégia döntő fontosságú az eredmény szempontjából. Ennek megfelelően egy MI alapú kutatás értéke és ereje a kérdezőkulcs-stratégia methodusában rejlik, mivel a kérdezőkulcs-stratégiának egyszerre kell igazodnia az MI adatbázisához és a kutatási célhoz. Ennek megfelelően, ha a MI-t magas szintű kutatási célra akarjuk használni, a későbbiekben olyan MI-ket kell létrehoznunk, melyeket speciálisan az adott tudományágban tanítottak be, ami különösen igaz lehet a teológia vonatkozásában.

Ugyanakkor rendkívül fontos az MI kutatási célra való használatában, hogy a mesterséges intelligencia az emberi intelligencia nélkül nem használható. Az MI-re eszközként kell tekintenünk és a használatát ugyanúgy meg kell tanulnunk, mint bármely más eszközét. Az MI legnagyobb előnye, hogy nem egyszerűen csak képes nagyon nagy adathalmazt kezelni, de ebből az adathalmazból képes absztrahálni is. Az így előkészített, feldolgozott információk segítségével pedig messzebbre láthatunk, mint ahogy a hagyományos kutatási módszerek segítségével tehetnénk. Vagyis ha jól használjuk a MI-t, mint az eszközt, olyan összefüggéseket, struktúrákat láthatunk meg, melyek addig rejtve voltak előttünk.

JEGYZETEK

1 https://zsido.com/fejezetek/isten-nevei-minek-nevezzelek/ (letöltve 2023.06.10.)

2 Concordant Publishing Concern -CPC

3 Így értelemszerűen adódik, hogy az Él névvel nyelvi kapcsolatban lévő Elohim név is hordozza Isten istenségi jellegét és az isteni természetet.

4 Még szebben domborodik ki mindez az vizsolyi fordításból: És szólíttván Isten (Elohim) Mózest, monda nékie: Én vagyok az Úr [Jehova]. És megjentettem magamat Ábrahámnak, Isáknak és Jákóbnak az Mindenható Erős Istennek [Él Shaddai] nevében, de az Jehovának nevében nem jelentettem meg magamat nékie.

5 Ezen a ponton a szöveg fókuszt vált: eddig az eseményeket teremtés központúan mutatta be, innen kezdve viszont ember központúvá válik és azt mutatja be, hogy Isten hogyan foglalkozik az emberrel.

6 Ugyancsak ez az oka annak, hogy a Mózes első könyvének első és második részének leírásában Isten különböző neveken szerepel, nem pedig az, hogy ez egy vallásfejlődési epizód maradványa. Itt tehát nem arról van szó, hogy két, egymás mellett fejlődő monoteista vallásirányzat egyesülésének nyelvemléke került ilyen módon a bibliai szövegbe, hanem arról, hogy amíg a IMóz 1. a materiális teremtést tárgyilagosan szemléli, addig a IMóz 2. a materiális teremtést emberi nézőpontból írja le és ezért használja a szöveg ennek megfelelően az 'Elohim' és 'Jehova' neveket.

7 A mindezt áttekintjük, úgy tűnik, hogy a bibliai szövegekben az 'elohim' szó alapvetően a nem láthatóból a láthatóba való materializálódáshoz kötődően jelenik meg, ezért jelenik meg az 'elohim' szó az Istennel járó, Istent követő vezetők (pl. Mózes- 2Móz 4,16; v.ö. Zsolt 82,6; Zsolt 46,7), vagy az idegen istenek vonatkozásában is (Bír 11,24; 1Kir 11,5; 2Kir 1,2).

8 A régieknél am. állomány (substantia), lényeg (essentia). (Czuczor-Fogarasi)

9 Én vagyok az Alfa és az Omega, kezdet és vég, ezt mondja az Úr, a ki van és a ki vala és a ki eljövendő, a Mindenható. (Jel 1,8)

Lektori vélemény a megelőző íráshoz

Elismerésre méltó az a nyitottság, amivel az írás szerzője mérlegeli a Mesterséges Intelligencia (a cikk az MI rövidítést használja) alkalmazhatóságát a teológiai kutatómunkában. A teológiának élnie kell azokkal az eszközökkel, amelyek segíthetnek Isten igazsága mind teljesebb megértésében és hatékony továbbadásában. Ugyanakkor kritikával kell kezelnie az eszközöket és arra kell használnia, amire a saját céljai elérésében használhatók.

A szerző végkövetkeztetései helyesek és tanulságosak: „… ha a MI-t magas szintű kutatási célra akarjuk használni, a későbbiekben olyan MI-ket kell létrehoznunk, melyeket speciálisan az adott tudományágban tanítottak be, ami különösen igaz lehet a teológia vonatkozásában.

Ugyanakkor rendkívül fontos az MI kutatási célra való használatában, hogy a mesterséges intelligencia az emberi intelligencia nélkül nem használható. Az MI-re eszközként kell tekintenünk és a használatát ugyanúgy meg kell tanulnunk, mint bármely más eszközét. Az MI legnagyobb előnye, hogy nem egyszerűen csak képes nagyon nagy adathalmazt kezelni, de ebből az adathalmazból képes absztrahálni is."

A tanulmányban tárgyalt téma feltárásához érdemes figyelembe venni, hogy a teológiai munkának két jól elkülöníthető feladata van: az egyik az objektivitásra törekvő tudományosság területére esik, vagyis a tények lehető legalaposabb feltárására irányul (ezt alkalmazza a Szentírás szövegének a megértésénél és a teológiatörténeti kutatómunkában) a másik az Istenre figyelés, amely Isten gondolatának, akaratának és terveinek a megértésére, megfogalmazására és alkalmazására törekszik (G. Ebeling ezért joggal nevezi a teológia alaptevékenységének az imádságot). A két feladat szorosan kapcsolódik egymáshoz. A hit megvallásának dokumentumaiban a teológia úgy keresi Isten kijelentett igazságait, hogy közben folyamatosan kéri és várja a Szentlélek igazolását és pecsétjét arra, amit talált. Az „eszközök", a filológiai, a kortörténeti, a szellemtörténeti ismeretanyag, a szótárak, a konkordanciák, a szövegelemzések az első feladat elvégzését segítik, azaz, hogy minél pontosabban megértsük, mit mondanak az Írások, mi található a Bibliában és a különböző korok teológusainak az írásaiban. Ehhez az eszköztárhoz rendelhetők az MI által kínált lehetőségek is. A teológiai munka másik, nem kevésbé fontos, sőt valójában lényegi része ezután következik: annak a megfogalmazása Isten Lelke segítségével (testimonium Spiritus Sancti internum – Kálvin), hogy mit mond Isten, miként szól hozzá a mai életünkhöz, mit ígér nekünk, mit kíván tőlünk, miként értelmezi az életünk egyes eseményeit és egészét. Ehhez sem a mesterséges intelligencia, sem a hagyományos eszközök önmagukban nem segíthetnek el. Ahhoz tehát, hogy megítélhessük a MI-ban rejlő lehetőségeket a teológiai kutatómunka szempontjából, tisztáznunk kell az „eszközök" szerepét a teológiai munka egészén belül.

Amikor a tanulmány felveti, hogy az MI új interpretációs lehetőségeket nyithat meg, akkor ezt semmiképpen sem érthetjük úgy, mintha új isteni értelmezésekhez tudna juttatni minket. Ha nagyon jól van „betanítva" a rendszer és jó kérdéseket teszünk fel neki, akkor sem tudhatjuk meg tőle, hogy mit gondol Isten, legfeljebb azt, hogy mi mindent gondolhat az ember arról, hogy mit gondol Isten. A teológiai kérdés eredendően mindig Istennek feltett kérdés. A teológia lényege, hogy nem az embertől, sem nem valami mástól, ami a teremtett világ része, hanem Istentől, a Teremtőtől kérdez. Ha ezt nem tesszük meg, akkor vallástörténeti, filológiai, vagy teológiatörténeti kutatómunkát végzünk. A történeti és filológiai munka szorosabb értelemben nem része a teológiai gondolkodásnak (hit és istenkapcsolat nélkül is végezhető), csupán a teológiai megállapítások megalapozásában játszik szerepet, teológiai előmunkálatnak számít.

Ezek alapján azt kell mondanunk, hogy a cikk által példaként szerepeltetett "teológiai kijelentés", nevezetesen, hogy "Istennek több neve van a Bibliában", valójában nem teológiai felvetés. Megválaszolásához nem kell teológusnak lennünk, bátran a MI-t is segítségül hívhatjuk, hogy ne kelljen átolvasnunk azt a könyvtárnyi szakirodalmat, ami e tárgyban felhalmozódott a teológiatörténet során. A teológiai kérdés az lenne: Miként kívánja Isten megszólíttatni magát az ember által. Ennek megválaszolásához további teológiai kérdésként fel kell vetni, hogy a zsidó és a keresztyén vallás írásbeli hagyománya mennyiben fejezi ki Isten akaratát e tekintetben? Az, hogy a Biblia "mikor milyen néven nevezei meg Istent" és milyen szabályosság fedezhető fel e névhasználatok között, nem teológiai, hanem praeteológiai kérdés. Megválaszolására szükségünk van az eminensen teológiai kérdésre irányuló válaszkeresésünk közben, de nem azonos ezzel a válasszal.

Érdekes a dolgozat funkcionális különbségtétele a Jahve és Elohim megnevezés között. Bár nem valószínű, hogy erre az eredményre az MI segítsége nélkül nem juthatott volna el a szerző. Sőt a kérdéskört elemző legjelentősebb ószövetséges tudósok vonatkozó munkáinak az áttanulmányozásával sokkal árnyaltabb véleményt lehetett volna alkotni, melyben a hagyomány- redakció- és szövegtörténeti szempontok is szerepet kapnak.

A szöveg olvasásakor zavaró, hogy a szerző nem veszi figyelembe a tudományos konszenzust az átírások tekintetében. Nem világos továbbá, hogy mikor szerepel az MI által adott válasz szó szerinti változatban (ill. fordításban). Így nem lehet tudni, hogy meddig tart az MI szövege és hol kezdődnek a szerző megjegyzései. Az idézőjel használatával ez a zavar kiküszöbölhető lett volna.

Jelenlegi formájában az írást nem tudom javasolni lektorált publikációként történő közlésre.

„Pál öcsém már nem huszár, jó ekklézsiára vár"

Sípos Pál főesperes emlékezete

Sípos Pál a vállaji Sípos család kecskeméti ágából származott:

Dédapja, Ferenc (1704–1766) özvegyemberként, két leánygyermekével költözött Nyírbátorból (Szabolcs vármegye) Kecskemétre (Pest-Pilis-Solt vármegye), s 1740-ben itt kötött újabb házasságot Andik alias Punak István özvegyével, Tegzes Annával (1709–1793); gazdálkodni kezdett, de azért arra is ügyelt, hogy el ne veszítse nemességét: 1746-ban és 1756-ban a vármegye székhelyén, Pesten igazolta származását.

Nagyapja, Ferenc (1741–1786) 1766-ban kötött házasságot Kis József leányával, Juliannával (1748–1814). Egyik gyermekük, József (1775–1840) így emlékezett rájuk: „... nemes Sípos Ferenc, bár gazdálkodó ember volt és iskolát is keveset végzett, a tudományokhoz való vonzódása és olvasmányai révén »a deák nyelvben és a törvényes tudományokban sokra ment.« Becsületes, jószívű embernek ismerte mindenki. Méltó élettársa volt nemes Kis Julianna, ez a tisztelt, egyszerű, de különös értelmességű asszony"; Sípos Ferencet az I. tized nagygazdái között írták össze 1780-ban.

Apja, Gábor (1773–1848) is gazdálkodással foglalkozott; a 19. század elején egyike volt a legtekintélyesebb kecskeméti gazdáknak. (1816-ban testvéreivel együtt igazolta a nemességét). 1801-ben kötött házasságot Kunszentmiklóson idősb Baky János szenátor leányával, Lídiával (1777–1871). Gyermekeik közül Imre (1805–1855) Kecskemét első jogászprofesszora lett, János (1807–1880) belényesújlaki református lelkipásztorként messze került szülőhelyétől, és a legkisebb fiú, Pál (1823–1892) is egyházi pályára lépett…[1]

Sípos Pál életrajzi adatai

1823. március 10-én született Kecskeméten,[2] református szülők (Sípos Gábor és Baky Lídia) gyermekeként; március 12-én a keresztségben a Pál nevet kapta. Keresztszülei: Csereglyei János és Varga Zsuzsanna voltak.[3]

1830-ban szülőhelyén kezdte meg tanulmányait. A négy elemi és a hat gimnáziumi osztály elvégzése után az 1840/41. és az 1841/42. tanévben bölcsészetet,[4] az 1842/43. és az 1843/44. tanévben jogot hallgatott (évfolyamtársa ekkor Jókai Mór, professzora pedig testvére, Sípos Imre volt).[5] 1844–1846 között a teológiát végezte el kitűnő eredménnyel. Az 1846/47. tanévben főiskolai diákként a gimnáziumban a latin grammatica segédtanára lett, az I. és a II. osztályban tanított. Az 1847/48. tanévben a III. és II. grammatica iskola tanára és a főiskola seniora lett.[6] 1848 márciusában az ő vezérletével ünnepelte a diákság a pesti forradalmat; szónokolt, lelkesítő verset írt:

Nemzeti dal

Lesz hazája a' Magyarnak,
Lesz polgára Hunniának
  Valaha!
  Lesz az ma,
Lesz ma, – és ha nem, soha.

Fénylik már a' nap hajnalon,
Magyar! soká alvál nagyon,
  Sugára,
  Munkára
Serkentsen valahára.

Jer, ki e' szép hont szereted,
Jer, az ég szólt most melletted,
  Egyesülj,
  Lelkesülj,
Lánczaidtól menekülj.

Szent a' király, szent a' haza,
Átkozott ki azt bántotta,

Bántotta,
Kínzotta,
Bérét az ég megadta.

Szent a' király, szent a' haza
Áldott ki azt oltalmazza,
Királya,
Hazája
Dicsőségét kivívja.

Szabad haza! – ez a' fő jó,
Szabad haza! – ez a' jelszó,
Siessünk,
Fizessünk,
Hogy testvérek lehessünk.

És kitűzte a nemzeti zászlót a kollégium homlokzatára.[7]

* * *

1848. július 6-án rendelte el Pest megye alispánja, felsőbb utasításra, hogy a kecskeméti és a solti járás négyezer nemzetőrt küldjön a kiskőrösi táborba. Kecskemétnek 600 gyalogos és 50 lovas nemzetőrt kellett kiállítania. A tanács önkéntesek jelentkezését várta. Szolgálatot vállalt Sípos Pál papjelölt és testvére, Gábor iparos is. Végül 55 lovas és 595 gyalogos nemzetőr indult el július 17-én Kecskemétről.[8] Az előbbiek a széktói szőlőkön keresztül Izsákon át haladtak Kiskőrös felé, az utóbbiak pedig Sípos Pállal és Gáborral együtt az orgoványi pusztán át, a rövidebb úton.

A Kiskőrösön gyülekező Pest megyei nemzetőrök – köztük a kecskemétiek – július 27-én indultak a Délvidékre, ahol már dúlt a harc. Július 31-én a Kecel–Jánoshalma–Mélykút–Szabadka útvonalon érkeztek meg Újverbászra, ahol táborba szálltak és gyakorlatozással töltötték idejüket.[9] Fegyveres összecsapásra nem került sor: Sípos Pál és Gábor társaival együtt előőrsi szolgálatot teljesített a Ferenc-csatorna vonalán, szemben Szenttamással, és kémszemlén vehetett részt.[10] Végül 31 nap szolgálat után érkeztek vissza Kecskemétre. Ám a hazatérés örömét gyász homályosította el: édesapjuk, Sípos Gábor augusztus 24-én jobblétre szenderült – 75 éves volt, halálának oka: erőtlenség.[11]

A kecskeméti nemzetőrök alig pihenték ki a hosszú út fáradalmait, amikor a hazát fenyegető új veszélyről értesültek – Jellasics horvát bán hadserege vészesen közeledett a főváros felé! Kossuth Lajos szeptember 24-én népfelkelést hirdetett, majd toborzókörútra indult. Szeptember 25-én érkezett Kecskemétre, ahol épp országos vásár volt; szószékét a vásártéren állították fel: „Szóllottam a nép ezereihez Isten szabad ege alatt s a nép ezrei megesküdtek velem a nagy Istenre, hogy egytől-egyig felkélnek velem a hazát megvédeni. Olly jelenetet soha se láttál – írta feleségének – Mikint csókolták ruhámat s vitték proclamatiomat minden felé. (…) Kecskemétről pedig ma és holnap 5000 ember megyen Jellasich ellen."[12]

Sípos Pálra is nagy hatást tett Kossuth Lajos. (Lánya, V. Sípos Ida 1915-ben készített önéletrajzában azt is feljegyezte, hogy édesapja beszélt „a kor tündöklő nagy alakjairól. A legnagyobbról: Kossuthról. Szeme csillogott, hangja a megilletődéstől lágyult midőn regélő szavában emlegette…" Még évtizedekkel később is felsóhajtott: „Istenem, de szegény, de hétköznapi is ez a mai kor, hogy őt nem hallhatja!")[13] Lelkesen csatlakozott ő is a haza védelmére induló nemzetőrökhöz, népfelkelőkhöz, akik szeptember 27-én Perczel Mór parancsnoksága alá kerültek.[14]

Sípos Pál ekkoriban léphetett be a Zrínyi-szabadcsapatba, a későbbi 35. zászlóaljba. Ezt az alakulatot Perczel Mór szervezte a Bécsből érkezett önkéntesekből és a Pest-Budán szeptember 16–22 között általa toborzottakból. A fővárosból szeptember 22-én indultak el a Fehérvárnál gyülekező magyar sereghez[15] – Sípos Pál szeptember 25-én még Kecskeméten tartózkodott, Kossuth gyújtóhangú beszédét hallgatta…

1848. október 7-én Ozoránál a Roth és Philippovics vezette horvát különítmény letette a fegyvert a Perczel Mór és Görgey Artúr vezette magyar sereg előtt, e siker részese volt a Zrínyi-szabadcsapat is. A sok gyaloglásban Sípos Pál harcképtelenné vált, lába kisebesedett, így a Zrínyi-szabadcsapat további küzdelmeiben már nem vett részt. Perczel Mórtól – katonai becsületszavának adása után – szabadságot kapott. Felgyógyulva mégse volt alakulatához tért vissza: megelégelve a gyalogos szolgálatot, inkább huszár lett.[16]

1848, november 8-án és 9-én Kecskeméten tartózkodott a 16. huszárezred felállításán fáradozó gróf Károlyi István, Pest megye főispánja (e célra az államtól kapott úrbéri kárpótlás összegét kívánta fordítani), s itt hirdettette ki a belépés feltételeit. Ezeket a főbíró nyomtatott Felhívás!-ban tette közzé és népgyűlést is tartottak. Gróf Károlyi István, a leendő alakulat ezredese az értelmiségieknek tiszti kinevezést is ígért: a „nagy számú fiatalság, az ifjú nemzedék virága magának az ezredes grófnak kezet adván felcsapott, kik közül többeket azonnal tisztekül kinevezett." Alig 48 óra alatt 292 önkéntes jelentkezett.[17] Nem tudjuk, Sípos Pál mikor csatlakozott, az eddig ismertté vált névsorokban nem szerepel.[18]

Gróf Károlyi István 1848. november 23-án az Országos Honvédelmi Bizottmánynak terjesztette fel ajánlását huszárezrede tisztikarára. Ezt a kinevezésre jogosult hadügyminisztérium felülbírálta.[19] Sípos Pál úgy tudta, hogy a hadnagyi kinevezését a hadügyminisztérium beavatkozása miatt nem kapta meg.[20] Valójában neve már Károlyi István előterjesztésében sem szerepelt![21] Az őrmesteri beosztással kellett beérnie.

Csalódottsága ellenére sem hagyta el a nagykátai tábort, mint azt néhányan megtették,[22] tovább szolgált. A felszerelés, kiképzés lassan haladt. Az előre nyomuló osztrák hadsereg elől a Tiszántúlra települtek át: Körösladányban, majd Békésen állomásoztak. A sikeres tavaszi hadjárat eredményeként Kecskemétre, Nagykőrösre jöttek vissza, majd Monoron, Vecsésen, Soroksáron tartózkodtak. Közben a 16. Károlyi huszárezred felszerelt, kiképzett osztályai harcoló alakulatokhoz kerültek. Utolsóként 1849 július közepére fejeződött be a Károlyi-huszárezred 1. őrnagyi osztályának kiképzése, felszerelése[23] – ennek egyik századában szolgált Sípos Pál. 1849. július 20-án estek át a tűzkeresztségen: a turai lovasütközetben a még tapasztalatlan Károlyi-huszárokat az oroszok bekerítették, csak jelentős veszteségek árán tudtak e szorult helyzetből kiszabadulni. Szabó Nándor verse szerint:[24]

Jó Sipos Pál
(1849)
S z a b ó N á n d o r t ó l.

Turánál, a falu alatt,
Folyik a vér, mint a patak.
Van dolga a jó huszárnak,
Kit az égben is csodálnak.

Jó Pálinkás, jó öreg úr,
Őrnagy s huszár a javából!
Körülfogja öt-hat orosz,
Gonosz szándékkal, a gonosz!

Veszett hosszú a pikájok,
– Már leszúrják a zsiványok!
De ím vitéz őrmester úr,
Jó S i p o s Pál, lecsap rútul!

S egy csapásra, csapására
Kettéhull egy vasas dárda.
Négy-öt csapást tett még ilyent,
S a hat orosz mind – l e p i h e n t…

Lepihentek, lefeküdtek;
Örök álomba merültek…
– Ha más fölkel is v a l a h a,
Kit h u s z á r vág le, az – soha!

Jó Sipos Pál, jó k a t o n a!
– Bár most más a harcza sora,
Harczol, s h e l y é t most is á l l j a,
Mint a – K r i s z t u s k a t o n á j a.

Sebek helye vitéz mellén:
Keservesen megszenvedvén…
– Hallnátok! hogy p a p o l j a ő:
„A h a z á é r t h a l n i d i c s ő!”*)

*) Tisztelendő S i p o s Pál úr, jelenben helv. hitv. rendes pap, ott hol regimentjének, a Károlyi-huszárezrednek tulajdonosa, teremtője, idősb gróf K á r o l y i István úr lakik, a méltán híres és szép Fóth nevű faluban. Sz. N.

Életrajza szerint: „A turai véres csata után aztán – hol 17 sebtől borítva félholtan maradt a csatamezőn – gróf Ráday Pál őrnagy személyesen vitte hozzá a hadnagyi kinevezést…”[25] Ám mást mondanak a dokumentumok: Sípos Pál őrmestert Dessewffy Arisztid Perczel Mórhoz,[26] ő pedig a hadügyminisztériumhoz terjesztette fel kitüntetésre, „3-ad rendű érdemjelre.”[27] Tehát nem léptették elő hadnaggyá, őrmester maradt.

Lánya szerint apja „tizenhat sebtől vérezve lehullott lováról. Holtnak hitték, a halottak közt hagyták. Később feleszmélve kiszabadította magát a holtak öleléséből. Ekkor vették észre, valahogy felkötözték egy ló hátára s beszállították a községbe. Több hétig vívódott élet és halál között, míg végre győzött a pompás szervezet: a fiatal katona meggyógyult.

Meggyógyult, haj de már akkor halott volt a szabadság! A tanulmányaiban félbemaradt, állástalan ifjú előtt az idegen hatalom üldöző keze zárta el az élet kapuját. Rejtőző, bujkáló vergődések után térhetett csak vissza városába, a szülői házhoz s folytathatta tanulmányait.”[28]

Losonczy László versben így örökítette meg ezt az időszakot:[29]

Pál öcsém

Pál öcsém már nem huszár,
Jó ekklézsiára vár;
Hadúr zászlaját elhagyta,
A Krisztusét választotta…
Tudja Pál
Mit kaszál.

Pál öcsém már papjelelt,
Ki nemrég fegyvert emelt;
Kedvesebb a békepálya,
Mint az álgyúk vad csatája…
Tudja Pál
Mit kaszál.

Pál öcsém nem pauzál,
Dogma jár kezén s morál,
Kard helyett szentírást forgat,
Kínjában fogat csikorgat…
Tudja Pál
Mit kaszál.

Pál öcsém zsidó s görög
Nyelveket magolva nyög,
Könyökölve asztalára,
Készül, olvas censurára…
Tudja Pál
Mit kaszál.

Pál öcsém négy hó után
Túl leend a censurán,
A sok írást összecsapja
S a mit hőn óhajt, megkapja…
Tudja Pál
Mit kaszál.

És ha lesz ekklézsia
Mit tesz Pál atyámfia? –
Kard helyt nőül nem sokára
Szép leányt fűz oldalára…
Tudja Pál
Mit kaszál.

1850-ben szentelték fel miután letette a kápláni vizsgát.[30] Egyházi szolgálatát Ráckevén kezdte: itt volt káplán 1852 áprilisáig.[31] A második (lelkészképesítő) vizsgája[32] után már helyettes lelkészként tevékenykedhetett:

1852 májusától 1853 áprilisáig Kiskunhalason lelkész segéd és gimnáziumi tanár. Megválasztják ugyan a gyöngyösi egyház papjának, de ezt az állást nem fogadja el.[33]

1853 májusától 1854 áprilisáig Cegléden segédlelkész.[34]

1854 májusától 1855 áprilisáig Seregélyesen helyettes lelkész.[35] Itt érte a gyászhír: 1855. január 16-án Kecskeméten elhunyt bátyja és egykori tanára, vállaji Sípos Imre. Édesanyja, özvegy Sípos Gáborné Baky Lídia lett az örökös, aki „legifjabb kedves fiát," Sípos Pált bízta meg a hagyaték gondozásával. E feladatnak a távolból, Fejér vármegyében tartózkodva csak úgy tudott eleget tenni, hogy ügyvédet és két meghatalmazott személyt bízott meg a törvényszéki teendők ellátásával, a leltározás, értékbecslés, árverezés, adósságrendezés végrehajtásával.[36] (1881-ben Sípos Pál a félévszázados jubileumát ünneplő Kecskeméti Református Főiskola jog- és államtudományi karának adományozta vállaji Sípos Imre alapító tanár, „a jogi oktatás itteni kezdőjének" kéziratait).[37]

Cegléden és Seregélyesen a 71. statutum értelmében nem lehetett állandósítani:[38] Sárbogárdon lett segédlelkész, de csak 1855 májusától 1855 októberéig.[39] „Itt érte őt a szerencse utol, megválasztatván a fóthi egyház lelkészéül."[40]

1855 október közepétől haláláig Fóton szolgált.[41] 1855. november 19-én a presbiteri jegyzőkönyv így örökítette meg Sípos Pál meghívásának körülményeit:

„Miután szeretett lelkészünk, mély tisztelendő Nyikos Pál úr folyó év October 6-án történt halála utánni napon az Egyházi Elöljáróság küldöttjei Nagy Tiszteletű Török Pál főesperes úrhoz azon kérelemmel járultak, hogy árván maradt Egyházunkat alkalmas Lelkipásztorral megvigasztalni szíveskedjék, és miután Nagy Tiszteletű Török Pál főesperes úr Egyházi tanácsunk megbízása folytán folyó évi October 9-én Tiszteletes Sípos Pál urat rendes Lelkészül meg is hívta... ezek folytán Ünnepélyessen nyilvánítjuk, hogy Nagy Tiszteletű főesperes úr azonn kegyes eljárásába – mely szerént Tiszteletes Sípos Pál úrral, mint rendes Lelkésszel megörvendeztetni szíveskedett – örömmel és tellyes megelégedéssel beleegyezünk; és ezen felőllünk való kegyes gondoskodásáért őszinte köszönetünket, szíves hálánkat küldötteink által nyilvánítani határozunk."[42]

Az utókor emlékezetében így él Sípos Pál egyházgyarapító időszaka:

„1855-ben *Sípos Pál* lelkész állt a gyülekezet élére. Az Ő szolgálati ideje alatt mind anyagiakban, mind lelkiekben gyarapodott a gyülekezet. Ekkor újították fel szinte teljesen a templomot, valamint ekkor építették fel az iskolát is, melyben 1860-ban megindult a tanítás.

1869. május 30-án a torony tetejére új csillag és gömb került, amelybe a gyülekezet rövid történetét és az akkori hívek nevét zárták.

A harangok öntésére éveken át készültek, mire 1876-ban egy 6 mázsás, 1878-ban egy 4 mázsás öntetett és adatott át rendeltetésének, melyeket Anton Zechenter budai mester öntött.

1887. szeptember 4-én ünnepélyes keretek között felavatták az orgonát, melyet a gyülekezeti tagok adományaiból Országh Sándor készített el. Az orgona 13 regiszteres, 1 manuálos volt."[43]

* * *

„És ha lesz ekklézsia / Mit tesz Pál atyámfia?"

Sípos Pál 1861. október 21-én Szentmártonkátán vette feleségül Miskolczy Szígyártó István itteni lelkész és Horváth Zsuzsanna 17 éves leányát, Franciskát (Szentmártonkáta, 1844. szeptember 19 – Fót, 1917. február 9).[44] A családi eseményeket a Bibliájába jegyezte fel:

„Miskolczy Franciska szeretett nőmmel egybe kelttem 1861. October 21$\underline{\text{én}}$.

$\underline{\text{Pál}}$ született 1862. November 30. d. u. $^2/_4$ 3 órakor.

$\underline{\text{Vilma}}$ született 1864. Február 6. éjfél után $^2/_4$ 2 órakor.

$\underline{\text{Ilona}}$ született 1865. December 8. hajnali 3 órakor.

$\underline{\text{Franciska}}$ 1867. April 26. d. u. $^2/_4$ 2$\underline{\text{re}}$.

$\underline{\text{Ida}}$ született 1869. September 22. éjfél után 2. és 3. óra között.

$\underline{\text{Dezső}}$ született 1878. September 10. d. u. ¾ 10 órakor.

Feledhetetlen Kedves Dezső fiam Meghaltt 1880. December hó 13. d. u. ¾ 5$\underline{\text{re}}$."[45]

* * *

Sípos Pál tevékenysége nem korlátozódott Fótra. 1862-ben a pesti egyházmegye aljegyzője, 1866-ban tanácsbírája, 1868-ban főjegyzője lett; 1871-ben főesperesnek választották meg. 1881/82-ben részt vett a debreceni zsinat tanácskozásán, mint a pesti egyházmegye egyházi képviselője; jelen volt még az 1891/92. évi pesti zsinat első ülésszakán is.[46]

„Egyházmegyéjében nemcsak állandó rendet tartott fenn, hanem számos üdvös reformot is létesített. Elhatározásaiban erős, azok keresztülvitelében szilárd és kitartó, munkásságában fáradhatatlan volt. Szándékai nem egyszer találkoztak ellenzéssel, de ő, ha egyszer helyességökről meggyőződött, nem könnyen tágított azoktól s a legtöbb esetben sikerült ellenzőit is meggyőzni azoknak nemcsak tisztaságáról, de czélszerűségéről is."[47]

„Hogy a pesti tractus mit köszönhet Sípos Pálnak, arról beszélnek jegyzőkönyvei. A lelkészi és tanítói javadalmazások emelése, az özvegyek és árvák ügyének felkarolása: főleg e kettő volt miért mint esperes küzdött és lelkesített. Mindkettőre nézve bámulatos eredményeket ért el. A lelkészi javadalmakat annyira felemelte, hogy volt idő, midőn egyházmegyéjében alig volt 1200 frton alóli fizetés. Még nagyobb eredményt ért el az özvegy árva gyámintézetek felkarolásával. Ezek közül az egyik (a stoláris) egyenesen neki köszönheti létrejöttét. S az özvegy árva gyámintézeti alaptőke, mely esperessé létekor alig volt néhány ezer frt ma már 50 ezer frtra rúg."[48]

Sípos Pál aktívan részt vett a Dunamelléki egyházkerület munkájában is: 1870-ben tanácsbíró. 1872-ben számvevőszéki tag, 1877-ben államsegély-pénztárnok lett. 1882-ben, 1886-ban és 1889-ben konventi póttaggá választották. 1884. március 25-től 1884. október 25-ig a helyettes püspöki teendőket látta el, mint legidősebb esperes.[49]

A fóti paplak nyitva állt rokonok, barátok, lelkésztársak előtt. Egy ilyen összejövetelről a Budapesti Hírlap is beszámolt:

„Fóthon e hó 14-én id. Siposs Pál pestmegyei ref. főesperes, volt helyettes püspök a fóthi lelkész házánál rendkívüli vígsággal ülték meg a súlyos betegségből felállbadt házigazda névünnepét a fővárosból és vidékről egybegyűlt vendégei. Az alkalmi pohárköszöntőkkel fűszerezett lakomát virradtig tartó tánc követte. (…) A budapesti református papság is nagyszámban vett részt érdemdús főnökének az örömünnepén."[50]

Ismeretlen életrajzírója szerint: „De nemcsak az öröm, hanem a bánat és szenvedés is felkereste hajlékát. Mint Jóbot a kegyes pátriárchát, úgy őt is keserves próbák alá veté az Úr. Rokonai miatt jelentékeny anyagi károkat szenvedett; szép reményű kis fia Dezső torokgyíkban váratlanul elhalt. De mindez semmi volt ama nagy csapáshoz képest, mely Ilonka leányának 1887. decz. hóban gyermekszülés következtében való gyászos elhunytával érte. Végre, hogy Jóbnak minden szenvedésén keresztül menjen, ő rajta is »a fájdalom felette igen megnövekedett, megverte Isten fekélyekkel tetőtől talpig.« Első ízben betegségéből óriásai életereje és nejének oda adó gondos ápolása folytán felgyógyult. De a recidiváló borzasztó betegség (pemfigus chronicus) végre megtörte életerejét…”[51]

1892. május 9-én hunyt el Fóton.[52] „*Sípos Pál* pesti egyházmegyei esperes temetése f. hó 11-én nagy részvéttel ment végbe Fóthon, hol 37 évig lelkészkedett. (…) A gyászszertartás a parokhia udvarán a budapesti theol. énekkar éneke után *Mészáros* Sámuel ó-budai lelkész imájával vette kezdetét; a templomban *Szász* Károly püspök úr (ki püspöki korútját félbeszakítva sietett a temetésre) tartott Job 6,10. alapján szép gyászbeszédet, a sírnál pedig *Váry* Sándor tótfalusi lelkész mondott síri beszédet és vett végső búcsút az egyházmegye 21 évig működött esperesétől.”[53]

Epilógus

Jókai Mór 1893-ban nemcsak felsorolta a kecskeméti iskolatársait, de azt is tudta, hogy kiből mi lett. Három esperesről is megemlékezett: „Szalay Sándor, Munkácsy (egynek a neve nem jut eszembe; pedig a nyelvem hegyén van: igen derék ember és jó barát; no majd kisegít, ha látja, hogy kifeledtem a nevét: – nem az alakját. Tudom már: «Sipos».)”[54]

Függelék

Sípos Pál és Miskolczy Franciska gyermekei

Ifjabb Sípos Pál édesapja hívatását követte, az első papi vizsgát 1885-ben, a másodikat 1887-ben tette le;[55] Szigetmonostoron szolgált. Nyugállományú lelkészként halt meg – a helybeli református templomból 1940. július 16-án kísérték utolsó útjára.[56]

Vilma Fóton kötött házasságot 1890. május 17-én özvegy Vörös Károly váci lelkésszel.[57] Özvegyként halt meg Szigetmonostoron 1931 júniusában.[58]

Ilona Amália Fóton kötött házasságot 1882. június elsején Bús Lajos pécsváradi lelkésszel.[59] Meghalt 1887 december 18-án: „midőn a 3-ik gyermeknek életet adott, saját drága életét vesztette el.”[60]

Franciska Terézia Fóton kötött házasságot 1891. december 29-én Szappanos Károly dunabogdányi lelkésszel.[61] Meghalt 1956-ban.[62]

Ida hajadonként élte le az életét. 1940. október 26-án halt meg Kecskeméten.[63] Ő volt Kecskemét első nőírója.[64]

Dezső István élt 2 évet és 3 hónapot. Meghalt 1880. december 13-án torokgyík miatt.[65]

Sípos Pál sírkövének feliratai

(Előlap):

SIPOS PÁL
1823 – 1892
SIPOS PÁLNÉ
MISKOLCZY FRANCISKA
1844 – 1917
NAGYEMLÉKŰ ESPERESÉNEK
A PESTI REF. EGYHÁZMEGYE
ÉN ÉLEK TI IS ÉLTEK
JÁN 14:19.

SIPOS PÁL
A KÁROLYI HUSZÁREZRED TAGJAKÉNT
A TURAI CSATÁBAN (1849. VII. 20.) 17
SZURONYDÖFÉST
KAPOTT. SÚLYOS SÉRÜLÉSÉBŐL
FELGYÓGYULVA
HADNAGYI KINEVEZÉST KAPOTT.
1855-TŐL 37 ÉVEN ÁT A FÓTI REFORMÁTUS
EGYHÁZKÖZSÉG HŰSÉGES ÉS ÉPÍTŐ
LELKIPÁSZTORA.
1871-TŐL AZ EGYHÁZMEGYE ESPERESE,
1884-TŐL AZ EGYHÁZKERÜLET
PÜSPÖKHELYETTESE.

(Jobb oldalt):

SIPOS DEZSŐKE
1878 – 1880

Sípos Ferenc

Jegyzetek

[1] *Sípos Ferenc:* „Mint oldott kéve…” A vállaji Sípos család emlékezete. Budapest, 2021. 105–113. [2] Zsinati emlékkönyv a Magyarországi Reformált Egyház 1881. október 31 – november 24-kig Debreczenben tartott országos zsinatán jelenvoltak életrajzaiból. Összeállította és kiadta *Dömény József*. Székesfehérvár, 1882. (A továbbiakban: Zsinati emlékkönyv i. m.) 222. [3] Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (a továbbiakban: MNL OL) Mikrofilmtár: A 692. tekercs, III. köt. 768. [4] Egyházi almanak MDCCCXLII[dik] évre. A’ helv. val. tételt tartó Dunamelléki Egyházkerület’ részéről szerkesztette *Polgár Mihály,* egyházkerületi főjegyző. Kecskemét, 1842. 119. [5] Jókai iskolai bizonyítványait és a diáknévsort lásd: Kecskeméti Lapok, 1894. január 6. XXVII. évfolyam, 1. szám. Melléklet: 1–2. [6] Egyházi névtár MDCCCXLVIII-dik évre. A’ helv. vallástételt követő Dunamelléki Egyházkerület megbízásából szerkesztette *Báthory Gábor,* egyházkerületi főjegyző. Kecskemét, 1848. 77.; Zsinati emlékkönyv i. m. 222.; *Ismeretlen szerző:* A vállaji Sipos család. In: Kecskeméti Nagy Képes Naptár 1894. közönséges évre. Kecskemét város teljes czím- és névtárával. Ötödik évfolyam. Szerkeszti: *Nagy Imre* hírlapíró. (A továbbiakban: *Ismeretlen szerző* i. m.) 129. [7] Zsinati emlékkönyv i. m. 222.; *Ismeretlen szerző* i. m. 129. [8] Névsora azon érdemes kecskeméti polgároknak, kik a’ haza oltalmára 1848-ik évi július 17-dikén önként táborba szállottak. Betű rendben. MNL OL, R 32. Az 1848/49-i forradalomra, szabadságharcra és emigrációra vonatkozó nyomtatványok. 4. doboz: 1848. július 17. [9] *Péterné Fehér Mária:* „Az első a tűzben utolsó a hátrálásban” Lestár Péter és a 71. zászlóalj az 1848–1849-es szabadságharcban. In: Kecskemétiek a szabadságharcban II. KECSKEMÉT IS KIÁLLÍTJA… Gáspár András, Erdősi Imre, Lestár Péter, Muraközy János, 71. honvéd zászlóalj, 16. (Károlyi) huszárezred, Kecskemét város szabadcsapata. Szerkesztette: *Székelyné Kőrosi Ilona.* Kecskemét, 2002. 83–85. [10] A magyar szabadságharc és Kecskemét. Írta: *Hajagos Illés.* In: Emlékkönyv a kecskeméti honvéd-emléktábla

leleplezése alkalmára. Szerkesztette: *Ifj. Bagi László,* Kecskemét th. város főjegyzője. Kiadja: Az emléktábla felállítási bizottság. Kecskemét, 1892. (a továbbiakban: *Hajagos* i. m.) 81. [11] MNL OL, Mikrofilmtár: A 699. tekercs, XIV. köt. 834. [12] *Barta István:* Kossuth alföldi toborzókörútja 1848 őszén. Századok, 1952/1. 149–152. [13] Országos Széchényi K*önyvtár* (A továbbiakban: OSZK) *Kézirattár:* FOND 36/2958: *Sípos Ida.* (Ugyanitt található a dr. Gulyás Pál egyetemi magántanárnak szóló kísérőlevél is. Kelte: Fót, 1915. október 25.) [14] *Hajagos* i. m. 83–87. [15] *Urbán Aladár:* Perczel Mór és a Zrínyi szabadcsapat. Hadtörténelmi Közlemények, 1991/1. 78., 95–100. [16] Zsinati emlékkönyv i. m. 222. [17] A mai Bács-Kiskun megye az 1848–49-es forradalom és szabadságharc idején. Szerkesztette: *Iványosi-Szabó Tibor*. Kecskemét, 1988. 103–104.; *Iványosi-Szabó Tibor:* Kecskemét 1848/49-ben. Kecskemét, 1990. 124–125.; *Csikány Tamás:* A 16. (Károlyi) huszárezred története. In: Kecskemétiek a szabadságharcban II. KECSKEMÉT IS KIÁLLÍTJA… Gáspár András, Erdősi Imre, Lestár Péter, Muraközy János, 71. honvéd zászlóalj, 16. (Károlyi) huszárezred, Kecskemét város szabadcsapata. Szerkesztette: *Székelyné Kőrosi Ilona.* Kecskemét, 2002. (A továbbiakban: *Csikány* i. m.) 134., 137. [18] *Csikány* i. m. 152–160. [19] Uo. 139–140. [20] Zsinati emlékkönyv i. m. 222. [21] A hallgatag mágnás. Dokumentumok gróf Károlyi István életéhez. Összeállította és jegyzetekkel ellátta: *Buda Attila.* Újpest, 2000. 150–151. és 618–620. [22] Károlyi István december 8-án a Hadügyminisztériumtól „a botrány további fejlődésének megakadályozása végett" egy hadügyész kirendelését kérte, „hogy a szükséges vi[z]sgákat megejtvén a bűnösök érdemük szerint lakoljanak." Uo. 152–153. és 620. [23] *Csikány* i. m. 144–145., 149. [24] A Honvédmenház könyve. A Honvédmenház ügyvezetői megbízásából szerkesztette *Tóth Kálmán*. Pest, 1870. 143–144. [25] Zsinati emlékkönyv i. m. 223. [26] Kecskemét, 1849. július 24. Dessewffy Arisztid vezérőrnagy, a IX. hadtest parancsnoka előterjesztése a tiszai hadsereg parancsnokságához a turai ütközetben kitűnt huszárokról. Okmánytár, 29. In: „Verekedni utolsó emberig." A turai lovasütközet 1849. július 20. Tanulmányok. Szerkesztette: *Rosonczy Ildikó.* Budapest, 2009. 242. [27] Kecskemét, 1849. július 25. Perczel Mór vezérőrnagy, a tiszai hadsereg parancsnoka kitüntetési előterjesztése a hadügyminisztériumhoz Szegeden a turai ütközetben kitűnt személyekről. Okmánytár 31. In: Uo. 244. [28] *V. Sípos Ida:* Egy élet tanulságai. Kecskeméti Lapok, 1936. március 22. LXIX. évfolyam, 12. szám: 3–4. [29] *Losonczy László* költeményei. Első kötet. Pest, 1853. 59–60. [30] Betűsoros tárgymutató a Dunamelléki Ev. Ref. Egyházkerület jegyzőkönyveihez az 1843-dik évtől kezdve. Összeállította az 1883-dik évi egyházkerületi gyűlés 109. sz. határozata folytán *Szász János* dabi ev. ref. lelkész. Budapest, 1888. (A továbbiakban: Betűsoros tárgymutató i. m.) 339. [31] Ráckevén április 26-án keresztel utoljára. MNL OL, Mikrofilmtár: A 766. tekercs, III. köt. 58–59. [32] Betűsoros tárgymutató i. m. 339. [33] Kiskunhalason 1852. május 30-án tart gyászszertartást először és 1853. április 19-én esket utoljára. MNL OL, Mikrofilmtár: A 704. tekercs, VI. köt. 488. és V. köt. 144.; Zsinati emlékkönyv i. m. 223. [34] Cegléden 1853. május 11. és 1854. április 28. között kizárólag ő keresztel. MNL OL, Mikrofilmtár: A 636. tekercs, V. köt. 319–358. [35] Seregélyesen 1854. május 17-én tart gyászszertartást először és 1855. április 20-án utoljára. MNL OL, Mikrofilmtár: A 776. tekercs, VII. köt. 141., 147. [36] Magyar Nemzeti Levéltár Bács-Kiskun Megyei Levéltára, IV. 651. Pest-Pilis-Solt Megyei Törvényszék: 129/1855. számú iratköteg. [37] A kecskeméti reform. főiskolai jog- és államtudományi-kar évkönyve 1880–81-ről. Hatodik évfolyam. Kecskemét, 1881. 8. [38] Zsinati emlékkönyv i. m. 223. [39] Sárbogárdon 1855. május 25-én keresztel először és 1855. október 14-én utoljára. MNL OL, Mikrofilmtár: A 770. tekercs, II. köt. 384., 392. [40] Zsinati emlékkönyv i. m. 223. [41] Fóton 1855. október 17-én keresztelt először. MNL OL, Mikrofilmtár: A 666. tekercs, II. köt. 27. (38. sorszám) [42] Presbiteri jegyzőkönyv, 1845–1904. 8–9. (Ezt a jegyzőkönyvet Fóton, a református egyházközség irodájában nézhettem át.) [43] Gyülekezetünk története. H. n. [Fót], 2006. 3–4. (Kézirat) [44] MNL OL, Mikrofilmtár: A 795. tekercs, II. köt. 24., III. köt. fol. 12. és A fóthi ev. ref. egyház Halotti Anyakönyve 1880-ik évtől, fol. 247. (Ezt az anyakönyvet Fóton, a református egyházközség irodájában nézhettem át.) [45] Fénymásolat: Vállaji Sipos Pál Bibliája 1. oldala. (Saját kézírásával.) Közölve *Gömöry Katalin:* Isaszeg hőse, Fóth lelkipásztora. II. kiadás. H. n. [Kecskemét] é. n. [2011] (A továbbiakban: Gömöry i. m.) 69. [46] Betűsoros tárgymutató i. m. 339.; Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1892. június 2. Harmincötödik évfolyam, 26. szám: 381. Nekrológ; *Ismeretlen szerző* i. m. 130. [47] A Dunamelléki ev. ref. Egyházkerület 1892. márczius 7-én tartott rendkívüli s október 1-ső és következő napjain Budapesten tartott közgyűlésének jegyzőkönyve. Kiadta Szilády Áron egyházker. főjegyző. Budapest, 1892. 46–47. [48] *Ismeretlen szerző* i. m. 130. [49] Betűsoros tárgymutató i. m. 339.; Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1892. június 2. Harmincötödik évfolyam, 26. szám: 381. Nekrológ; *Ismeretlen szerző* i. m. 130. [50] Budapesti Hírlap, 1889. január 27. IX. évfolyam, 27. szám: 14. [51] *Ismeretlen szerző* i. m. 130–131. [52] MNL OL, Mikrofilmtár: A 667. tekercs, V. köt. fol. 100. (20. sorszám); MNL OL, P 1438. A Darányi család levéltára, 2. cs. 7. tétel: Gyászjelentések, 40. darab; OSZK, Plakátok és kisnyomtatványok tára, Gyászjelentések: XIX. sz. 105. Si. [53] Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1892. május 19. Harmincötödik évfolyam, 24. szám: 352. [54] Az én iskolatársaim (1893). In: Az én életem regénye. Írta *Jókai Mór*. Budapest, 1912. 159. [55] Betűsoros tárgymutató i. m. 339. [56] Pesti Hírlap, 1940. július 16. LXII. évfolyam, 159. szám: 8. [57] MNL OL, Mikrofilmtár: A 667. tekercs, IV. köt. fol. 18. (3. sorszám). [58] Vállaji Sipos Ida élete és írói munkássága. In: Költemények. Írta *Vállaji Sipos Ida.* Kecskemét, 1940. 4–5. [59] MNL OL, Mikrofilmtár: A 667. tekercs, IV. köt. fol. 5. (7. sorszám). [60] Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1887. december 25. Harmincadik évfolyam, 52. szám: 1662. hasáb. [61] MNL OL, Mikrofilmtár: A 667. tekercs, IV. köt. fol. 22. (20. sorszám). [62] *Gömöry* i, m. 4. [63] Kecskeméti Közlöny, 1940. október 28. XXII. évfolyam, 247. szám: 5. [64] *Orosz László:* Kecskemét irodalmi öröksége. Kecskemét, 1990. 75. [65] MNL OL, Mikrofilmtár: A 667. tekercs, V. köt. fol. 7. (41. sorszám).

A Krisztus-központú prédikáció

„Mi pedig a megfeszített Krisztust prédikáljuk..."
(1Kor 1,23)

A Krisztus központú igehirdetést annak idején áldott emlékezetű professzorom, Dr. Boross Géza, a Budapesti Református Teológiai Akadémia gyakorlati teológia professzora, évfolyam vezető tanárunk az Úr jóvoltából szívünkre helyezte.

„A református igehirdetés legyen Krisztus központú" – mondta, s valószínűleg ez minden református lelkipásztornak evidens, ezzel egyetért.

Pásztor János volt debreceni teológiai professzor is erről írt homiletikájában:

„A prédikáció mindig Krisztus hirdetése. Krisztust viszont valóban azért hirdetjük, hogy az emberek hozzá térjenek. A Krisztus-hirdetés az embereket hitre, megtérésre, Krisztushoz való odafordulásra akarja vezetni. De mindenek előtt és mindenek felett Krisztus-hirdetésnek kell lennie." (Pásztor János: Homiletika. Krisztus hirdetése a Magyarországi Református Egyházban" Debreceni Református Teológiai Akadémia, Gyakorlati Teológiai tanulmányi füzetek. 2. szám. 1986. 14. oldal)

Mindezt megerősítette, amit Amerikában doktori tanulmányaim közepette vezető professzorom Terry Wardle előadásaiban és könyvében is hangsúlyozott:

„Az istentisztelet résztvevőinek újra kell hallgatniuk Jézus Krisztus evangéliumát. Az istentiszteletek vezetőinek kötelessége, hogy olyan istentiszteleteket szervezzenek, amelyek újra és újra elmondják ezt a jó hírt. A hívőknek hallaniuk kell azt az üzenetet, hogy elveszettek, megtörtek és halottak voltunk a bűnben, de Jézus Krisztus élete, halála és feltámadása által képesek vagyunk tisztulást, megbocsátást, örökbefogadást, győzelmet és örök életet kapni az Atya Istennel való egységben. Elképesztő, de a hívők soha nem fáradnak bele ebbe az egyszerű evangéliumi üzenetbe. Soha nem válunk annyira kifinomulttá, hogy a

Jézusról és az Ő megváltó szeretetéről szóló örömhír ne kavarna fel minket mélyen legbelül." (Terry Wardle: Exalt Him! Designing Dynamic Worship Services. Christian Publications. 1992. 67. o.)

Bár ő nem magyar református lelkipásztor volt, de Krisztusban együtt élő-gondolkodó testvér, és szintén ezt húzta alá, hogy az igehirdetés Krisztus központú kell, hogy legyen.

Szűcs Ferenc dogmatika professzoromtól tanultam meg az előadásán – amit ő is átvett –, hogy a Krisztus központúság hasonlítható egy tortaszelethez. Ez azt jelenti, hogy bár nem minden igehirdetés fejti ki részletesen Krisztus váltsághalálát, és nem minden igehirdetés evangélizációs jellegű, de minden igehirdetésben ott van a kereszt lényege. Megváltásunk középpontja Jézus Krisztus. Mint ahogy a tortaszeletek is a középpontot a csúcsban mindig érintik.

Boross Gézától azt is megtanultam a Krisztus központúságról, hogy a római katolikus misében minden alkalommal a Krisztus váltságáldozata az eucharisztában van megünnepelve. A református istentiszteleteken mivel nincsen minden alkalommal úrvacsora, ezért az igehirdetésben kell felmutatni Krisztus váltság halálát. A prédikációban kell megünnepelni, kihangsúlyozni, meghirdetni a hívek és a láthatatlan szellemvilág előtt Krisztus győzelmét a keresztfán, és a feltámadásban az Ő megváltásának igazolását az Atya által.

Mindezekkel véleményem szerint a legtöbb magyar református lelkipásztor elméletileg egyetért. A gyakorlatban mégis az a tapasztalatom, amikor más lelkészeket hallgatok különböző egyházi alkalmakon, hogy ez a Krisztus központúság csupán elmélet marad! Igazából nem valósul meg a Krisztus központú igehirdetés!

Még inkább hangsúlyossá vált számomra menekült missziós és külmissziós szolgálataim közepette mindez. Különösen, amikor tudatosult bennem, hogy az iszlám világ hatalmas néptömegei és az iszlám tanítás mind hisz Jézus Krisztusban a maga módján. Elfogadják Jézus Krisztust, mint prófétát, de két lényeges dolgot nem fogadnak el, nem hisznek el:

Nem hiszik, hogy meghalt a kereszten – és ennélfogva, hogy feltámadott a halálból. Másrészt nem hiszik, hogy Jézus Krisztus Isten fia. Vagyis nem hiszik az őskeresztyén ICHTYS hitvallást: „Jézus Krisztus Isten Fia Megváltó"

A Wikipedia is ezt erősíti meg:

A Korán alapján Jézus (Ísza) Isten prófétájaként született, de emberi lény volt, nem Isten vagy „Isten Fia". Éppen ezért az iszlám elutasítja a keresztény megváltás tanát.

A Korán alapján Jézus el volt ítélve ugyan keresztre feszítésre, de csodával határos módon megmenekült ennek végrehajtásától és mást feszítettek fel a keresztre. Ezután élve felemeltetett az egekbe – így a Bibliában leírt feltámadását is elutasítják.

Emlékezetes számomra egy missziós beszélgetés Kairóban egy fiatalemberrel, aki élő szóban is kifejezte, amit a szakirodalom leír. Mikor megtudta, hogy keresztyének vagyunk, barátságosan bátorított bennünket, hogy lássuk meg egymás közelségét, és sorolta hogy mi mindent hisznek Jézus Krisztusról. Hiszik azt, hogy a Szentlélektől fogantatott, hatalmas csodákat tett, nagy tanító volt, a szeretetet élte meg, hiszik azt, hogy Isten felvitte őt a mennybe, és vissza fog jönni, és amikor ő visszajön, akkor következik be a világ vége. „Csupán két kis különbség van"- mondta, mint aki jól ismeri a keresztyénséget. „Nem hisszük, hogy meghalt a kereszten és hogy Isten Fia lenne."

Ezután megkérdeztem tőle, hogy elmondhatom-e neki, hogy ez a két „kis" különbség miért olyan fontos számomra? Ő nagy nyitottsággal azt mondta: „Természetesen." Így nyújtotta Isten tálcán számomra a tanúságtétel lehetőségét. Boldog voltam, hogy tanúja lehettem az Úr Jézus Krisztusnak az Ap. csel. 1:8 szerint: „lesztek nekem tanúim… a föld végső határáig" Tehát az iszlám világ mindent elhisz Jézus Krisztusról, csak éppen azt a legnagyobb ajándékot, amiért Ő jött, azt nem!

Milyen érzés lehet Krisztusnak – aki azért jött, hogy életét adja váltságul sokakért – azt nézni, hogy most a „nagy megtévesztő" elintézi, hogy közel két milliárd muszlim ember mindent elfogad tőle, csak éppen azt nem, ami számára a legfontosabb volt, amibe belehalt, amibe a szíve meghasadt értünk?

De a fő kérdés most az számunkra, hogy vajon itt, mi magyar reformátusok mennyire szerzünk örömet a mi Megváltónknak?

Tapasztalataim alapján alakult ki bennem a következő tétel, gondolat:

„Amelyik igehirdetést különösebb probléma nélkül el lehet mondani egy muszlim mecsetben vagy zsidó zsinagógában, az nem nevezhető keresztyén igehirdetésnek!"

Márpedig tapasztalataim szerint nagyon sok ilyen igehirdetés hangzik el a magyar református szószékeken!

Természetesen szeretjük a más vallású embereket, de nem értünk egyet a nem keresztyén tanítással. Ahogy Krisztus szerette a bűnöst, de gyűlölte a bűnt, ugyanúgy mi is szeretjük a tévelygésben, megtévesztettségben lévő embereket, de a tévtanítást bűnnek, a nagy megtévesztőt Antikrisztusnak tartjuk, aki ellen Jézussal hadakozunk, ha kell életünk árán is. Nem értek egyet azokkal a béke törekvésekkel, amelyek Krisztus egyediségét, mindenek felett valóságát eltörölve akarnak békességet és harmonizálást hozni az emberek és a vallások között. „Legyen béke a zsidó, muszlim, keresztyén emberek között" –

mondják. Én is azt kívánom, hogy éljünk békességben, de a muszlim, zsidó hit szöges ellentétben, kibékíthetetlen, feloldhatatlan ellentétben áll a keresztyén hittel! Ugyanúgy, mint nem harmonizálható, és kibékíthető Krisztus és az Antikrisztus, ugyanúgy nem egyeztethető össze a zsidó és muszlim hit a keresztyén hittel. A muszlim, és zsidó embereket tiszteljük, szeretjük, velük békességben, szelídséggel és alázatosan kell élnünk, de a hitünk nem harmonizálható.

Nem mi tartjuk magunkat felsőbbrendűnek, hanem Jézus Krisztust tartjuk felsőbbrendűnek és Urunknak. Ő azt állította magáról: *„Én vagyok az út, az igazság és az élet, senki sem mehet az Atyához, csakis énáltalam!" (Jn 14,6)* Hisszük ma is, amit Péter apostol mondott: *„nincsen üdvösség senki* másban*, mert* nem *is* adatott *az embereknek az ég alatt* más név*, amely által üdvözülhetnénk." (ApCsel 4,12)*

Jézus Krisztust amikor a zsidó nagytanács elé állították, és nem volt megfelelő tanúságtétel az ő halálra ítélése érdekében, végső támadásként a főpap megkérdezte: *„Az élő Istenre kényszerítelek, mondd meg nekünk, vajon te vagy-e a Krisztus, az Isten Fia!" Jézus így felelt: Te mondtad. Sőt, azt mondom nektek: mostantól fogva meglátjátok az Emberfiát, amint a Hatalmas jobbján ül, és eljön az ég felhőin. A főpap ekkor megszaggatta ruháját, és így szólt: Istent káromolta! Mi szükségünk van még tanúkra? Íme, most hallottátok az istenkáromlást. Mit gondoltok? Azok így feleltek: Méltó a halálra!" (Mt 26, 63–66)*

Jézus Krisztus annyira fontosnak tartotta a felsőbbrendűségéhez, Istenfiúságához való ragaszkodást, ennek az igazságnak a meghirdetését, hogy kész volt a halálos ítéletet is vállalni ezért. Az ortodox zsidó hitvilág valószínűleg ma is istenkáromlásnak tartja azt, ha valaki Jézus Krisztust Istennel egyenlő hatalmú és tekintélyű imádandó személynek tartja, aki egy lényegű az Atyával. Az ortodox zsidó hitvilág bár hiszi, tényként tartja, hogy Jézus meghalt a kereszten, de nem hiszi, hogy ő teljesítette be a próféták ígéretét. Nem hiszi, hogy ő vette bűneinket magára és hogy Isten fia lenne.

Vajon a mi igehirdetéseinkben mennyire ünnepeljük és imádjuk így Jézus Krisztust?

Jézus Krisztus és az apostolok is a Biblia számos helyén tanúskodnak arról, hogy benne teljesedett be, amit a Megváltóról az ószövetségi próféták megjövendöltek.

„Ó, ti balgák! Milyen rest a szívetek, hogy mindazt elhiggyétek, amit megmondtak a próféták! [26]Hát nem ezt kellett-e elszenvednie a Krisztusnak, és így megdicsőülnie? [27]És Mózestől meg valamennyi prófétától kezdve elmagyarázta nekik mindazt, ami az Írásokban róla szólt." (Lk 24,25–27)

Boross Géza professzor így erősíti meg a fentieket:

„A református prédikáció szemben a zsinagógai magyarázattal 1. alap igének tekinti a textust, 2. Krisztus centrikusan értelmezi, 3. Izrael alatt a lelki Izraelt, tehát az anyaszentegyházat érti." Dr Boross Géza hogyan prédiáljunk ma? Budapest 1982. 50. o.

Hadd ismételjem el fő tételemet más szavakkal: „Amely prédikációt a muszlim imám a mecsetben vagy a zsidó rabbi a zsinagógában különös ellenkezés nélkül, a prédikációnk leállítása nélkül végig tudja hallgatni, végig engedné mondani: Nem méltó a keresztény igehirdetés minősítésére."

Vajon Krisztus mit szól az ilyen „a mecsetben vagy zsinagógában is elmondható" református igehirdetésekre?: *„Így mivel langyos vagy, és sem forró, sem pedig hideg: kiköplek a számból." (Jel 3,16)*

És bár sok nagyszerűnek látszó dolgot teszünk az egyházban, de nem fogja-e azt mondani – hiába mentegetőzünk, hogy a nevében sok csodát tettünk –, nem fogja-e azt mondani: *„Sohasem ismertelek titeket, távozzatok tőlem, ti gonosztevők!" (Mt 7,23)*

Ellenvetésképpen mondhatná valaki, hogy Jézus nem prédikált „Krisztus-központú" módon úgy, ahogy e dolgozat elvárná.

Válaszom erre az, hogy Ő még a kereszt megváltása előtt prédikált. Csak ritkán és rejtetten beszélt a kereszt megváltásáról (Jn 3,14). Ezért Jézus prédikációja és a mi prédikációk természetszerűleg különbözik, mivel mi már a megváltás után vagyunk. Pál viszont már így ír: *„Elhatároztam ugyanis, hogy nem akarok másról tudni köztetek, csak Jézus Krisztusról, a megfeszítettről." (1Kor 2,2) „Mi pedig Krisztust prédikáljuk, mint megfeszítettet" (1Kor 1,23)* Hiszem, hogy Jézus most már ezt várja el tőlünk, így szólunk Róla igazán.

Máskor azzal az ellenvetéssel találkozhatunk, hogy „nem minden textus, (különösen az Ószövetségben) szól Krisztus váltsághaláláról, ezért nem kell nekünk azt a textus üzenetébe „beleerőltetnünk". Beleerőltetni valóban nem kell, de mi Jézus Krisztus személye felől értelmezzük az egész Szentírást, és mint az Ő hálás hívei, nem erőltetésképpen, hanem természetszerűleg megtaláljuk azokat a kapcsolódási pontokat, ahol a megváltó Krisztus szervesen kapcsolódhat minden textushoz.

Többször voltam már olyan egyházi együttléten (lelkészértekezlet, közgyűlések, konferenciák, találkozók, stb), ahol nem volt igehirdetés, és részben ezért nem volt a megváltás és Megváltó meghirdetése, ünneplése, imádata. Talán mi lelkészek nem akartunk magunk között túlságosan formálisak, „vallásoskodók" lenni. Véleményem szerint bármilyen egyházi együttlétünk elmaradhatatlan része kell, hogy legyen egy olyan istentisztelet, vagy imaközösség, ahol a megváltás tényét ünnepeljük. Mint ahogy katolikus testvéreinknél – ahogy ismerem őket – lehetetlen, hogy valamilyen komolyabb egyházi együttlét mise nélkül történjen. Ők ebben jó példát mutatnak. De nem őmiattuk, hanem Krisztus miatt kell, hogy nálunk is így legyen.

Krisztushoz és a mi megajándékozottságunkhoz az illik, hogy ha bármilyen komolyabb összejövetelünk van keresztyén testvérekkel az Ő nevében, akkor valamilyen formában megünnepeljük, felmagasztaljuk a mi Megváltó Krisztusunkat.

A katolikusoknál egyszerűen nem történhet komolyabb egyházi esemény mise nélkül. Mi időnként tartunk úgy egyházi összejöveteleket, hogy a Krisztus szóbeli ünneplése kimarad. Mondván, hogy „most nem istentiszteletre jöttünk össze." Krisztus váltság halálát nem csak a vasár-

napi istentiszteleten, évenkénti evangélizációkon vagy ünnepi istentiszteleteinken, hanem minden Jézus nevében megtörtént összejövetelen méltó felmagasztalunk.

Miközben a Heidelbergi Kátéban ott van a mise kritikája, mint „kárhozatos bálványimádás" (80. felelet), ugyanakkor nagyon sokszor minket pedig a „kárhozatos Krisztus kihagyás" bűne terhel! Sokszor úgy érzem, a magyar református egyháznak meg kell térni ebből a Krisztus-kihagyás akarva vagy tudatlanságból elkövetett bűnéből. A legtöbb református lelkész jószándékkal végzi szolgálatát és nincs is tudatában annak, hogy szolgálataiból kimaradt a lényeg: a Krisztus váltsága és az abból fakadó örömhírének meghirdetése és elfogadásra hívogatása.

A váltságról, Krisztusról szóló beszéd legfeljebb akkor maradhat el, vagy lehet csupán halványabban ott egy prédikációban, ha van közvetlenül utána úrvacsora. Az úrvacsora ugyanis önmagában a megfeszített és megváltó Krisztusról és a megváltás örömhíréről beszél. Ekkor nem szükséges, hogy a prédikációban részletesebben ki legyen fejezve a váltság ténye és örömhíre.

Boross Géza hívja fel még a figyelmet, hogy a sákramentumok mennyire segítenek, hogy a lényegről, Krisztus váltságáról ne feledkezzünk meg:

„A sákramentumoknak homiletikai a jelentősége van. Itt csak most arra mutatunk rá, hogy a sákramentumok kérdőjelezik meg és megkérdőjelezik mégpedig a lehető legradikálisabban azt az egyházi igehirdetést, amely manapság immár mindenről akar tudni, csak Krisztusról a megfeszítettről nem." Dr. Boros Géza Homiletika. Budapest 1994. 49. o.

Azért beszéljünk Krisztus váltséghaláláról szóban a prédikációban, mert a katolikus testvérek minden misén áldoznak?

Nem ezért, hanem először Krisztusért, másodszor a Sátánért, harmadszor az elveszett emberért. Hogy mindez érthetőbb legyen, részletezem:

Először is azért beszélünk minden prédikációban a megváltó Úrról, mert ez méltó Krisztushoz. Ő az, aki megváltott minket, akinek az áldozatát, váltság ajándékát nem lehet elégszer hangsúlyozni, ünnepelni, megköszönni! Nem tehetjük, hogy ne emlékezzünk meg ami szeretet Krisztusunkról, aki ennyire szeretett bennünket, hogy életét adta értünk. Mint ahogy az apostolok is azt mondták: „*[20]Mert nem tehetjük, hogy ne mondjuk el azt, amit láttunk és hallottunk." (ApCsel 4,20) „[29]Péter és az apostolok így válaszoltak: Istennek kell inkább engedelmeskednünk, mint az embereknek." (ApCsel 5,29)*. Vagy ahogy egy modern tanúságtevő, Pintér Béla egyik énekében nagyon jól megfogalmazza: *„soha sem foglak téged megtagadni, bármilyen nehéz lesz és megmaradni, mindig csak arról fogok énekelni, hogy megszabadítottál."*

A keresztyén hívő ember természetszerűleg kell, hogy így szóljon. Ha valóban Krisztusnál van a szíve, ezt mondja.

Másodszor azért szükséges a Krisztus váltság halálát minden egyházi összejöveteleinken felemlítenünk, felmagasztalnunk, mert Isten uralmának, igazságának, hatalma jelének ott kell lenni a világban. Mi az Ő hatalmának hordozói vagyunk, igehirdetésünk is az Ő uralmát nyilvánítja ki. Eközben a világ a maga Isten-ellenes hazugságát számtalan egyéb módon a legváltozatosabb helyeken hangoztatja. Mi nem engedjük, hogy a Sátán felségterülete legyen a föld, hanem kinyilvánítjuk újból és újból a Krisztus-központú prédikációnkkal is, hogy az egyszülött Fiát adó Istené a föld, és ez a Szentháromság-egy-Isten méltó az ünneplésre! Tehát a prédikációnk egyfajta felségterületi hatalmi jelzés is a részünkről a mi Urunk felé a Sátánnal szemben. Mi, mint akik részesedünk Krisztus királyi tisztében, és harcolunk a gonosszal szemben, a világ szellemi harcterén minden igehirdetéssel kitesszük a Krisztus Úr-voltának győzelmi és a teremtett világ feletti tulajdonjogát hirdető zászlóját!

Harmadsorban azért szükséges, minden prédikációban szót ejteni a megváltásról, mert a Krisztus nélküli elveszett ember csak az ilyen igehirdetés által jut üdvözítő hitre. Csak a megváltó Krisztust ünneplő, hirdető prédikáció nyomán menekül meg a kárhozatba menő, hit nélküli ember. Csak így juthat el Isten Országába! A mentő szeretet diktálja, hogy ilyen legyen a prédikálásunk.

Nagyon sokszor hallgatok olyan igehirdetéseket, ahol bár szerepel Krisztus, minden szépet jót elmondunk róla csak éppen azt nem, amiért Ő igazából jött. Nagyon sok neves egyházi alkalmon vettem már részt az elmúlt 23 évben úgy, mint akinek hivatalból is, testvériségből is ott a helye. (Felújítási ünnepek, évfordulós hálaadók, lelkészszentelés, beiktatás, területi találkozók, stb) Ezekre a nagy alkalmakra mindig rengeteg olyan ember is eljön hivatalból és illendőségből, akik nem hívők és úgy távoznak, hogy igazából a nagy Örömhír, a megváltásunk Örömhíre nem hirdettetett meg feléjük! A hívó szó nem hallatszik!

A Krisztus központú igehirdetésnek óriási missziói jelentősége van! Egyrészt, ha nem Krisztus központúak az igehirdetéseink, nem vagyunk hűségesek Krisztushoz: Nem hirdetjük, képviseljük hitelesen a világban. Nem engedelmeskedünk missziói parancsának. Másrészt pedig az istentiszteletekre eljövő nem hívő emberek nem fogják meghallani azt, hogy hogyan váltattak meg bűneiktől és hogyan lehet örök életük! Krisztus központú igehirdetés nélkül nincs megtérés, nincs tanítvánnyá tétel, nincs gyümölcs, nincs gyarapodás, hanem ennek az ellentétje: a lelki kiszáradás, Lélek nélküliség, gyümölcstelen élet! A Krisztus központú igehirdetés abszolút missziói jellegű, mivel ha nincs a megváltás ajándékának meghirdetése, nincs megtérés! Ha nem tanúskodunk hitelesen Krisztusról, hogyan tehetnénk tanítványokká másokat?

A Krisztus központú igehirdetés jó fokmérője az is, hogy az alkalom után tegyük fel a kérdést: ha itt volt egy ember, aki még nem hallotta az üdvösség örömhírét, meghallotta-e most? Mert nem tudjuk, hogy lesz-e még alkalma erre? Ha úgy ment el egy Krisztusban nem hívő, hogy nem hallhatta meg, hogy Krisztus által örök élete lehet, *a „vérét tőlünk kéri számon az Úr." (Ezékiel 3,18)*

Talán ott van bennünk a gondolat-félelem, hogy a mai modern embert a Krisztus központú igehirdetés nem hatja meg. Sokkal inkább odafigyelnek az emberek, és változást lehet náluk elérni, ha látják, hogy az ő életükbe vágó, a mindennapi gondjaikat segítő dolgokat hallhatnak. A legnagyobb hatást látszólag a csodák hozzák az emberek életében. Valóban így van, de emlékezzünk a feltámadás

és Pünkösd utáni tanítványokra: *„Azok pedig elmentek, hirdették az igét mindenütt, az Úr pedig együtt munkálkodott velük, megerősítette az igehirdetést a nyomában járó jelekkel.” (Mk 16,20).*A mi dolgunk a hűséges tanúságtétel, a megváltás örömhírének elmondása. Igyekezzünk ezt hiteles életmóddal tenni, és amennyire lehet, mutassuk meg az embereknek, hogy a mindennapi életükben is milyen nagy áldás ez. De az örök élet ajándékánál ki mondhat még nagyobb vonzerejű dolgot? Kérhetjük a csodákat, a szerető és bőségesen ajándékozó Isten bizonyára örömmel meg is adja ezt. De a csoda az Ő dolga! A mi feladatunk a tanúságtétel és az Ige-hirdetés szeretettel! Higgyük el, az Úr ma is kész megerősíteni az igehirdetést a nyomában járó jelekkel!

Befejezés

Pál apostol sok minden szépet elmondott az athéni embereknek, sok szempontból példaértékű prédikációjában, de nem sokan lettek hívőkk. Igehirdetésében nem juthatott el a keresztig. Mire oda ért volna, leállították. *„Amikor a halottak feltámadásáról hallottak, egyesek gúnyolódtak, mások pedig azt mondták: Majd meghallgatunk erről máskor is.” (Apcsel 17:32)*

Az ottani sikertelenségből is fakadhatott az, amikor az Athénből Korintusba menő apostol a korintusiaknak már azt írta: *„mi a megfeszített Krisztust hirdetjük” (1Kor 1,23) „Én is, amikor hozzátok mentem, testvérek, nem a beszéd vagy a bölcsesség fölényével mentem, hogy hirdessem nektek Isten titkát. Mert nem akartam másról tudni köztetek, mint Jézus Krisztusról, mégpedig a megfeszítettről.” (1Kor 2,1–2)*

Sok minden jót és szépet mi is elmondhatunk Krisztusról, amit a világ is elfogad, a szeretetet, a kedves etikát. Csak a bűneink megvallását a bűnbánatot és a Krisztus váltságának elfogadását nem szeretik! De nekünk Krisztus szava számít: *„Légy hű és neked adom az élet koronáját” (Jel 2,10)*

Dobos Ágoston

PÁLYÁZATI FELHÍVÁS

JÖVŐ JELEN

Dániel és Jelenések könyve kép- és szimbólumvilágának mai üzenete a művészetek nyelvén

A Péceli Baptista Gyülekezet (PBG) pecelibaptista.hu a Teremtő-Art School Central (TASC) artschoolcentral.com szervezésében kreatív pályázatot hirdet
Dániel és Jelenések könyve értelmezésére, megjelenítésére és illusztrációjára.
A helyezett munkákat utazó kiállítás formájában tervezzük a nagyközönség elé tárni.
A pályázat beadási határideje 2024. augusztus 31.
A helyezettek értesítésének időpontja 2025. január 31.
Az első kiállítás kezdete 2025. húsvét. A kiállítások pontos kezdési időpontja és helye Facebook- és weboldalainkon kerül publikálásra 2025. márciusában.

1. PÁLYÁZATI KATEGÓRIÁK

A pályázók az alábbi műfajokbanban jelentkezhetnek:

a) rajz/grafika maximum A2 méret (59,4 cm × 42 cm).
b) festmény/kevert technika maximum A2 méret (59,4 cm × 42 cm).
c) kisplasztika, szobor maximum 50 cm × 50 cm × 50 cm méret.
d) film maximum 5 perc hosszúságú MP4-es formátumban.

2. NEVEZÉSI KORCSOPORTOK

A pályázatot Dániel és Jelenések könyveinek együttes olvasásának ajánlásával hirdetjük. A pályázaton bárki részt vehet, mint egyéni pályázó, vagy mint alkotócsoport, az alábbi korcsoportokban:

a) középiskolás diák 14–18.
b) 19–24 éves fiatal felnőtt.
c) felnőtt 25 év fölött.
d) professzionális művész

3. A PÁLYÁZATOK ÉRTÉKELÉSE

Minden nevezési műfajban és korcsoportban külön díjazzuk a csoport legjobbjait. Az alkotásokat szakmai bírálóbizottság véleményezi bibliai hűség, kifejező eredetiség, és művészi technikai gazdagság szempontjából. A beérkező pályaműveket a TASC, valamint a támogató szervezetek kulturális munkatársai mellett egy szakmai, szakértőkből álló zsűri bírálja el, amely műfajonként és korcsoportonként hirdet győzteseket. A pályázók e-mailben kapnak értesítést a zsűri döntéséről.

4. PÁLYÁZATI FELTÉTELEK

A pályázó a pályázati anyag elküldésével automatikusan elfogadja a pályázati feltételeket.

- Nevezési díj nincs. Egy pályázó vagy csoport egy kategóriában maximum egy pályamunkával nevezhet.

- A helyezett pályázat digitális anyagának non-profit felhasználására a szervező Teremtő-ArtSchoolCentral (TASC) teljes és kizárólagos jogot szerez. A pályázat legsikeresebb anyagának könyv formában történő publikálásához a pályázók engedélyét külön kérjük. A pályázó az eredeti művét, a filmet eredti 'full HD' felbontásban, az eredményhirdetésig valamint a kiállításra megőrzi.

- A határidő után beérkezett, a hiányosan kitöltött vagy a pályázati kiírásban foglaltaknak nem megfelelően beadott pályázati anyagokat a TASC-nak nem áll módjában elfogadni. A TASC kizárja a hiánypótlás lehetőségét, illetve mérlegeli azok jelentőségét.

- A pályázó kötelezettséget vállal arra, hogy a beadott pályázati munka erre a pályázati kiírásra készült, más személy jogát nem sérti. Kijelenti, hogy más személynek nem áll fenn olyan joga, amely a TASK pályázati munkákra vonatkozó jogszerzését akadályozná, vagy bármilyen módon korlátozná. Mindezen esetekben a pályázót vagy felnőtt képviselőjét terheli a teljes körű felelősség, amelyet a pályázó a jelen pályázati kiírás részét képező nyilatkozatban vállal. A pályázó vállalja, hogy a pályamunkák elkészítésénél jogdíjas elemeket nem használ.

- A pályázó kizárólag saját, eredeti szerzői alkotásával pályázhat. Ezen feltétel megszegése esetén a pályázat érvénytelenné válik, és a pályázó díjat nem kaphat. Amennyiben ez a későbbiekben válik ismertté, akkor a TASC-kal szemben más személy által – szerzői jogsértés címen – esetlegesen támasztott mindennemű követelés a pályázót terheli.

- A TASC nem tudja értékelni azt a pályázatot, amely nem felel meg a formai követelményeknek. A TASC fenntartja a jogot, hogy amennyiben nem találja megfelelőnek a beérkezett művek színvonalát, a pályázatot eredménytelenné nyilvánítsa.

5. A PÁLYÁZAT ALAKI KÖVETELMÉNYEI

A 2D alkotások maximum A2-es méretben készüljenek. A 3D munkák maximális mérete 50 cm × 50 cm × 50 cm. A film maximum 5 perc hosszúságú lehet. Az elkészült munkákat értékelésre digitális úton, e-mailben juttassák el a TASC számára. A befotózott, vagy szkennelt kép a lehető legjobb felbontásban (max. 4 MB) JPG, vagy PNG formátumban érkezzen. A kisplasztika/szobor 3 jól megvilágított fényképen szerepeljen (összesen max. 9 MB). A film MP4 formátumban max. 50 MB méretben küldhető. Minden fájlnévnek tartalmaznia kell az alkotó nevét, korcsoportját és a művészeti kategóriát. Műveiket az emailben kísérje egy PDF file absztrak (kísérő szöveg), melynek tartalmaznia kell az értelmezett vagy illusztrált bibliai igehelye(ke)t és a mű címét valamint egy rövid magyarázatot a műhöz, maximum 150 szóig.

6. A PÁLYÁZAT BENYÚJTÁSA

A pályázatot elektronikus úton kell benyújtani a megadott határidőig. A pályamunkának legkésőbb 2024. Augusztus 31-ig meg kell érkeznie. A pályázó e-mail tárgyaként kérjük megadni a pályázat nevét (jövőjelen), a műfajt (kisplasztika stb) és a korcsoportot (diák stb), pl.: „jövőjelen kisplasztika diák". A pályázatok az alábbi e-mail-címre küldhetők 2024. Június 30-tól: jovojelen@artschoolcentral.com

7. A PÁLYÁZAT DÍJAZÁSA

A nyertes pályázók az alábbi elismerésben részesülnek: A legsikeresebb művek alkotóit a PBG és TASC utazó kiállítási joggal valamint illusztrációs joggal jutalmazza. Ezen túl, a bírálóbizottság döntése alapján szponzoraink által felajánlott díjak találnak majd gazdára. A támogató szervezetek és egyének különdíjakat is felajánlhatnak. A beérkezett pályaművek legjobbjai helyet kapnak a PBG, TASC és a támogató szervezetek közösségi média felületein.

8. EREDMÉNYHIRDETÉS

Az eredményhirdetésre digitális úton 2025. januárjában kerül sor.

9. TÁMOGATÓK ÉS SZPONZOROK

Egyeztetés alatt

10. TOVÁBBI INFORMÁCIÓK

A pályázat felelős ügymeneti segítői, valamint akik további információval szolgálnak:

Dobó Manna (vizuális művészetek) mannadobo@hotmail.com

Szilvássy Péter (történelem, irodalom) pszilvassy@outlook.com

Kiss Tibor (fim, formai követelmények) tibifater@gmail.com

Blatniczky Katalin (esztétika, film) blatniczky.katalin@gmail.com

Palátsik Dénes (teológia, zene) palatsik.denes@gmail.com

INVITATION FOR SUBMISSIONS

‘FUTURE PRESENT’

Today’s message of the images and symbolism present in The Book of Daniel and The Book of Revelation in the language of visual arts

The Pécel Baptist Church (PBG) pecelibaptista.hu, in association with Art School Central (ASC) artschoolcentral.com, announces an invitation to submit creative visual artwork for the interpretation, presentation and illustration of The Book of Daniel and The Book of Revelation. The organisers recommend that The Book of Daniel and The Book of Revelation are read together. We plan to present the best works to the public in the form of an international travelling exhibition. The deadline for submissions is 31 August 2024. The works that will be included in the exhibition will be announced by 31 January 2025. It is intended that the first exhibition starts in Easter 2025 in Budapest. The exact times and locations of the exhibitions will be published on our Facebook pages and websites in March 2025.

1. APPLICATION CATEGORIES

Applicants can submit work in the following art categories:

a) Drawing/graphics maximum size A2 (59,4 cm × 42 cm).
b) Painting/mixed media maximum size A2 (59,4 cm × 42 cm).
c) Sculpture maximum size 50 cm × 50 cm × 50 cm.
d) Film (in MP4 format) with a maximum length of 5 minutes.

2. ENTRY AGE GROUPS

The competition is open to individuals or collectives in the following are groups:

A) High school student aged 14–18
B) Young adults aged 19 to 24
C) Adult over 25 years of age
D) Professional Artist

3. JUDGING OF ENTRIES

The organisers will award the best entries in each art category and age group separately. The works are judged by a professional panel for biblical authenticity, expressive originality, and artistic technical richness. In addition to ASC and the cultural staff of the sponsoring organizations, the entries will also be judged by a panel of professional artists. Applicants will be notified of the panels’ final decision by email.

4. ENTRY CONDITIONS

By submitting their artwork, the applicant automatically accepts the terms and conditions of the invitation.

- There is no entry fee. Each applicant or group may enter one entry per category only.
- ASC acquires the full and exclusive right to use the submitted digital copy of the winning artworks for non-profit purposes. We will seek the permission of the artist separately in order to publish the materials in a book format. The artist retains the right to sell or publish their own work. The applicant must keep their original artwork, their film in original full HD format, till the announcement of the awards and for the exhibitions.
- ASC will not be able to accept late or incomplete entries or work that is not submitted according to the submission’s technical requirements.
- The applicant undertakes that the submitted work was prepared for this competition and that it does not infringe the rights of another person. The applicant declares that no other person has any right to hinder or in any way restrict the acquisition rights by ASC in respect of the submitted work. In all cases the applicant or his/her representative bears full responsibility which the applicant assumes in the declaration in this competition. The applicant undertakes not to use any copyrighted elements in their entries.
- The applicant may only submit his/her own original work. In the event of a breach of this the submission will be void and the applicant will not be awarded a prize. If this becomes known later any claims against ASC that may be made by another person for copyright infringement shall be born by the applicant.
- ASC cannot evaluate a submission that does not meet the formal requirements. ASC reserves the right to declare the competition null and void if it does not find the quality of works received adequate.

5. FORMATTING REQUIREMENTS

2D artworks must not exceed the maximum of A2 (59,4 cm × 42 cm) size. 3D work must not be larger than 50 cm × 50 cm × 50 cm. The maximum length of the film is 5 minutes. The completed works should be sent to ASC by email. The photographed or scanned image should arrive in the best possible resolution (max 4 MB) in JPG or PNG format. The sculpture

should be represented with 3 well-lit photographs (max 9 MB in total). The film should be compressed for the purposes of submission to a maximum of 50 MB size file. All submitted file-names must include the artists' name, art category and age group. The work must be accompanied by an abstract (accompanying text) in PDF file, containing the bible passage/s interpreted or illustrated, the title of the work as well as a brief explanation of the work up to 150 words.

6. SUBMISSION OF APPLICATION

The application must be submitted electronically by the specified deadline. The submissions must arrive no later than 31st August 2024. In the 'subject' of the submission e-mail, please enter the title FUTURE PRESENT, the genre (sculpture, etc.) and the age group (student, etc.), e.g. "futurepresent sculpture student". Applications should be sent to the following e-mail address from 30th June 2024:
jovojelen@artschoolcentral.com

7. AWARDING THE SUBMISSIONS

The winning applicants will receive the following recognition: The creators of the most successful works will be rewarded by PBG and ASC with the right to participate in the traveling exhibition and their artwork be presented as illustration in non-profit publications. In addition, based on the decision of the judging panels, our sponsors' prizes will be awarded. Supporting organizations and individuals can also offer special prizes in recognition of exceptional insight or expressive power. The best of the submitted entries will be featured on the social media platforms of PBG, ASC and the supporting organizations.

8. ANNOUNCEMENT OF RESULTS

The announcement of results will take place digitally in January 2025.

9. SUPPORTERS AND SPONSORS

Under negotiation

10. FURTHER INFORMATION

Administrative assistants responsible for the organisation of the FUTURE PRESENT submissions and those who can provide additional information:

Manna Dobó (visual arts) mannadobo@hotmail.com
Katalin Blatniczky (aesthetics, film) blatniczky.katalin@gmail.com
and
Dénes Palátsik (theology) palatsik.denes@gmail.com

KÖNYVSZEMLE

MAKOTO FUJIMURA

Művészet és hit

Harmat Kiadó 2023. 184 o. ISBN: 978-963-288-778-4

A negyedik dimenzió

A nyugati keresztyén kultúrán szocializálódott, és ahhoz mereven ragaszkodó olvasó számára egy mindenképpen kuriózumnak számító könyvet adott ki a Harmat Kiadó 2023-ban. A könyv, amelyet immár a hazai érdeklődő is kézbe vehet, Makoto Fujimura *Művészet és hit* című műve. Róla feltétlenül tudnunk kell, hogy a kortársművészet egyik nemzetközileg is elismert japán származású amerikai festőművésze. Könyvében nem kevesebbre vállalkozik, minthogy a maga művészi aspektusán keresztül, művészi szemlélődéssel – persze nem a hagyományos értelemben – de mégiscsak teológiát írjon.

Hans Urs von Balthasar *A zene eszméjének kibontakozása* című művében a következőt írja: *„A kinyilatkoztatást nemcsak a liturgia, az igehirdetés és a dogma jeleníti meg és viszi közel az emberhez, hanem a maga sajátos módján a keresztény művészet is"*. E megfogalmazás jutott eszembe, amikor Fujimura művét olvastam. A 20. századi neves svájci teológus maga is – mintegy negyedik dimenzióként – a kinyilatkoztatás eszközeként határozza meg a keresztyén művészetet. Ezt a megközelítést tükrözi a könyv alcíme is: *Az alkotás teológiája*. Bár az alkotás számára túlmutat a hagyományosan értelmezett művészi tevékenységen, szemléletében végig jelen van az a festői látásmód, amely már gyerekkorát is jellemezte. *„A műteremben Istent, a Teremtőt tapasztalom meg. Az alkotómunkába mélyedve az életnek ezt a dimenzióját mint az emberi tapasztalat és a világban való létünk legmélyebben megragadható formáját értettem meg. Ezt nevezem az alkotás teológiájának…"*

Ahhoz, hogy Makoto Fujimurát mélyebben megértsük, ismerni kell azt a folyamatot, amelynek eredményeként

megtalálta Krisztust. Természetesen – és ez nála teljesen érthető – a keresztyénséget csak később ismerte meg, lassan, *ahogy a víz csöpög a csapból.* Ezt írja: *„Időbe telt, míg összekötöttem a tapasztalataimat a kereszténység üzenetével”*. Ebben a művészetnek, az irodalomnak, az emberi kapcsolatoknak és nem utolsó sorban az alkotásnak különös szerepe volt. *„Munkám imádságra indít”* – olvashatjuk. Számára a tapasztalat és az intuíció az elsődleges szemben a megértéssel és a tételes magyarázattal. *„Isten, a művész előbb szólít meg minket, mint Isten, a tanító”* – vallja, amely akár művészi hitvallásként is értelmezhető. Az alkotást helyezi középpontba, melynek alapját a Biblia első lapjain fedezi föl: *„Isten képmásai vagyunk, imago Dei vagyunk, természetünkből fakadóan kreatív alkotók, teremtésre teremtve”*, majd újabb bizonyítékként az állatok elnevezését (1Móz 2,20) hozza föl. A következőkben Lisa Sharon Harper mondatát idézi: *„Fontos látnunk, hogy Isten nem törli el a sötétséget, inkább nevet ad neki, és korlátozza – határok közé szorítja. Ez a határ a fény.”* Ez pedig nagyon következetesen, már-már provokatív kérdésfeltevéssel párosul: *„Mi lenne, ha úgy élnénk az életünket, hogy ezzel a teremtő erővel nézünk szembe a sötétséggel? Mi lenne, ha bíznánk a Szentlélek sugallatát hordozó intuíciónkban, ha ledobnánk az önvédelem álarcát, és a sötétségen túl, a Krisztusban elrejtett valódi identitásunkból kezdenénk alkotni?”* – teszi föl a kérdést Fujimura. Mindebből látható, hogy nála a művészet, az alkotás, a megszentelődés folyamatával kapcsolódik össze.

Szerzőnk könyvében az alkotóerő isteni természetéről elmélkedik. Megállapítja: *„Kreatív intuíciónk Isten Lelkével együttműködve a megismerés legmélyeb forrásává lehet, amelyből alkotóerőnk fakadhat.”* Ám ahhoz, hogy az alkotás ne öncélú, ne haszonelvű legyen, meg kell ismernünk Isten teremtői, alkotói munkáját. Világosan és egyértelműen kijelenti, hogy *„Istennek nincs szüksége ránk ahhoz, hogy betöltse saját szükségleteit: Istennek egyáltalán nincs szüksége ránk”*. Khrüszosztomosz, a nagy egyházatya mondata elevenedik meg előttem: *„Mert sem az, aki becsmérli az Istent, nem árthat neki, sem az, aki magasztalja, nem teheti őt fényesebbé”* (*A Felfoghatatlanról és az Egyszülött dicsőségéről*). Jogosan merül föl tehát a kérdés: Ha Istennek nincs szüksége ránk, mi magyarázza az univerzum s benne az ember létét? *„A teremtett világ és benne az emberiség Isten szeretetének túláradó nagylelkűségéből fakad”* – mondja válaszként Fujimura, majd hozzáteszi: *„Isten szeretetből teremtett. Azért teremtett, mert természetének része a teremtés, az alkotás”*. Már itt megfogalmazódik az a későbbi gondolat, miszerint az 1Móz 1 és az 1Jn 4,8 szorosan összetartozik. A művész számára ez magyarázza az Istennel való együttmunkálkodás szükségességét. Azt vallja, hogy *„Intuíciónk Isten Lelkével együttműködve a megismerés legmélyebb forrása lehet, amelyből az új teremtés teológiája eredhet.”* Ha igazi önvizsgálatot akarunk végezni, Krisztus követőiként megkerülhetetlen a kérdés: *„Hogy van a kultúránk?”* Természetesen nem maradunk válasz nélkül. *„Ha válaszolni próbálunk a kérdésre, rá fogunk jönni, hogy minden egyházi és egyházközeli program dacára nem sikerült olyan kultúrát teremtenünk, amely bőséggel teremné a Lélek gyümölcsét. Ehelyett kultúránkat megosztottság, levertség, szorongás, türelmetlenség, mindenáron megnyerni kívánt csaták, önzés, kicsinyesség, hűtlenség és harag jellemzi.”* Fujimura azonban nemcsak diagnosztizál, gyógymódot is kíván adni. *„Az alkotás teológiája a kultúrateremtés olyan alternatíváját kínálja, amely az önfeláldozás árán létrejött szépséget testesíti meg, amit Isten szeretete nyújthat a világnak.”*

Mondanivalóját folytatva a következőt állapítja meg: *„Bizonyos értelemben minden művészet a bőség és bővelkedés hangját keresi, amely kiszáradt lelkünket szólongatja ipari pusztaságunk sivatagjában”*. Az ipari pusztaság állapotára utal Hans Urs von Balthasar már említett könyve is: *„…a világ, amely már nem tud az isteni valóság felé fordulni (mert már csak anyag, csak tények halmaza, az egész szintézise pedig a szomorú ember) …”*. Azonban Fujimura nem áll meg itt, evangéliumi üzenettel áll elő: Jézus *„… ráébreszt arra, ami már most is jelen van közvetlen, termékeny tapasztalatunkban, de közben már az új valóság felé terel”*. Identitását az alkotás határozza meg, felfogásában az ember tevékenysége Isten jelenlétéhez kötődik. A kérdés: Javítás vagy alkotás? Sajnálattal állapítja meg, hogy sokak számára az evangélium üzenete: Isten megjavítja, ami elromlott. Ezt a felfogást nevezi „vezetékszerelő teológiának”. Ennek ellentmondva megállapítja, hogy Isten terve nem haszonelvű helyreállításról szól, sokkal inkább az új teremtésről. *„Rendkívüli mindebben, hogy Isten, a legfőbb tekintély felhatalmazást ad nekünk az alkotásra…”*

Makoto Fujimura könyvében fontos szerepet kap a kintsugi művészete, amely számára különleges kulturális példázattal bír. *„A törés „megjavítása” egyben lehetőség arra, hogy túllépjünk a tárgy „hasznosságán”. A kintsugi edények éppen attól nyerik el értéküket, hogy felülmúlják az eredeti, „hasznos” rendeltetésüket, és a kintsugi mester munkája révén belépnek a szépség birodalmába. Saját megtörtségünk Krisztus feltámadás után is látható sebeinek fényében nyeri el értelmét: a törött darabkák valamiképpen az eljövendő új világ szükséges alkotóelemeivé lesznek.”* Mindehhez hozzáteszi, hogy a Krisztus által végzett helyreállítás azzal jár, hogy *az új valóság társteremtőivé válhatunk*. Fontos megjegyezni, hogy a szinkretizmust kerülve nem az ősi sintoista vallásból, hanem a teakultúrából ismert 16. századi legendából merít, ami a szerző számára azt jelenti, hogy Isten a számunkra megszokott szakralitáson kívül is eljuttathatja az evangéliumot.

Szomorúan írja, hogy az egyház az evangéliumot sokszor árucikként kívánja értékesíteni. Fölveti, hogy az örömhír megosztásának módja gyakran a fogyasztói szemlélethez idomul. *„Az evangélium Krisztus ajándéka, és a valódi ajándék nem lehet adásvétel tárgya, csak továbbadható…”* Ugyanakkor rávilágít arra, hogy hajlamosak vagyunk Istennel szemben alkuba bocsátkozni. Ha megteszed, én is megteszem. *„Ez a logika fogyasztói, üzleti szemléletünkről árulkodik…”* – mondja Fujimura.

Az alkotás teológiája szempontjából fontos kérdéseket tesz föl: *„Mi van akkor, ha Isten valóságát nem a mechanikus, haszonelvű túlélés, hanem a teremtés és az új teremtés áradó bőségének szemszögéből ismerjük meg igazán? És mi lenne, ha az egyház ebben vezető szerepet szánna a művészeknek?”* A kérdés számára az, hogy elegendő-e a teológiai racionalizmus az igazság megismeréséhez vagy igénybe kell venni az alkotó cselekvés útját. William Blake-

re hivatkozva a következőt állítja: *„mindannyian Isten országának művészei vagyunk, és a világnak szüksége van arra, hogy meglássa ezt az extravagáns szépséget bennünk. Ha ez nem valósul meg, nem vagyunk méltók arra, hogy Krisztus mennyasszonyának nevezzenek minket”*.

A könyvben jelentős szerepet kap Lázár feltámadástörténetének értelmezése. 2009-ben megbízást kapott a Crossway Books kiadótól a négy evangélium illusztrálására. Fő motívuma a Jn 11,35 volt: *„Jézus könnyekre fakadt”*. Erről így ír: *„Ez a három szó Isten együttérzéséről tanúskodik, és kiemeli az intuitív, kreatív megközelítés fontosságát Isten igéjének megértésében.”* Mindennek kezdetét a World Trade Center összeomlásának traumája adta. Festés közben Krisztus érte és a világért hullatott könnyeire gondolt. Számára megdöbbentő, hogy Jézus *„azzal „vesztegeti” az idejét, hogy együtt sír Máriával”*. Majd így folytatja: *„Az alkotás teológiájának alaptétele Jézusnak ezen az odaadó cselekedetén alapul, és egy olyan kultúra üzenetét hirdeti, amely az önkifejezés és a haszonelvűség helyett Krisztus könnyeiből fakad”*. És vallja, Jézus könnyei ma is folynak. Ezt látja Auschwitz, Hirosima, Kalkutta, Maycomb … történetében. De számára erről beszél Rothko, Picasso és Hemingway életműve is. *„A kultúra folyóját Isten könnyei duzzasztják”* – vallja. János evangéliumának 11–12. fejezete számára a *„lázári kultúra”* kialakulását jelentette. *„Lázárral együtt tehát én is megnyugodhatok* – írja –, *szabadon és bátran szerethetek, követve a jó pásztor hangját, aki kihívott a sötétségből a fényre.”*

A befejezésként mi sem lehetne méltóbb, mint a következő idézet. *„Az alkotás teológiájának útja csak most, a könyv utolsó fejezetével kezdődik el. (…) Azért vagyunk itt, hogy segítsünk értelmet adni a Teremtő másokban – nem csak keresztényekben – megmutatkozó jeleinek. Így tehát a fejezetet lezáró áldás minden embernek szól, aki a Teremtő, az egyetlen igaz Művész képmását hordozza”* – írja, testamentumként hagyva ránk.

A könyv ereje és jelentősége nem abban van, hogy menynyire igazolja a mi aprólékosan kidolgozott részigazságainkat, hanem abban, hogy megtanít másként látni, sőt szemlélődni. Azt üzeni számunkra, hogy a keresztyénség terjedésével párhuzamosan olykor át kell lépni a nyugati vallásosság által kijelölt határokat ahhoz, hogy kívülről láthassuk önmagunkat, és megújulást tudjunk munkálni környezetünkben. A könyvben említett írók sora – T. S. Eliot, C. S. Lewis, Timothy Keller stb. – jól mutatja azt a keresztyén lelki-szellemi vonulatot, melyet magáénak vall. A könyv végén talán föltesszük magunknak a szokatlan kérdést: A mű nem utópisztikus teológia? S ha föltesszük, bármilyen választ adunk is rá, annyit el kell ismernünk, hogy új dimenziót nyitott, és modern biblikus teológiai gondolkodásunkban többé nem hagyhatjuk figyelmen kívül.

Apostagi Zoltán

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
A való és a kellő feszültsége 66

SZÓLJ, URAM!

FEKETE KÁROLY:
Száj és szív. 67

TANÍTS MINKET, URUNK!

MUCSI ANDRÁS:
A reformátorok és Szűz Mária 68

PETRÓ LÁSZLÓ:
Elégtétel vagy/és helyreállítás 78

TOKICS IMRE:
Egy hős lelkész
a holokauszt sötét világában 82

FEKETE CSABA:
Három énekelt Miatyánk 85

ZSUGYEL JÁNOS:
A protestáns egyházak társadalomfelfogása
a modern gazdaság
kihívásainak tükrében 91

PARODA ZSOLT:
A NATO különleges helyzete
az Oroszországgal határos tagállamokban 96

ÖKUMENIKUS SZEMLE

MESTERSÉGES INTELLIGENCIA

THOMAS RACHEL:
A hit és a mesterséges intelligencia
Fordította Békefy Lajos 102

BATTA JÓZSEF TAMÁS:
Megnyilvánulás a névben: Mesterséges
intelligencia a teológiai kutatásokban?! . . . 107

NÉMETH DÁVID:
Lektori vélemény Batta József Tamás
írásához 113

SÍPOS FERENC:
„Pál öcsém már nem huszár, jó ekklézsiára vár”
Sípos Pál főesperes emlékezete 114

DOBOS ÁGOSTON:
A Krisztus-központú prédikáció 119

PÁLYÁZATI FELHÍVÁS
JÖVŐ JELEN 123

INVITATION FOR SUBMISSIONS
'FUTURE PRESENT' 125

KÖNYVSZEMLE

APOSTAGI ZOLTÁN:
Makoto Fujimura:
Művészet és hit 126

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVA 1925

A TARTALOMBÓL

Jürgen Moltmann feltámadás-értelmezése

* * *

A homoszexualitás a Bibliában

* * *

A progresszió Isten ostora

* * *

A magyar cserkészet 110 éve

ÚJ FOLYAM (LXVII)

2024

3

THEOLOGIAI SZEMLE

2024. 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. Korányi András
tagjai: Dr. Balla Ibolya
Dr. Csepregi András
Dr. Csűrös András
Dr. Fekete Károly
Háló Gyula
Magyar Péter Marius
Dr. Ötvös Csaba József
Szuhánszky T. Gábor
Dr. T. Németh László

Olvasószerkesztő:
Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: DELACH 2016 Kft.
Felelős vezető: Géczi László

Nyomdai előkészítés:
TIBUKTU Kiadó

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

Előfizetési díj egy évre: 7980 Ft
Egyes szám ára: 1995 Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Fair play az Olimpián?!

Talán még vannak olyanok, akiknek az olimpiai játékokról a fizikai és szellemi erő megméretése, a fair play megélése, a népek megbékélése és békessége, továbbá hasonló, egyetemesen pozitív tett és gondolat jut eszébe. Ezt a quasi ideologizált emlékezetet nyilván már régen tépázzák a korrupciós, doppingos csalások, a politikai manipulációk, bojkottok, el egészen a véres terrortámadásig. Sokaknak már csak az a kérdése, hogy vannak-e még illúzióink vagy van-e még lejjebb?

Remélhetjük-e, hogy a párizsinál nincs lejjebb, ahol sok szakterület veheti elő hosszú panaszlistáját, amelyek közül azonban még mindig kiemelkedik a keresztyénség megsértése, gúnyolása, a biblikus elvek provokálása. „Megmondó kultúrkörök” fogják megmondani, hogy a megnyitó mennyiben volt sértő a keresztyén hívők számára. Véleményük biztos enyhébb lesz, mint egy átlagos hívő idevonatkozó érzése. Ennél többet itt nem is érdemes szólni. Arról sem lehet sokat mondani, csak értetlenül széttárni a karunkat, hogy miért baj az, ha valakinek a szörfjét a Megváltó Krisztus szobor mása díszíti. És annak megítélése sincs a kompetenciánk sorában, hogy hogyan lehet nő az, akiről korábbi szakfórumok megállapították, hogy nem az. Persze ebből nem az következik, hogy ne sportoljon, de az talán igen, hogy azok ellen vívjon, akik hasonló genetikai és nemi jellemzőkkel bírnak. E három téma okán sajnos ki kell mondanunk, hogy „a progresszivizmus itt tart”.

Viszont azt a kérdést nem kerülhetjük el, hogy mi krisztusiak hol tartunk?! A provokáció, a támadás, a gúny magas hőfokon jelent meg a párizsi Olimpián. A partikuláris jogának harsogása legyőzte az egyetemes szelíd hangokat. De hol van a mi hangunk? Persze van visszhang: sok-sok fórum, sok-sok tekintélyes közösség, keresztyén egyházi vezetők, méltóságok és grémiumok hangot adtak nemtetszésüknek, kezdve a Francia Püspöki Konferenciától – felteszem világszerte – sok-sok kicsiny templomi prédikációig. A Vatikán „szomorú”, „elítél” és „panaszkodik” az eset miatt. A pápa „kölcsönös megbecsülésért és békéért” imádkozik. A protestáns és ortodox Egyházak Világtanácsa talán egy kicsit erősebben „magyarázatot követel” a szervezőktől. És bizonyára sokan névtelenül emelték föl a hangjukat és még többen egy hangot sem hallattak ezügyben. De még mindig ott a kérdés, hogy a krisztusi világszervezetek, egyházvezetők, általában a keresztyének eléggé fölháborodtunk-e mindezen? Vagy azt tesszük, mint Arany János, amikor a hetyke kocsis úgy hajt, hogy őt sárral lefröcsköli: „Nem pöröltem, – / Félreálltam, letöröltem.”?!

Az említett keresztyén reakcióink igazán igazodnak Jézus szavához, amikor ezt mondja: „Íme, én elküldelek titeket, mint juhokat a farkasok közé: legyetek azért okosak, mint a kígyók, és szelídek, mint a galambok!”??? Nekünk, Krisztus népének a válasza – csak az Olimpiával összefüggő provokációkkal szemben – arányos és összhangban van a Tőle kapott küldetéssel???

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: 2024. 08. 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**. Internet: **http://meot.hu/index.php/thszemle-m/thszakt-m**

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.

SZÓLJ, URAM!

„A szépség Egy-Isten nevében”

Jézusban teljesedett be Ézsaiás 53 megrendítő próféciája, amely szerint az Úr szolgájának „nem volt szép alakja, amiben gyönyörködhettünk volna, sem olyan külseje, amiért kedvelhettük volna” (Ézs 53,2). A legtöbb festményen és filmen mégis kifejezetten szépnek ábrázolják Jézust. Az idén 80 éve meggyilkolt költő, Radnóti Miklós pedig még tovább megy, amikor *Arckép* című merész versében így ír:

Huszonkét éves vagyok. Így
nézhetett ki ősszel Krisztus is
ennyi idősen; még nem volt
szakálla, szőke volt és lányok
álmodtak véle éjjelenként!

Ez a látszólagos ellentmondás jól érzékelteti, hogy az Újszövetségben nem a megszokott esztétikai kategóriák érvényesek. Ebben a világban különösen is a hit szemével kell látnunk.

Természetesen azért találkozunk olyan újszövetségi részekkel is, ahol a szépség hagyományos formái jelennek meg. Amikor Jézus a Hegyi beszédben az ég madaraira és a mezők liliomaira mutat, akkor egy harmonikus és vonzó környezetet jelenít meg (Mt 6,25–30). A 18. század amerikai teológusa, Jonathan Edwards az ilyen újszövetségi ábrázolások nyomán írhatja, hogy a szépre vágyó és a szépséggel találkozó ember Isten kertjében érezheti magát, ahol mindenhonnan nyugalom és harmónia árad felé. Szerinte Isten mindenhol felbukkan, ahol a Szép van jelen: a napban, a holdban és a csillagokban, a felhőkben és a kék égben, a virágokban, a fákban és a vízben, vagyis a természet egészében. Immár nem Edwards, hanem a mai ember interpretálhatja úgy a Hegyi beszédet, hogy a természet szépségéhez képest Salamon királyi öltözete bizony kismiska! Mindez azonban, ismétlem, nem esztétikai, hanem teológiai kategória. Mert bármilyen szép is a természet, az csak halvány visszfénye Isten szépségének. Talán meghökkentőnek hangzik, de az evangéliumok nem kevesebbet hirdetnek, mint hogy szép az Isten! Nem egyszerűen jó és megbocsátó, hatalmas és végtelen, hanem szép. A bibliás hitű erdélyi evangélikus költő, Reményik Sándor megsejtett valamit ebből, amikor egy versének ezt a merész címet adta: *A szépség Egy-Isten nevében.*

Ábrázolásaiban az evangélisták közül leginkább Lukács mutat érzékenységet a szépség iránt. Nem véletlen, hogy a későbbi egyházi hagyomány szerint ő nemcsak evangélista-történész és orvos – hanem festő is volt! Mondhatjuk, festői módon bánt a szavakkal, és különösen is érzékletesen jelenítette meg a Jézus körüli világot. A hagyományos értékek szerint őnála a legszebb, legbensőségesebb a karácsonyi történet, ő jegyzi fel a legtöbb példázatot vagy – igen, ez is a szépség része – ő beszél leginkább asszonyokról Jézus környezetében. Feltűnhet az is, hogy ugyan mindhárom szinoptikus szerint megsiratja Jézus a látogatása idejét fel nem ismerő Jeruzsálemet, ám csak Lukács hangsúlyozza, hogy a templom „gyönyörű kövekkel” volt díszítve (Lk 21,5). Az ellentét stiláris eszközével láttatja aztán, hogy a pusztulás nyomán mivé lesznek ezek a szépségek. A harmadik evangélistát nem Salamon király ruhája, hanem az általa épített templom foglalkoztatja. És ő, aki különösen is támaszkodik a zsoltárokra, ezen a ponton eszünkbe idézheti azokat a sorokat, amelyek szerint Isten és az ő temploma: szép! Károli Gáspár fordításában így hangzik a 27. zsoltárnak ez a szakasza:

„Egyet kérek az Úrtól, azért esedezem: hogy lakhassam az Úr házában életemnek minden idejében; hogy nézhessem az Úrnak szépségét és gyönyörködhessem az ő templomában.” (Zsolt 27,4)

Ismét azzal a gondolattal szembesülünk hát, hogy szép az Isten!

A zsoltáros szerint az ember az ÚR házában akar gyönyörködni, az evangéliumok szerint pedig az ÚR gyönyörködik abban, aki egy helyen „testének templomáról” (Jn 2,21) beszélt. Jézus megkeresztelésekor ugyanis hang hallatszott a mennyből: „Te vagy az én szeretett fiam, benned gyönyörködöm” (Lk 3,22).

Ha a mennyei Atya gyönyörködik az ő Fiában, hogyne lenne nekünk is minden vágyunk, hogy az ő szépségét fedezzük fel, és csak benne gyönyörködjünk! Mert – erről szól a passiótörténet – őt emberileg elcsúfíthatták, megbecsteleníthették oly módon, hogy „eltakartuk arcunkat előle” (Ézs 53,3), az ő jóságát és szépségét (igen, a szépségét!), nem semmisíthették meg.

Ezért a Jézusért, akinek szépségét nem radírozhatta ki a rút világ, mondhatja Pál apostol is, hogy a belső ember szerint gyönyörködik az Isten törvényében (Róm 7,22). Az igevers folytatásában aztán józanul be kell látnia azt is, hogy tagjaiban egy másik törvényt lát, amelyik inkább a bűn csábításának enged. Egy másik apostoli levél szerint azonban az ember nem veréségre és bukásra van ítélve, hanem megharcolhatja „a hitnek szép és nemes harcát” (1Tim 6,12).

Ez a feszültség a maga teljességében azonban csak a végidőkben oldódik fel. Erről szól a Biblia utolsó könyve, amely az isteni szépségnek valami egészen koncentrált formáját mutatja be ihletett és látomásos módon. Ott már végképp nincs semmi, csakis a legtisztább szépség. Az élet fája az Isten paradicsomában, a győztesek éneke az üvegtenger mellett, az élet vizének folyója, amely ragyogó, mint a kristály, s az Isten és a Bárány trónusából ered, az új ég és az új föld, az új Jeruzsálem „amint alászáll a mennyből az Istentől, felkészítve mint egy menyasszony, aki férje számára van felékesítve” (Jel 21,2).

Boldogok, akik részesei lehetnek ennek a végtelen szépségnek! „Látni fogják az ő arcát” (Jel 22,4), a legszebb arcot mennyen és földön.

Fabiny Tamás

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Az élet csődjeiből való feltámadás

– A feltámadás értelmezése Jürgen Moltmann dogmatikájában

Jürgen Moltmann (1926–2024) közelmúltbeli halála kapcsán emlékezik meg a tanulmány a német református teológus feltámadás értelmezéséről. Az ő nevéhez fűződik az eszkatológikus teológia újra értelmezése, amellyel ezt a tant a teológiai tudományok centruma felé mozdította. Emiatt teológiájának jellegzetessége, hogy a feltámadás reménysége a jövő mellett a jelent is meghatározza. A tanulmány kitér a kritikákra is, de bemutatja, hogy Jürgen Moltmann munkássága alatt miként ébresztette fel az egyház felelősségét kora társadalma iránt.

This survey remembers the understanding of resurrection of the german protestant theologian, Jürgen Moltmann (1926–2024), who died on recent past. He redefinied the eschatoligical theology and moved this disciple toward the center of the teological studies. The hope of the resurrection defines the future and present as well in his theological characteristic. The survey introduces the critics of his theology as well but shows Jürgen Moltmann's theology how waked up the responsibility of church for its society.

1. A feltámadás, mint a viszonyok megváltoztatása

2024. június 3-án hunyt el *Jürgen Moltmann (1926–2024)* német református teológus, aki nagyívű teológiai munkássága alatt a keresztyén eszkatológiát új alapokra helyezte. Volt olyan történelmi időszak, amikor az egyház szinte feladta ennek a tannak a részletes kifejtését és szinte teljesen átadta azt a filozófia számára.[1] Ezt az elvesztett teret a teológia a 20. század során kezdte el visszanyerni és az *eszkatológikus teológia* megjelenésével nemcsak a tan újra értelmezése történt meg, hanem a biztonságos létből kiszakadó, háborúk és kiúttalanságok által határolt ember egészen újszerű reménységet kapott. Ennek a kettős feladatnak pedig a feltámadás dogmatikai megközelítése volt a gyújtópontja, amely *Jürgen Moltmann* teológiai interpretációjában jelent meg.

A tübingeni rendszeres teológus, *Jürgen Moltmann,* arra tett kísérletet, hogy az eszkatológiát kiszakítja a teológiai diszciplínák epizód szerepéből és azt a teológiai gondolkodás centruma felé mozdítja el. Számára ez az elmozdulás jelentette az élet teljességének valóságát is, amelynek során lehetőség nyílt egy dogma aktuális problémákra való applikálására is. *Moltmann* a *Minden végben kezdet rejtezik* című könyvének bevezetőjében azt írja, hogy a keresztyén reménység nem más, mint *„az élet csődjeiből és vereségeiből való feltámadás ereje."*[2] Jól jellemzi ez a mondat a szerző azon töretlen szándékát, hogy a keresztyén hit mindennapjait az eljövendő eszkatológia és Jézus Krisztus feltámadása felől értelmezze. Így a feltámadás nyomában megjelent új teremtés az egyház életének központi aktusává, létét és küldetését meghatározó erejévé, missziója gyújtópontjává válhat. Ebben a sajátos megközelítésben a jelen és a jövő hagyományosan értelmezett relációja is felbomlik. A *moltmanni* teológiában felállított viszonyulás felállításában Jézus Krisztus feltámadása az egyetlen rendező elv, amely a jelent és a jövőt egyaránt meghatározza.[3] Azonban a feltámadás győzelme, az új teremtés valósága olyan erővel tör be a világba, amely a jelent is meghatározza.

A továbbiakban *Jürgen Moltmann* teológiai értelmezésében vizsgáljuk a feltámadás kérdését, kiemelve azt a mozzanatot, ahogyan az hatást gyakorol a történelem egészére nézve. De mindeközben tisztában kell lennünk azzal a kérdéssel és kritikával is, amit *Vályi-Nagy Ervin* úgy fogalmazott meg, hogy a jelen felé való felelős odafordulás, vajon tényleg csak a jövő orientáltságával történhet meg?[4] Természetesen ebben a vonatkozásban azt is szem előtt kell tartani, hogy a teológia mindenkori célja a világ felé való odafordulás, Isten szavának a teremtett világgal való megismertetése. Azonban egy felelős dogmatikának minden körülmények között látnia kell a meghúzódó határvonalat a világ keresztyénné tétele és a keresztyénség világivá válása között.[5] Ezzel együtt a református dogmatika rendkívül sokat meríthet a jövőben is *Jürgen Moltmann* munkásságából, hiszen egyházunk küldetésének megéléséhez is új impulzusokat adhat, ahogyan a feltámadás evangéliumának hirdetése közben szem előtt tarthatjuk a világ békességéért és megnyugvásáért való keresztyéni küzdelmet. De folyamatosan emlékezteti ez a teológia az egyházat arra is, hogy az egyház mindennapos céljainak megvalósulása mellett Krisztus feltámadásának hirdetése nemcsak a teológia középpontjára való figyelést jelenti, hanem Isten újjáteremtő erejében való részvételt is.[6] Ezáltal az új teremtés naponta megtapasztalhatóvá válik.

2. A kereszt és a feltámadás

Moltmann feltámadást övező teológiájának az a kiindulópontja, hogy a kereszt és a feltámadás egységét megvilágítja.

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

Módszertanilag természetesen beszélhetünk külön a keresztről és külön az üres sírról, még azt is megállapíthatjuk, hogy ezek eltérő időben bekövetkezett események, amelyeknek a természete is nagymértékben különbözik. *Moltmann* feltámadásértelmezésének kezdete abban rejlik, ahogyan a kereszthalált és a feltámadást ugyanazon esemény két oldalaként mutatja be.[7] A későbbiek szempontjából azért lényeges ez a megállapítás, mert a kereszt és a feltámadás eseményében *Moltmann* az egész emberiség történetét látja megelevenedni.[8] Ugyanis a kereszt és a feltámadás egységét a klasszikus református teológia a halál és az örök élet egységében látja. *Moltmann* hangsúlyozza, hogy a halál a jelen, míg a feltámadás a jövő eseménye, amely lehetségessé teszi a reményt. Abban volt újszerű ez a megközelítés, hogy együtt látta a történelmileg meghatározott létet és az új teremtést, amelyek ugyanannak az eseménynek két oldalán állnak. A kereszt a jelen árnyékát jelenti, amelyet a bűn és a sötétség terhel, míg a feltámadás egy olyan új időszak kezdetét jelenti, amely tele van eszkatológikus reménységgel. S ha e két történést – a keresztet és a feltámadást – ugyanazon esemény két oldalának tekintjük, akkor azok egysége abban is kifejeződik, hogy az új teremtés betör a régi falain belülre és a történelem túloldaláról meghatározza annak tartóoszlopait.[9] Ezért a feltámadás új életet és új lehetőséget hoz, amely a jelen eszkatológikus reménységében bontakozik ki. *Moltmann* teológiájában azonban ez az eszkatológikus reményég nem általánosságban és titokzatosságban fogalmazódik meg, hanem a jelen konkrétságában teljesedik ki. Ilyen értelemben használja *Moltmann* a reménység kifejezést, amely arra utal, hogy az egyház, a Krisztus feltámadása örömhírének elmondását csak úgy teheti meg, ha értékeli a jelen világ fájdalmát. De az örömhír továbbadása éppen azt jelenti, hogy az örökkévalóság reménysége kiszélesíti a hit spektrumát és a jelen világ átformálását is elhozza.[10] Ennélfogva ez a jövő megközelíti a jelent és a jelen bűnében és sötétségében bontakozik ki. Ami azt is jelenti, hogy a feltámadás reménysége nem egy távoli esemény, hanem egy olyan történés, amely betör a lét személyes dimenziójába és konkréttá válik.[11]

3. A feltámadás történeti problémaköre

A feltámadás dogmatikai tétele leginkább aggályos részének a történetiséget tartotta *Moltmann*. A történetiség az élet alapvető természetét jelöli, ugyanis az elmúlás megkérdőjelezhetetlenül történetivé tesz minden életet. A történeti lét egyet jelent a bűnös léttel (Róm 6,23), amelyet Jézus Krisztus váltsága szakított meg. (1Kor 15,3) Ezért Krisztus halála a lét történetiségének a természetét is megtörte, ezért rendkívül fontos kérdés, hogy a feltámadás történetiségét is vizsgálja meg a teológia.

Moltmann alapvetően két irányban vizsgálta a feltámadás történetiségét. Először a mennyei történelmi kategóriára *(The Category of Divine History)*, aztán pedig az egzisztenciális történelmi kategóriára *(The Category of Existential History)* figyelt. Az első kategóriát *Barth-tól* kölcsönözte *Moltmann*, amelyen azt értette, hogy Isten a feltámadásban vertikálisan szakította meg a horizontálisan futó időt.[12] Isten a feltámadást nem a világban, hanem a világgal teszi, és ennek következtében a feltámadás történetiségét azért nehéz vizsgálni, mert nem a világ horizontális történelemszemléletében kell keresni, hanem Isten vertikális tettében. Ugyanakkor ezen a ponton azt is szükséges megjegyezni, hogy *Moltmann* számára a feltámadás történetisége azért döntő kérdés, mert az új teremtés jelenben való megélésének a feltámadás történeti jellege adhat szabad utat. Mind az üres sír ténye (Jn 20,1), mind pedig a feltámadott megjelenései (Lk 24,13–35; Jn 20,11–29) nemcsak a feltámadás valóságát mutatják, hanem azt is, hogy a teremtett világnak van tapasztalata abban, ahogyan az Isten Fia újjáteremt mindent.[13] A második katagóriában *Moltmann* arra a problémára figyelt, amelyet *Bultmann* vetett fel a feltámadás valósága kapcsán, amely szerint a feltámadás a tanítványok hitében történt meg. A kérdés tisztázása azért volt fontos *Moltmann* számára, mert az egzisztenciális történeti kategória ilyenformán az új élet valóságát is veszélyeztette, és azzal fenyegette, hogy az csupán egy hangzatos szimbólummá válhat. Emiatt *Moltmann* arra mutat rá, hogy a feltámadás annyira történeti esemény, amennyire Jézus Krisztus képes megérinteni az ember történeti egzisztenciáját,[14] és amennyire a Krisztusban való lét képes felszabadítani még a jelen szenvedései alól is. Ennek következtében nemcsak valóságos történeti eseményként kezeli a feltámadást, hanem abban az embernek is lehetősége nyílik a részvételre, azaz az új teremtés a történeti lét keretei között is megélhető.

Jürgen Moltmann feltámadás értelmezésének egy másik sarkalatos pontja a Szentháromság tannal való összekapcsolása. Isten feltámasztotta Jézust a halálból (Mk 16,6), majd a negyvenedik napon felemelkedett a mennybe. (Mk 16,19) Isten Szentlelke pedig Pünkösdkor kitöltetett a tanítványokra. (ApCsel 2,4) Az Atya feltámadásbeli aktivitását követte az új teremtés, amit Isten Lelkének az eljövetele folytat. Ennélfogva Isten Szentlelke jelenti a kapcsolatot a feltámadott Krisztus és a világ között. Ezért *Moltmann* számára Isten Lelkének megtapasztalása a feltámadt Krisztus megtapasztalását is jelenti, ami az új teremtés kiteljesedését hozza el. Ennélfogva a Lélek jelenléte egyrészről a feltámadás történetiségét is bizonyítja, de másfelől már előre mutat annak a jelenvalóságára.

De más aspektusát is látta *Moltmann* a Szentháromság munkájának a feltámadás tan kifejtése során. Visszamegy a kereszt és a feltámadás egységére és arra mutat rá, hogy a kereszten Jézus egyedül volt, de a Lélek biztosította a kapcsolatot az Atya és a Fiú között. Az Atya feltámasztotta a Fiút a kapcsolatot biztosító Lélek erején át.[15] Emiatt Isten Lelke nemcsak az új teremtés világban való megjelenésében munkálkodik, hanem a feltámadás tan élet adó Lelkeként is felismerhető. Emiatt a feltámadás *Moltmann* teológiájának foglalatában úgy jelenik meg, mint a Szentlélek jelenlétében és erejében való részesedés.

Miután a történetiség problémájára *Moltmann* megnyugtató feleletet adott, azzal a kérdéssel kezdett foglalkozni, hogy Isten újat teremtő hatalmának milyen megjelenései vannak az életben?[16]

4. Az új teremtés

Mielőtt kifejtenénk, hogy a *moltmanni teológiában* mit is jelent pontosan az új teremtés, azelőtt észre kell vennünk azt, hogy milyennek is látta ő a világot? *Vályi-Nagy Ervin*

szerint *Moltmann* a világot *natura-ként* értelmezte, aminek legfőbb tulajdonsága az volt, hogy irányítható, befolyásolható és megváltoztatható.[17] Emiatt interpretálta a teológiát úgy, hogy a jövő minden aktivitása a jelenre irányul és aminek egyik legfontosabb célja a jelen világ megváltoztatása. Krisztus követése által mindannyian részesedhetünk az új teremtésben, ami számára nem egy eszményi, egy megálmodott állapot, hanem ennek a világnak a bűnből és sötétségből való teljes gyógyulását jelentette.[18]

Az új teremtés első mozzanata az uralom kérdése. Fentebb hangsúlyoztuk, hogy *Moltmann* teológiai látása szerint a feltámadásban az Atya fejtett ki aktivitást a Lélek által. Ami azt jelentette, hogy az új teremtés azonos lesz Isten országával. Az új teremtés Isten uralma mellett azt is jelenti, hogy elmúlt a régi világ ereje, hiszen ebben Isten az egyetlen és a végső valóság. Ennélfogva a Krisztus feltámadásában eltörölte az ember végső ellenségét (Kol 2,14), de a feltámadásában való részesedés által ez az ellenség naponta eltöröltetik.[19] Ha Krisztus a feltámadás első zsengéje (1Kor 15,23), akkor az új teremtés reménysége szerint az Övéinek feltámadása naponta zúzza szét a gonosz erejét.

Moltmann számára az új teremtés második tulajdonsága maga a feltámadás hozta új élet, amelynek megélése a jelenben elkezdődik. Ezért nevezi ő ezt az új teremtést a kegyelem teremtésének.[20] A kegyelemben született új élet egy valóságos lelki megújulás, amelyben nemcsak a világhoz való hozzáállás változik meg, hanem abban tényleges új lehetőségek is megjelennek, amelyek képesek az élet egészét átformálni. Ennek az új életnek pedig *Moltmann* látásában két elválaszthatatlan eleme bontakozik ki. Az első a *megigazulás.* Ószövetségi gyökerekre rámutatva fejti ki (Dán 12,2), hogy a megigazulás és a feltámadás kapcsolatában az előbbi az utóbbi előfeltételeként jelenik meg. Ahogyan korábban már hangsúlyos volt, *Moltmann* feltámadás értelmezésének kiindulópontja a kereszttel való egység megtalálása volt, ami miatt a Krisztus eseményben már nem előfeltételi viszony áll fenn a megigazulás és a feltámadás között. A megigazulásnak a feltámadás adott értelmet, hiszen Jézus a kereszten igazította meg a világot (Róm 5,9), de a két esemény elválaszthatatlanságának természete szerint a feltámadásban történt meg a végső győzelem. A megváltás és a megigazulás alapja a kereszt, de a feltámadás győzelmében adta Krisztus hírül az egész világnak. (1Kor 15,3) *Moltmann* koncenpciójában a megigazulás a feltámadás által lett valóság, de a feltámadás is hiábavaló megigazulás nélkül.[21] E kettős megközelítés szerint Isten a megigazulással törte szét a régi teremtést, amely az ember bűnével és sötétségével volt tele, így a feltámadás újította meg a világot és a megigazulással való orientáltsága miatt a feltámadás győzelme vezette ki az embert a halál szolgaságából és szabadította fel az új teremtésre.[22] A második elválaszthatatlan eleme az új életnek *az élet ígérete.* A feltámadás az új élet ígéretének az alapja. Egyfelől a feltámadás egy eszkatológiai ígéret is, hiszen Krisztus feltámadása a mi feltámadásunk pecsétje (záloga) is.[23] De mindezek következtében a feltámadás *Moltmann* teológiájában a történelmi lét megújulásának az ígéretét is hordozza. Ebben a mozzanatban érthető meg *Moltmann* értelmezése, mely szerint Jézus feltámadása túlmutat a történelmi léten, de legnagyobb hatással éppen erre a történelmi létre van.[24] Ebben a vonatkozásban érti *Moltmann* az 1Kor 13-at is, amely szerinte arra mutat, hogy a hit és az egész lét szeretet nélkül semmivé válik. Számára a szeretet a feltámadás történelmi létet megérintő voltának a hírnöke, ugyanis az új életet éppen ezen szeretet által lehet érzékelni, amely a feltámadás tapasztalatát mindennapossá tudja tenni.[25] Itt szükséges megjegyezni azt is, hogy *Moltmann* teremtés teológiájának gyújtópontja is ebben figyelhető meg. Amely szerint a feltámadás megtapasztalása a természetre is vonatkozik, hiszen a szeretet a teremtés természete.

5. Összegzés

Jürgen Moltmann feltámadás értelmezésének nagy értéke abban áll, hogy úgy fordítja az egyház tekintetét a jövő felé, hogy közben az egyház másik érzékét a jelen nyomorúságán tartja. Ezáltal az egyház feladata is kettőssé válik. A feltámadás eszkatológiai távlatában kell élnie, de közben a társadalmi felelősségvállalás minden dimenzióját is meg kell élnie. *Moltmann* kritikusai szerint ez utóbbi túlmutat az előbbin és ez okozza *Moltmann* reménység teológiájának félreérthetőségét. Ugyanakkor abban hozott teljesen újat ez a teológiai látás, hogy az egyházat emlékezteti a világért és annak békességéért való folyamatos küzdelemre. De nem feledheti el az egyház azt sem, hogy a földi célok mindennapos megvalósulása mellett folyamatosan Krisztus visszajövetelének ígéretében éljen.

Jürgen Moltmannra emlékezve egy olyan protestáns teológus életműve áll előttünk, aki korára rendkívül nagy hatást gyakorolt. *A reménység teológiájának* 1967-es megjelenése óta folyamatosan erősítette az egyház felelősségvállalását kora iránt, amelyben mindig azt hangsúlyozta, hogy a keresztyénségnek is van hangja a világban jelenlévő globális és ökológiai problémák során. Ebben a teológiai megújulásban értelmezte a keresztyén hit nagy kérdéseit, amelyek során olyan dogmatikai megállapításokra jutott, amelyekben a keresztyén eszkatológia nyújtotta reménységet látta a megoldásnak arra nézve, hogy az egyház a világgal együtt érző létén túl miképpen cselekedhet Isten országának jelenbéli kiteljesedése közepette.

Petró László

Irodalomjegyzék

Moltmann, J., *Minden végben kezdet rejtezik*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2005.

Moltmann, J., *The Crucified God*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

Moltmann, J., *The Way of Jesus Christ,* Fortress Press, Minneapolis, 1993.

Moltmann, J., *Theology of Hope,* Harper and Row Publisher, New York, 1975.

Pelikan, J., *The Christian Tradition, Vol. 5. – Chiristian Doctrine and Modern Culture,* The University Press of Chicago Press, Chicago, 1989.

Vályi-Nagy, E., *Nyugati teológiai irányzatok*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1994.

Jegyzetek

1 Pelikan, J., The Christian Tradition, Vol. 5., 216.

2 Moltmann, J., Minden végben kezdet rejtezik, 7.

3 MOLTMANN, J., Theology of Hope, 203.
4 VÁLYI-NAGY, E., Nyugati teológiai irányzatok, 160.
5 VÁLYI-NAGY, E., Nyugati teológiai irányzatok, 179.
6 MOLTMANN, J., The Way of Jesus Christ, 223.
7 MOLTMANN, J., The Way of Jesus Christ, 214.
8 Jürgen Moltmann teológiai kritikájának jelentős része arra fókuszál, hogy az eszkatológikus teológia kifejtése során a jövő a jelenre mutat és ez ad felhatalmazást szociális és politikai kérdésekben való szerepvállalásra az egyház számára. Ugyanakkor a jövő és a jelen túlságosan nagy hangsúlyt kap ebben az értelmezésben és kevés szó esik a múltról, amely szinte teljesen eltörpül a jelen kérdései mellett.
9 MOLTMANN, J., Theology of Hope, 15.
10 MOLTMANN, J., The Crucified God, 165.
11 MOLTMANN, J., Theology of Hope, 21.
12 MOLTMANN, J., The Way of Jesus Christ, 230.
13 MOLTMANN, J., The Way of Jesus Christ, 223.
14 MOLTMANN, J., The Way of Jesus Christ, 233.
15 MOLTMANN, J., The Trinity and the Kingdom, 84.
16 MOLTMANN, J., The Way of Jesus Christ, 233.
17 VÁLYI-NAGY, E., Nyugati teológiai irányzatok, 168.
18 Itt ismét néhány kritikai hangra szükséges figyelni. Moltmann *natura* koncepciójában felsejlik a kritikák szerint annak a lehetősége, hogy a keresztyénség politikai ideológiák táptalajává váljon. A legfontosabb ebben a vonatkozásban az, hogy a teológiának mindig tisztáznia kell azt a kérdést, hogy mi is történik általa a világban és vajon ennek a történésnek mi módon kell a világot megváltoztatnia? De nem szabad azt sem figyelmen kívül hagyni, hogy a keresztyén üzenet lényege abban áll, hogy a világnak Jézus Krisztus felé kell fordulnia (Róm 12,2), éppen ezért a keresztyénség mindig a világ megváltozásában érdekelt. Ebben az értelemben a világ megváltozása mindig a Jézus Krisztushoz való fordulást jelenti.
19 MOLTMANN, J., The Way of Jesus Christ, 263.
20 MOLTMANN, J., The Way of Jesus Christ, 263.
21 Moltmann, Jürgen, The Way of Jesus Christ, 256.
22 Moltmann, Jürgen, The Way of Jesus Christ, 257.
23 Heidelbergi Káté, 45. Kérdés–Felelet.
24 Moltmann, Jürgen, The Way of Jesus Christ, 241.
25 Moltmann, Jürgen, The Way of Jesus Christ, 242.

Szemléletváltás az eucharisztia ökumenikus közelítésének folyamatában

Az újkori ökomenikus mozgalomban kiemelt szerep jut az eucharisztiával kapcsolatos teológiai diskurzusnak. A közel száz éve tartó, lassú folyamat főbb témái Krisztus valóságos jelenlétét, az eucharisztikus áldozatot és a felszentelt szolgálatot érintik. Írásomban – figyelembe véve korunk szociokulturális tényezőit – szemléletváltást sürgetek: a teológiai témák mellett fontolóra kell venni olyan aspektusok megvitatását is, melyek a mai fogyasztói társadalom élmény-, és tapasztalat orientált tagjainál jelentőséggel bírnak. Így foglalkozom az eucharisztia és spirituális egészség, a spiritualitás, a hálaadás és az ökoteológia és eucharisztikus lelkiség kapcsolatával.

In the modern ecumenical movement, theological discourse related to the eucharist plays a prominent role. This slow process, ongoing for nearly a century, primarily focuses on Christ's real presence, the eucharistic sacrifice, and ordained ministry. In my writing –considering the socio-cultural factors of our time – I advocate for a shift in perspective: alongside theological topics, it is also important to consider discussing aspects that hold significance for the experience- and sensation-oriented members of today's consumer society. Therefore, I address the relationship between the eucharist and spiritual well-being, spirituality, gratitude, and the connection between eco-theology and eucharistic spirituality.

Bevezetés

Amennyiben megvizsgáljuk fogyasztói társadalom emberének valóság-értelmezését és ahhoz való viszonyulását, értékrendjét s érdeklődési fókuszát, azt látjuk, hogy az elmúlt száz évhez képest gyökeres változások történtek ezen a területen. A mai társadalom szociokulturális analízisét egyes kutatók az „élménytársadalom" elméletben foglalják össze. Az elmélet szerint az emberek egyre inkább az élmények és tapasztalatok megszerzésére fókuszálnak a hagyományos termékek és szolgáltatások vásárlása helyett: olyan élményekre, amelyek érzelmi gazdagodást, személyes növekedést és közösségi kapcsolatok erősödését eredményezik. Az élménytársadalom elmélete a vallás és hit területén is jelentős hatással bír: sok vallási közösség és intézmény igyekszik új és kreatív módokat találni a hívek bevonására.[1] Az élményalapú megközelítésnek azonban a fogyasztói társadalomban számos pozitívuma és negatívuma van, amelyek mind a mindennapi élet különböző aspektusaira, mind a vallási és hitbeli közösségekre is hatással vannak.

Az élményközpontú megközelítés segíthet az embereknek mélyebb érzelmi élményeket szerezni, amelyek hozzájárulhatnak személyes növekedésükhöz, illetve lehetőséget nyújtanak az önismeret és az önfejlesztés számára. Az élmények gyakran közösségi tevékenységek révén valósulnak meg, ami erősítheti a társas kapcsolatokat és a közösségi összetartozást, illetve a megközelítés ösztönzi a kreativitást és az innovációt mind a vállalkozások, mind a vallási intézmények részéről, hogy vonzóbbá tegyék kínálatukat és programjaikat. Ugyanakkor az élmények keresése felületessé is válhat, ha az emberek csak a pillanatnyi örömöt és

izgalmat keresik, anélkül, hogy mélyebb értelemmel vagy jelentéssel párosulnának ezek az élmények. Az állandó élménykeresés nyomást gyakorolhat az emberekre, hogy mindig új és jobb élményeket találjanak, ami stresszhez és elégedetlenséghez vezethet, ha nem sikerül megfelelni ezeknek az elvárásoknak. Vallási közösségekben az élményalapú megközelítés hátránya, hogy a hit és vallás mélyebb tartalmai és tanításai háttérbe szorulnak, illetve megjelenhet a spirituális felszínesség jelensége is.

Az keresztyénség, amennyiben hitelesen szeretné hirdetni az evangéliumot és el kívánja kerülni, hogy istentiszteletei és liturgiái elszakadjanak a társadalom jelentős rétegeitől, figyelembe kell, hogy vegye a mai kor szociokulturális tényezőit és folyamatait. Ez állandó kihívást és felelősséget jelent számára, hiszen úgy kell közvetítenie az örök érvényű, ortodox tanítást, hogy az releváns és érthető legyen korunk emberének is. Ennek érdekében szükséges, hogy az egyház folyamatosan alakítsa kommunikációs és liturgikus módszereit, hogy azok illeszkedjenek a modern társadalom valóság-értelmezéséhez, megőrizve ugyanakkor a hit alapvető igazságait és értékeit.

Az eucharisztia ünneplése és az ökumenikus közeledés folyamatának vizsgálatakor is elengedhetetlen, hogy figyelembe vegyük a fentebb említett szempontokat. Az elmúlt száz évben az eucharisztiával kapcsolatos ökumenikus közeledés dokumentumai főként dogmatikai és egyházfegyelmi kérdésekre összpontosítottak. Ezek, bár fontosak a teológiai konszenzus kialakításában, napjainkban kevésbé veszik figyelembe a szociokulturális tényezőket. Jelen írásom célja olyan kapcsolódási pontok feltárása, amelyek egyrészt teológiai szempontból minden keresztyén felekezet számára elfogadhatóak, másrészt kölcsönösen gazdagíthatják az eucharisztikus gyakorlatokat és elősegíthetik a liturgia mélyebb megértését és elmélyítését. Itt természetesen figyelembe veszem, hogy nem létezik értelmezés nélküli élmény, ugyanakkor minden élményt értelmez is az individuum. Ez a két folyamat ugyanakkor kölcsönösen befolyásolja is egymást.

Az eucharisztia és az ökumenikus mozgalom

A különböző keresztyén felekezetek ökumenikus közeledésének kiemelten fontos kérdései közé tartozik az eucharisztia ünneplése, mivel az az egyházak közötti egység legmélyebb és legszimbolikusabb kifejezése. Azonban a különböző felekezetek között jelentős különbségek alakultak ki ennek ünneplésében és teológiai értelmezésében. Az ősegyház életét tanulmányozva megállapíthatjuk, hogy abban még nem volt kidolgozott, szisztematikus teológiai tanítás az eucharisztiával kapcsolatban. Az ősegyházi gyülekezetekben gyakorolt eucharisztia még jel volt, amely megmutatta az egyház – Jézus által annyira vágyott – egységét. Az eucharisztia a közösség életének központi eseménye volt és azt az üdvesemény történésének részeként értelmezték.[2] Az egyháztörténelem évszázadai során az eucharisztiával kapcsolatos teológiai reflexiók között számos eltérés és hangsúlyeltolódás alakult ki. Már a korai egyházban is különböző nézetek jelentek meg a görög patrisztikus és a latin egyházatyáknál, illetve teológiai viták alakultak ki az antiochiai és alexandriai iskolák között. A középkorban, a 9–11. században bonyolult viták kezdődtek arról, hogyan kell értelmezni Krisztus jelenlétét az eucharisztiában. A reformáció és az azt követő teológiai fejlemények során az eucharisztia értelmezése körüli megosztottság és különbözőségek hangsúlyossá váltak, amely folyamat az eucharisztia különböző értelmezései közötti feszültségek kialakulásához vezetett. Az eucharisztiáról vallott teológiai reflexiók sosem voltak egységesek, és a reformáció ezt a sokszínűséget és a nézetkülönbségeket még inkább felszínre hozta.

A keresztyén egyházak közötti szakadás és megosztottság, a globalizáció, az egyház és az állam szétválása, valamint a pluralizmus és szekularizáció növekedése miatt egyre növekedett az igény a megbékélés és az egyházak közötti együttműködés iránt. Az újkori ökumenikus mozgalom kezdetei a huszadik század elejére tehetők. Az eucharisztia kérdésében való közös megértés elérése rendkívül nehéz feladat volt, mivel az egyházak történelmileg mélyen gyökerező és eltérő teológiai hagyományokkal rendelkeznek. Az ökumenikus közeledés kezdetekor szinte mindenki egyetértett abban, hogy Krisztus jelen van az eucharisztiában, azonban a jelenlét mibenléte komoly vitákat váltott ki. Ugyanígy nehézséget jelentett az eucharisztia áldozati aspektusának leírása. Az ökumenikus párbeszéd során az egyházak széles körű konszenzusra jutottak abban, hogy Krisztus áldozata egyszeri, tökéletes és megismételhetetlen. Az 1950-es évekre újabb jelentős állomása volt az ökumenikus párbeszédnek az, hogy az eucharisztiáról kijelentették: abban az egyház misztériuma fejeződik ki, mivel az egyházat és a jegyeket is Krisztus testekével azonosították. Az ökumenikus mozgalom talán legfontosabb eseménye az 1982-ben, Limában tartott konferencia, melynek záró dokumentuma a „Baptism, Eucharist and Ministry", közismert nevén a Limai Dokumentum, melynek második fő része az eucharisztia kérdésével foglalkozik. A dokumentum a következő témakörökre helyezte a hangsúlyt: egyrészt az eucharisztia az Atyának szóló hálaadás, amelyben Krisztus áldozatát és megváltását ünnepeljük, másrészt az eucharisztia során Krisztus váltságára és áldozatára való emlékezés jelenik meg. Harmadrészt az eucharisztikus ünneplésben a Szentlélek segítségül hívása fontos szerepet játszik, mivel a Szentháromság titka az eucharisztiában is megnyilvánul. Végül az eucharisztia a hívők közösségének és Isten eljövendő országának előképe. A huszadik századi ökumenikus párbeszédek végül felismerték, hogy a Krisztus valóságos jelenlétének és az áldozat jellegének kérdéskörei helyett célravezetőbb megközelítés lehet az eucharisztiát a Szentháromságra vonatkoztatva értelmezni. Ebben a kontextusban az eucharisztia nem csupán egyetlen aspektust emel ki, hanem a Szentháromság közös és egyidejű cselekvését ünnepli. Láthatjuk tehát, hogy az eucharisztia ökumenikus megértése hosszú és összetett folyamat volt, amely során az egyházak közötti különbségek mély megértése és tisztelete kulcsfontosságú szerepet játszott. A huszadik század ökumenikus párbe-

szédei új utakat nyitottak meg az eucharisztia teológiai értelmezése terén, hozzájárulva az egyházak közötti mélyebb egység kialakulásához, az egyes felekezetek eucharisztiával kapcsolatos tanainak, gyakorlatának elmélyítéséhez.[3]

Amennyiben az eucharisztiával kapcsolatos ökumenikus közeledés fő területeit vizsgáljuk, láthatjuk, hogy azok lényegében három témát érintenek: Krisztus valóságos jelenléte, az eucharisztikus áldozat és a felszentelt szolgálat. Ez alól az egyetlen kivétel a Faith and Order által, 1927-ben szervezett lausannei konferencia, ahol már az előkészítő üléseken markánsan megjelent az igény a spirituális – gyakorlati teológiai megközelítésre. A sákramentumok témájához készült referátumoknál ki kell emelnem a metodista Hughes álláspontját, aki a dogmatikus-történelmi utat nem tartja alkalmasnak arra, hogy az ökumenikus párbeszéd alapját képezze s ehelyett praktikus lépésekre szólít fel. Kijelenti, hogy az eucharisztiával való találkozásból fakadó átéléssel szemben másodlagosak a dogmatikus magyarázatok különbözőségei. Szintén ezen referátumnál kell megemlítenem Bartlet gondolatmenetét, aki a sákramentumoknak „verbum visibile" karaktert tulajdonít. Bartlet a sákramentumnak az igével szembeni különös voltát antropológiai-pszichológiai értelemben határozza meg: azok másképp hatnak, mint az ige, nem érvek által, hanem szuggesztív erővel hatolnak az emberi lény legbensőjébe. Meglátása szerint, a különböző tradíciók közötti találkozási pont lehet, ha az eucharisztiára, mint az Úrral való személyes megélésre tekintenek a teológusok.[4]

Követve az 1927-es lausannei konferencia előremutató felvetéseit, jelen írásomban olyan antropológiai-pszichológiai és spirituális szempontokat fogalmazok meg, amelyek szorosabban illeszkednek a mai kor emberének élmény- és tapasztalatközpontú világához. Nem célom azonban egy felületes élmény-igény kielégítése: minden élménynek kötődnie kell az értelmezéshez s az élmény maga is értelmezendő, illetve annak hatása meg kell, hogy jelenjen az egyén mindennapi cselekedeteiben és gyakorlatában úgy, hogy összhangban vannak egy adott vallás vagy hitrendszer erkölcsi és etikai tanításaival.

Spirituális egészség és eucharisztia

A spirituális egészség az egyén belső világának és életének mélyebb dimenzióit jelenti, amely a személy belső békéjére, értékeire, hitére és életcéljára összpontosít. Ez az állapot magában foglalja a belső nyugalom megtalálását és fenntartását, amely segít az élet kihívásaival való megküzdésben, illetve reflektál az élet értelmének kérdésére is. A spirituális egészség elősegíti a mélyebb önismeretet és a belső növekedést, melynek eredményeként növekszik az empátia, az együttérzés és a megértés. Ezen túl hozzájárul az általános jólléthez, valamint a fizikai, érzelmi és pszichés egészséghez.[5] Számos tanulmány foglalkozik a vallásosság és a spiritualitás, valamint a szubjektív jóllét kapcsolatával,[6] és ezek a kutatások gyakran kimutatják, hogy a vallásosság pozitív hatással van mind a fizikai, mind a pszichés egészségre, illetve a vallásos és spirituális gyakorlatok integrálása az egyének életébe jelentős mértékben hozzájárulhat a szubjektív jóllét növeléséhez.[7]

Egy, a Spiritual Health and Life-Orientation Measure segítségével, a Covid pandémia idején végzett vizsgálat eredményei azt mutatják, hogy az online eucharisztikus ünneplések bevezetése az egyházak részéről nagymértékben segítette a híveket megbirkózni a járvány kihívásaival, pozitív hatással voltak a részvevők spirituális jóllétére s segítette a őket abban, hogy megküzdjenek a közösségi karantén szigorú végrehajtása miatt keletkezett különböző defektusokkal. Így az eucharisztia ünneplése – a válaszadók spirituális gyakorlatainak más aspektusai mellett – képes pozitívan befolyásolni a negatív életesemények kognitív értékelését, így azok kevésbé tűnnek nyomasztónak. Ezen keresztül az eucharisztia hozzájárulhat az egyén testi, lelki és szellemi egyensúlyának fenntartásához, ami alapvető fontosságú a teljes és kiegyensúlyozott élethez.[8]

Az eucharisztia és az ember testi-fizikai és szellemi jóllétének összefüggésének feltételezése azonban nem újkeletű a keresztyén gondolkodásban. Így már a patrisztikus kor szerzői gyakran úgy hivatkoznak az eucharisztiára, mint „gyógyszerre", amely gyógyítja és erősíti a hívők lelkét és testét. Ez a metafora kifejezi az eucharisztia spirituális és gyógyító erejét, amely az ember egész lényét képes megerősíteni és megújítani. Az egyházatyák, mint például Ignatiosz, Ambrosius és Augustinus gyakran hangsúlyozták az eucharisztia fontosságát az emberi lélek üdvössége és gyógyulása szempontjából. Ignatiosz például úgy írta le az eucharisztiát, mint „a halhatatlanság gyógyszere, amely megőrzi az embert a haláltól".[9] Témánk szempontjából talán a legfontosabb tanítást Nüsszei Gergely fejti ki, akinek tanítása ma is releváns s megfontolásra érdemes korunk lelkivezetői, lelkigondozói számára.

Nüsszei Gergely szerint az emberiség ősi cselekedete, az Édenkertből származó tiltott gyümölcs elfogyasztása megmérgezte az ember testét és lelkét. Ez a bűn és így a halál mérge mélyen beleivódott az emberi természetbe. Gergely úgy véli, hogy ha az evés és ivás okozta az emberiség romlását, akkor ugyanígy, az eucharisztia által kell, hogy meggyógyuljon. Gergely nem pusztán metaforikus díszítésként használja az eucharisztiáról szóló tanítást, hanem kora orvosi terminológiát alkalmazva mutatja be, hogyan lehet az emberiség beteg és haldokló természetét gyógyítani. Gergely szerint a bűn által okozott lélekbetegség és a test betegségei összefonódnak, és az orvosi módszerek mindkettőre hatékonyak lehetnek.[10] Gergely munkássága azt mutatja, hogy a lélek és a test egészsége szorosan összefügg egymással. Az eucharisztikus kenyér így nem csak szimbolikus, hanem valóságos gyógyító erővel bír. Nüsszei Gergely katekézisprogramja nem pusztán a lelki irányítás tervezete az újonnan beavatottak számára, hanem egyúttal diagnosztikai program is: a betegségeket fel kell ismerni, a test beteg zsigereit meg kell vizsgálni, és gyógymódokat kell felírni. Gergely katekézise programja úgy szólítja meg a beavatottat, mint egy nagy változás küszöbén álló beteg embert, aki – ha nem követi a programot, a mélyebb romlás felé halad tovább, ha azonban követi azt, akkor az üdvösség ígért egészségébe. Az Istennel való egyesülés mindenekelőtt az orvosi ellátás gyógyító rendjét követeli

meg: a jelenleg felborult létfontosságú keverékek újbóli egyensúlyba hozását. Így az eucharisztia isteni orvossággá válik, mely képes meggyógyítani és helyreállítani a beteg testi-lelki egyensúlyát s ez által elnyerheti a teljes gyógyulást.

Gergely nézetei nem a testi és lelki gyógyítás szigorú elválasztását képviselik, hanem arra az általánosan elterjedt orvosi érvelésre támaszkodnak, amely szerint a test és a lélek egészsége és betegsége szorosan összefonódik. Napjainkban hajlamosak vagyunk arra, hogy a modern kategóriákat tisztán átvisszük az ókori keresztyén orvosi érvelésre, és ezáltal a test és a lélek egészségét két különálló tudásterületre osztjuk, amelyek két különböző, bár analóg gondozási módot igényelnek. Az ókori keresztyén diskurzusban található orvosi hivatkozásokat így vagy csupán metaforaként kategorizálják, és így nem foglalkoznak a testtel, vagy „valós" gyógyításra irányulnak, és így nem foglalkoznak a lélekkel. Az emberi létezés ilyetén szétválasztása az eucharisztia liturgiájának spiritualizálásához vezethet, amely veszélyre már Pál apostol is felhívta a figyelmet a korinthusi gyülekezetben. Pál arra figyelmeztet, hogy az eucharisztia nem pusztán szellemi gyakorlat, hanem közösségi és testi esemény is, amely komoly lelki és morális jelentőséggel bír. Az eucharisztia, mint kultusz spiritualizálása napjainkban is leselkedő veszély, mely egyrészt a liturgia fizikai és közösségi dimenzióitól való eltávolodáshoz vezethet, ami figyelmen kívül hagyja a társadalmi és politikai valóságokat, másrészt megfosztja a hívőt attól a holisztikus látásmódtól, hogy az eucharisztikus bensőséges találkozás nem csak a pszichés, de az ember fizikai egészségére is hatással lehet.[11]

Meglátásom szerint, amennyiben az eucharisztiát, Krisztus gyógyító testének tekintjük, amely nemcsak a pszichés, hanem a fizikai egészségre is hatással van, akkor egy holisztikus szemléletmóddal kellene megközelítenünk az azzal való találkozást. Ez a szemléletmód azt jelenti, hogy figyelembe vesszük az emberi létezés minden aspektusát – a lelki, mentális, érzelmi és fizikai dimenziókat egyaránt – az eucharisztia rituáléjában és annak hatásaiban. Ez a megközelítés segít abban, hogy az eucharisztia teljes valóságát és gyógyító erejét megértsük és értékeljük, miközben integráljuk a spirituális és testi tapasztalatokat egy egységes egészbe.[12]

Eucharisztia, mint hálaadás

Az egyházban az eucharisztia ünneplése során a hálaadó imádság kiemelkedő jelentőséggel bír. Az „eucharisztia" kifejezés a görög „eucharistein" szóból ered, amely „hálaadás"-t jelent. Ez a kifejezés az Újszövetségben olyan módon jelenik meg, amely emlékeztet a zsidó áldásokra, különösen étkezések során, amelyek Isten munkáit hirdetik: a teremtést, a megváltást és a megszentelést. Az eucharisztia elnevezése tehát azért is kapcsolódik a hálaadáshoz, mert ez a sákramentum Istennek az Ő ajándékaiért kifejezett hálaadását testesíti meg. Az eucharisztia és a hálaadás közötti kapcsolat azonban nem csupán nyelvi jellegű: mély kapcsolat áll fenn Krisztus által alapított eucharisztia és az Ószövetség Újszövetségben való beteljesedése között. Az eucharisztia ünneplésének két ószövetségi előképe a pészah és a „toda áldozat". A pészah, más néven pászka/páska, a zsidó vallás egyik legfontosabb ünnepe, amely az egyiptomi szolgaságból való szabadulásra emlékezik. Az ünnep központi eleme a széder est, amikor a családok hagyományos ételeket fogyasztanak és elmesélik a kivonulás történetét. Az ünnep nyolc napig tart, és különös figyelmet fordítanak a kovásztalan ételek fogyasztására, mivel emlékeztetnek arra, hogy az izraeliták sietve hagyták el Egyiptomot, és nem volt idejük megkeleszteni a kenyerüket.[13] A héber „toda áldozat" a hálaáldozat, amelyet a Tóra ír elő. A hálaáldozat a békeáldozatok egyik formája, és különösen a hálakifejezésére szolgál, amikor valaki különösen hálás valamiért, például betegségből való felépülésért, veszélyből való megmenekülésért vagy más hasonló eseményekért. A hálaáldozat részeként az áldozó egy állatot, például bikát, juhot vagy kecskét áldoz fel az oltáron. Az áldozat mellett kenyeret és süteményt is hoznak, amelyek egy részét az oltárra helyezik, más részét pedig az áldozó és családja, valamint a papok fogyasztják el.[14]

Az eucharisztia szentsége a hálaadás jelentőségét hordozza magában, azonban a mai kor embere gyakran elfelejti, hogyan kell hálásnak lenni, elveszítve ezzel a belső nyugalom és elégedettség egyik alapvető forrását. A hála érzetének hiánya jelentősen csökkentheti a szubjektív jóllétet, mivel a hála kifejezése és megélése bizonyítottan javítja az érzelmi és mentális egészséget. Ebben az összefüggésben különösen fontos újra felfedeznünk az eucharisztia jelentőségét: az nem csupán egy vallási rituálé, hanem a hálaadás mély és átfogó aktusa, amely emlékeztet minket azokra az ajándékokra és áldásokra, amelyeket életünk során kapunk. Azáltal, hogy tudatosan gyakoroljuk a hálaadást, ahogyan az eucharisztia ünneplésekor tesszük, újra kapcsolatba léphetünk a belső békénkkel és jóllétünkkel.

A „hála" szó a latin „gratia" szóból származik, amely jelenthet kegyelmet, kedvességet vagy hálát: olyan érzelem, amely hasonló az elismeréshez. Dr. Robert Emmons szerint a hála érzése két szakaszra oszlik:[15] először is az ember elismeri az életében lévő jóságot. A hála állapotában igent mondunk az életre, megerősítjük, hogy összességében az élet jó, és olyan elemeket tartalmaz, amelyek értelmessé teszik az életet. Másodszor, a hála az a felismerés, hogy e jóság forrásai kívül esnek önmagunkon. Ugyanakkor a hála egyszerre állapot és tulajdonság.[16] Valaki érezheti a hálát egy adott pillanatban valaki vagy valami iránt, valamint tartósabban is tapasztalhatja a hálát, mint pozitív személyiségjegyet. Amikor egy személy átéli az érzelmet, amelyet mások kifejeznek irányukban, ezt állapotnak nevezzük.[17] Tulajdonságként egy egyén a hála kifejezését napi élete részeként gyakorolja.[18] Fontos megjegyeznünk, hogy a hála egy olyan karakter-erősség, amelyet tudatossággal és gyakorlással lehet fejleszteni. Az eucharisztia, mint hálaadás újraértékelése és beépítése mindennapi életünkbe, mint attribútum nemcsak spirituális, hanem pszichológiai szempontból is jelentőséggel bír: annak szentségét gyakorolva, újra megtanulhatjuk értékelni az élet apró és nagy ajándékait, melyek mind hozzájárulnak a szubjektív jóllétünk megteremtéséhez.

Spiritualitás

A jelenkori spiritualitás jellemzői sok szempontból eltérnek a múlt századok hagyományos vallási és spirituális gyakorlatától. Az emberek ma már egyre inkább olyan spirituális utakat keresnek, amelyek személyre szabottabbak és rugalmasabbak, mint a hagyományos vallások struktúrái. Az egyik legfontosabb trend a spiritualitás individualizálódása, ahol a személyes tapasztalat és a belső megértés kerül előtérbe a dogmák és külső előírások helyett. A mai társadalom gyakran keres választ olyan kérdésekre, amelyek túlmutatnak a materialista világképen, ám a választ nem mindig a hagyományos vallási keretek között találja meg. Az emberek sokszor ötvözik különböző spirituális irányzatok elemeit, például a buddhizmus meditációs technikáit, a keresztyén miszticizmus belső keresését, vagy a természetközeli gyakorlatokat a modern pszichológiai megközelítésekkel. A spiritualitás ma gyakran a személyes jóllét és önfejlesztés középpontjában áll. Továbbá, a globalizáció hatására a különböző kultúrák és spirituális hagyományok könnyebben elérhetővé váltak, ami hozzájárult a spiritualitás pluralizmusához.[19]

Ha a spiritualitás és az eucharisztia lelkiségét vizsgáljuk, alapvető teológiai meglátásként érdemes figyelembe venni, hogy az eucharisztikus ünneplés folyamata az emberiség teljes üdvtörténetét reprezentálja. Ez magában foglalja nemcsak a teljes húsvéti eseményt, hanem Isten ószövetségi szabadítását is, és egyben utal a jövőre, elővételezve azt az eszkatológikus állapotot, amikor az emberiség az Úrral együtt eszik és issza az új bort. Az eucharisztia sajátossága abban rejlik, hogy egy jelen eseményben egyszerre jeleníti meg az emlékezést és az előre tekintést: akárcsak a páskavacsora, visszatekint egy történelmi eseményre, ugyanakkor előre is tekint, nem csupán a bűnök bocsánatát hirdetve, hanem az örök életet és Isten országának eljövetelét is.[20]

Ezen üdvtörténeti események tudatosítása elmélyíthetik az eucharisztia lelkiségét, spiritualitását. Így a pászka ünneplése során a hívő nemcsak Isten népének szabadulását, hanem személyes megváltását is megtapasztalhatja. Az eucharisztia – Jézus megváltó halála révén – kézzelfogható jelet ad arra, hogy Isten megszabadított minket a bűnöktől. Az eucharisztia azonban nem hatékony a „bűnbánat pillanata"[21] nélkül – hívja fel a figyelmet Martelet jezsuita teológus. Az eucharisztiát ünneplő közösséget a radikális megtérés arra hívja, hogy figyelmet fordítson a keresztyén tevékenységek minden személyes és társadalmi következményére. Ez a gyakorlati tudatosság mások iránt „pontos mérője annak, hogy mennyire tartozunk a feltámadt Krisztushoz."[22] Minél inkább értékelik a keresztyének az eucharisztiát, annál inkább felismerik, hogy az ahhoz való hűség személyiségük fokozatos átalakulását jelenti. Így az eucharisztia jelentése kifejeződik és megtestesül a hívők életében.[23]

Másrészt, a földi létünkben ünnepelt eucharisztia, mint az örök lakoma előképe biztonságot nyújt a hívő léleknek és erősíti az üdvbizonyosságot, mely a pozitív vallási megküzdés alapjává válik. Az ember hiszi, hogy Isten új irányt képes mutatni az életében, hogy törődik az emberiséggel és erőt ad a nehéz élethelyzetekben. Az ember a pozitív vallásos megküzdési mód hasznosítása során képes a probléma, stressz forrását úgy átértelmezni, hogy az hasznosnak tűnjön: a pozitív megküzdés során érzi Isten szeretetét és törődését, így nála keresi a vigasztalást és megerősítést.

Végül, Martelet számára az eucharisztikus átalakulás eszkatológikus irányultság, mikor Isten végül minden mindenben lesz (1Kor 15,28) s az ember újjászületik abba az életbe, amely az emberiség legnemesebb vágyainak tökéletes beteljesedése. Ez a genezis, ahogy Martelet nevezi, két fázisból áll: „a kulturális fázis, amely a világot az emberiség történelmi testévé teszi"; a másik pedig „a parúziás beteljesedés, amely a világot Krisztus megdicsőült testtévé és az emberiség Krisztusban való feltámadásává teszi".[24] Krisztus feltámadt teste így az új kozmosz első sejtjévé válik. Az ebben az átalakulásban munkálkodó erő a Lélek, aki ezt az eszkatológikus evolúciót alakítja és formálja. Ez az eucharisztikus átalakulás mind a liturgikus ünneplésben – a szentségi szimbolika módján, mind a világban, – a történelmi megnyilvánulás módján történik. Ez az új életbe való inkarnáció olyan valóságos, mint Krisztus inkarnációja volt. Itt, az eucharisztia testi ünneplése során, a keresztyének nyitottá válnak Isten átalakító kegyelme előtt arra, hogy megnyissa személyiségük mélységeit a „Lélek" és „élet" misztériuma előtt.[25] Az eucharisztia spiritualitása ezen megközelítés révén hangsúlyozza a személyes és az egyéni tapasztalatra épülő közösségi dimenziókat, amelyek a megtapasztalás és átélés aktusára épülnek, mindezt pedig a Szentlélek átformáló erejében valósítja meg.

Ökoteológia és eucharisztikus lelkület

Napjainkra világossá vált, hogy Földünk az ökológiai katasztrófa felé halad: az ökológiai válság számos kritikus problémája figyelhető meg, mint például a globális felmelegedés, az élőhelyek pusztulása, a vízhiány és vízszennyezés, valamint az ipari szennyezés. Ezek a problémák sürgős intézkedéseket és változásokat igényelnek a fenntartható jövő érdekében, mivel negatívan befolyásolják az emberi egészséget, az ökoszisztémák stabilitását és a biodiverzitást.

A problémákkal való szembesülés során az ökoteológia az elmúlt évtizedekben egyre fontosabb területté vált a teológiai gondolkodásban. Az ökoteológia az emberi, illetve a természettel és a környezettel való kapcsolatokat vallási és teológiai perspektívából vizsgálja. Az ökoteológia mellett egyre nagyobb hangsúly helyeződik az ökospiritualitás szempontjainak érvényesítésére. Az ökospiritualitás olyan fogalom, amely összekapcsolja az ökológiai tudatosságot és a spirituális tapasztalatot. Az ökológiai reflexió az eucharisztia kontextusában arra ösztönözheti a hívőket, hogy felismerjék az emberi tevékenység környezetre gyakorolt hatását, és elkötelezett módon cselekedjenek a bolygó egészségének megőrzése érdekében; hogy felelősségteljesen viszonyuljanak az egész teremtéshez, és tegyenek lépéseket a fenntarthatóbb és igazságosabb világ felé.

Jézus Krisztus egyik megkülönböztető jegye a Szentháromságon belül, hogy teremtetlen létezőként belép a teremtésbe: szabadon és szeretettel lemond az istenség

vonásairól, hogy az anyagi világ részévé legyen. Ám Krisztus jelenléte a világban nem egy egyszeri esemény: Isten folyamatos jelenléte az anyagi világban éppen az, amelyről az egyház sákramentális élete szól. Ez különösen igaz az eucharisztia liturgiájára. Amikor az eucharisztikus hálaadáson összegyűlnek a hívek, azt is ünneplik, hogy Krisztus továbbra is sokféleképpen lép be a teremtés valóságába. A sákramentumok kiváltságos módját jelentik annak, ahogyan a természetet Isten magához ragadja, hogy az a természetfeletti élet közvetítésének eszközévé váljon. Isten imádása által a hívek meghívást kapnak arra, hogy a világot egy másik síkon értelmezzék: számukra az anyagi világegyetem minden teremtménye a megtestesült Igében találja meg igazi értelmét, mert Isten Fia személyében magába foglalta az anyagi világot, elültetve benne a végleges átalakulás csíráit. Ennek fényében sok teológus a teremtés tágabb értelmezéséhez köti az eucharisztia ünneplését. Így például Beatrice Bruteau filozófus azt írja, hogy meg kell újítani az eucharisztiáról és a világról szóló emberi történetet: az 'eucharisztikus bolygónk' közös víziójára szólított fel, ami alatt azt értette, hogy a keresztyének vegyék komolyan Isten jelenlétének jelentőségét az anyagi világban és gondolják át újra az eucharisztiával és az élettel való kapcsolatukat.[26]

Sallie McFague „Isten teste" című művében érdekes nézetet kínál az ökológiai teológia területén, amennyiben a világegyetemet és minden létezőt Isten testeként fogja fel: arra ösztönzi az embereket, hogy tekintsék úgy magukat és a körülöttük lévő világot, mint Isten testének részeit. A szerző az Isten testének metaforáját és az Isten Szellemének fogalmát összekapcsolva egy organikus modellt kínál a természettel való kapcsolatra. Azáltal, hogy az Istent, mint Szellemet azonosítja, és egyszerre, mint a világ testét értelmezi, hangsúlyozza Isten immanenciáját és transzcendenciáját. Ez a nézet lehetővé teszi annak felismerését, hogy az emberiség felelős minden létezőért, és hogy az emberi cselekedetek hatással vannak az egész világegyetemre, mint Isten testére. McFague nézőpontjából az ember kapcsolata a környezettel nem csupán egy fizikai interakció, hanem egy teológiai és etikai dimenzióval is rendelkezik: az ember felelőssége és viszonya a körülötte lévő természeti környezethez és más létezőkhöz az emberi bűn és üdvösség fogalmain keresztül értelmezhető. Az ember bűnös, amikor elmulasztja megadni a körülötte lévő létezőknek a nekik kijáró méltóságot és tiszteletet. Az emberiségnek ugyanakkor megvan a képessége és felelőssége arra, hogy változtasson a Föld állapotán, de ezt úgy kell tennie, hogy tiszteletben tartja a természeti egyensúlyt és más lények jólétét. Ebben az értelemben a megváltás lehetősége az emberiség számára az, hogy helyreállítja a kapcsolatot a környezettel, és felelősségteljesen kezeli azt, az Istennel és a többi teremtménnyel való harmonikus együttműködés érdekében.[27] Zizioulas hangsúlyozza, hogy az eucharisztikus spiritualitás rendelkezhet olyan alapvető értékekkel és gyakorlatokkal, amelyek elősegíthetik ezt a – McFague által említett – ökológiai megtérést.[28] Az eucharisztiában való részvétel során az emberek összekapcsolódnak egymással, az egész teremtéssel és Istennel, és ez az élmény megváltoztathatja az életüket és értékrendjüket. Így, a huszonegyedik században, Jézus követése és az eucharisztikus lelkület megélése folyamatos ökológiai megtérést kíván a keresztyénektől.[29]

„A jövő keresztyéne vagy misztikus lesz, vagy egyáltalán nem fog létezni."[30] Rahner a „Mystic of Everyday Life" című művében a misztikáról és a mindennapi élet misztikumáról beszél, és hangsúlyozza, hogy Isten jelen van minden pillanatban és minden tapasztalatban, még akkor is, ha az ember nem mindig van ennek tudatában. Rahner arra ösztönzi a keresztyéneket, hogy legyenek misztikusok a mindennapi életükben; hogy felismerjék és elfogadják az isteni jelenlétet a mindennapi tapasztalatokban. A misztikus élet nem feltétlenül látomásos vagy transzcendens élményekről szól, hanem inkább az Isten jelenlétének elfogadásáról és érzékeléséről a hétköznapi életben. Ahhoz, hogy valódi ökológiai változás történjen a világban, és hogy hiteles módon cselekedjen a keresztyén ember az igazságosság és a fenntarthatóság érdekében, szükség van egyfajta misztikus dimenzióra, amely segít kapcsolatba lépni Istennel és az emberi szenvedéssel s ez által megnyitja az utat a remény és a szeretet gyakorlásához még a legnagyobb kihívások közepette is.

Záró gondolatok

Az eucharisztia jelentése már az Újszövetség korában sem volt teljes mértékben definiált; az újszövetségi szerzők különböző szempontok alapján közelítették meg annak jelentését. Az évszázadok során az eucharisztia jelentése új rétegekkel gazdagodott, ugyanakkor az értelmezésbeli eltérések szakadásokhoz vezettek az egyházon belül: az eucharisztia az egység helyett a megosztottság szimbólumává vált. A huszadik században elindult ökumenikus mozgalom az eucharisztikus témák tárgyalása során a középpontban elméleti és racionális kérdések álltak. Korunk embere azonban már nem csupán észérvek és bizonyítékok alapján formálja meg vallási meggyőződését: ők a transzcendencia tapasztalatból és élményből kiinduló megélésére vágynak. Ennek megfelelően javasoltam egy szemléletváltást az eucharisztia ökumenikus megközelítésében: teológiai és dogmatikai kérdések mellett fontos, hogy olyan kérdésekkel is foglalkozzunk, amelyek válaszokat adnak a modern ember keresztyén hitre vonatkozó igényeire. Ennek a szemléletváltásnak első lépése a Szentírás és annak jelentésének újra-felfedezése és tudatosítása: az eucharisztia eredeti jelentésének és teológiájának jelen korban való értelmezése, valamint azok integrálása a humán tudományok kontextusába hozzájárulhat az eucharisztia jelentőségének mélyebb megértéséhez.

A Szentírás értelmezésével kapcsolatban két tényt kell figyelembe vennünk. Először is, az eucharisztia cselekvés, mielőtt fogalom vagy elmélet lenne. Egyéni, közösségi és szentháromságos cselekvés. Az eucharisztia működése pedig abban áll, hogy hálát adunk Istennek, az Atyának áldásaiért. Másodszor, a szóban forgó cselekvés étkezés. A kenyér és bor szimbólumai Krisztust közvetítik s jelzik, hogy kultúra, közösség, test és halandóság alkotják az emberi lényt. A kenyér és bor ugyanakkor, mint az emberi

kéz és kultúra munkája kifejezi egymásra utaltságunkat: találkozást, megosztást, közös étkezést és egységet, ugyanakkor az élet javításának és a világ megszentelésének eszközeiként is ismertek és definiáltak. Az eucharisztikus asztalhoz hozott kenyér és bor nemcsak a világ kultúrájának szimbólumai, hanem a világ szenvedéséé is. A keresztyének nem ehetnek és ihatnak ennél az asztalnál anélkül, hogy ne vállalnák elkötelezettségüket az iránt, amit a szimbólumok kifejeznek. Így az, hogy Jézusra való emlékezésünket egy közös étkezés táplálja, sokat elárul az Istennel és egymással való kapcsolatunk keresztyén elképzeléséről. Ennek az étkezésnek magában kell foglalnia az étel valódi megosztását, nemcsak az eseményen belül, hanem azon túl is a hívők mindennapi életében, amelytől az eucharisztiát nem szabad különállónak tekintenünk.

Csizmadia Zoltán

Bibliográfia

Bakk-Miklósi Kinga – Hézser Gábor, 2023, *Pasztorálpszichológia – Rendszerszemléletű alapok és gyakorlati szempontok segítőknek*, Budapest, Református Kálvin Kiadó

Békés Gellért, 1993, *Krisztusban mindnyájan egy*, Pannonhalma, Bencés Kiadó

Bruteau Beatrice, 1990-1991, *Eucharistic Ecology and Ecological Spirituality*, in: CrossCurrents, Vol. 40, No. 4, desire (WINTER 1990–91), 499–514.

Dolhai Lajos, 2015, *A szentségek teológiája*, Budapest, Szent István Társulat

Dolhai Lajos, 2018, *Az eucharisztia teológiája*, Budapest, Szent István Társulat

Edwards Denis, 2006, *Ecology at the hearth of faith*, New York, Orbis Books, Maryknoll

Emmons, R. A., & McCullough, M. E., 2003, *Counting blessings versus burdens: an experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life*, in: Journal of Personality and Social Psychology, 84(2), 377.

Farkas László, 2005, *Egy eucharisztikus eccleziológia kidolgozásához nyerhető szempontok a XX. századi Tanítóhivatali megnyilatkozásokból és ökomenikus párbeszédből*, Doktori értekezés, Budapest, PPKE Hittudományi Kar

Galbraith Kyle L., 2009, *Broken Bodies of God: The Christian Eucharist as a Locus for Ecological Reflection*, in: Worldviews 13 (2009) 283–304.

Gonzalez, J. L., 2005, *A Conscise History of Christian Doctrine*, Nashville, Abingdon Press

Gray Tim, 2002, *From Jewish Passover to Christian Eucharist: The Story of the Todah*, https://www.catholicfidelity.com/apologetics-topics/eucharist/from-jewish-passover-to-christian-eucharist-the-story-of-the-todah-by-tim-gray/

Hézser Gábor, 2007, *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez – Elméletek és gyakorlati lehetőségek*, Budapest, Református Kálvin Kiadó

Jans-Beken, L., Jacobs, N., Janssens, M., Peeters, S., Reijnders, J., Lechner, L., & Lataster, J., 2020, *Gratitude and health: An updated review*, in: The Journal of Positive Psychology, 15(6), 743–782.

Koenig, G. Harold, 2012, *Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications*, in: International Scholarly Research Network, ISRN Psychiatry, Volume 2012, Article ID 278730, 33.

Martelet, Gustave., 1976, *The Risen Christ and the Eucharistic Wo*rld, New York, Seabury Press

McCullough, M. E., Emmons, R. A., & Tsang, J. A., 2002, *The grateful disposition: A conceptual and empirical topography,* in: Journal of Personality and Social Psychology 82(1), 112–127.

Nemeshegyi Péter, 1975, *Az eukarisztia*, Róma, Teológiai Kiskönyvtár

Penniman John David, 2016, *Blended with the Savior, Gregory of Nyssa's Eucharistic Pharmacology in the Catechetical Oration*, in: Studies in Late Antiquity, Vol. 2, Number 4, 512–541.

Puskás Attila, 2021, *Szent II. János Pál tanítása az Eucharisztiáról az Ecclesia de Eucharistia kezdetű enciklikájában,* in Élet az élet kenyeréből. Az Eucharisztia teológiája, Budapest, Szent István Társulat, 213.

Rosales, Renniel Jayson Jacinto, 2021, *Online Eucharistic celebration and the spiritual well-being of the Catholic Faithful of San Isidro Labrador Parish, Cuenca, Batangas during Covid–19 pandemic,* in: International Journal of Research Studies in Education, Volume 10 Number 1, 37–45.

Watkins, P. C., Van Gelder, M., & Frias, A., 2009, 41 *Furthering the science of gratitude*, in: Oxford Handbook of Positive Psychology, 437.

Jegyzetek

1 Hézser, 2007, 18–26.
2 Dolhai 2015, 47.
3 Dolhai, 2018, 13–115.
4 Farkas, 2005, 252–253.
5 Rosales, 2021, 38.
6 Az újabb kutatási eredmények többek között érdemes megemlíteni: Beard és munkatársai (2011), Fisher (2013), Hui és munkatársai (2014), Bradshaw, Ellison és Marcum (2010), Ellison és munkatársai (2013), Wilt és munkatársai (2017).
7 Koenig, 2012.
8 Rosales, 2021.
9 Gonzalez, 162–169.
10 Gergely egészség fogalmát elsősorban Hippokratész és az ő követői határozták meg. Hippokratész az egészséget holisztikus megközelítésben értelmezte s a következő tényező határozta meg: az egészség a négy alapvető testnedv (humor) egyensúlyán múlik. Ezt a teóriát humorok elméletének nevezik, és úgy vélték, hogy az egészség akkor áll fenn, ha ezek a testnedvek megfelelő arányban vannak jelen és harmonikus kapcsolatban állnak egymással. A betegség akkor lép fel, ha ezek a humorok egyensúlytalanságot mutatnak.
11 Penniman, 2018.
12 Teológiai értelemben az egészség nemcsak a fizikai jólétet jelenti, hanem a lelki és szellemi egészséget is. Az egészség állapota a teremtő Isten akaratának való megfelelést is tükrözi. Az egészség tehát az Istenhez való közeledést és az Ő akarata szerint való életet jelenti. A gyógyulás a keresztyénségben gyakran nemcsak a fizikai betegségek megszűnését jelenti, hanem a lelki és spirituális megújulást is. Jézus Krisztus gyógyító csodái, például a betegek meggyógyítása, nemcsak a fizikai állapot helyreállítását jelentették, hanem a lelki üdvösséget és a bűnöktől való megszabadulást is.
13 Nemeshegyi, 1975, 26–41.
14 Gray, 2002.
15 Emmons & McCullough, 2003.
16 Jans-Beken, 2020.
17 Watkins, 2009.
18 McCullough, 2002.
19 Bakk-Miklósi – Hézser, 2023, 276–289.
20 Puskás, 2021, 213.
21 Martelet, 1976, 182.
22 Martelet, 1976, 183.
23 Martelet, 1976, 164–187.
24 Martelet, 1976, 164.
25 Martelet, 1976, 183–187.
26 Bruteau, 1990-1991, 499–514.
27 Galbraith, 2009, 288–290.
28 Ferenc pápa erről „Áldott légy…" enciklikájának 217. pontjában így ír: „Ha …"a külső sivatagok azért szaporodtak el a világon, mert a belső sivatagok szétterjedtek, [akkor] a környezeti válság mély belső megtérésre hívó felszólítás. … Ökológiai megtérésre van tehát szükségük, amely azt jelenti: engedik, hogy Jézussal való találkozásuk minden következménye megjelenjen az őket körülvevő világhoz fűződő kapcsolataikban. Annak a hivatásnak a megélése, hogy védelmezői legyünk Isten művének, lényegi része az erényes életnek, nem valami szabadon választható feladat s nem is a keresztény tapasztalat másodlagos szempontja."
29 Edwards, 2006, 99–112.
30 Rahner Karl, 1998, *Mystic of Everyday Life*, New York, Crossroad, 56.

„Homoszexualitás” a Bibliában: rövid áttekintés a vallástörténeti háttér ismertetésével

Ez a tanulmány[1] a homoszexualitás bibliai megítélését vizsgálja. Ehhez nélkülözhetetlen az ókori közel-keleti és hellén-római szemlélet és gyakorlat tanulmányozása, ezért elsőként erre fordítok figyelmet, mielőtt a fontosabb bibliai szakaszok kritikai tanulmányozásába kezdenék. A tanulmány következtetése, hogy az ókori Közel-Kelet (Izráelt is beleértve) az azonos neműek közti szexuális kapcsolatot alapvetően más szemszögből ítélte meg, mint a 21. századi nyugati kultúra. Az összegzés után a gyülekezeti és egyéni életre vonatkozó etikai következtetéseket igyekszem megfogalmazni.

This study examines the biblical understanding of homosexuality. In doing so, I shall first study the approach to and practice of “homosexuality” in the ancient Near East and the Greco-Roman cultures in particular before analysing the most relevant biblical passages. My conclusion is that the ancient Near East, Israel included, dealt with the question of same sex relations in a very different way from that of 21. century Western culture. After summarising the analysis, I shall reflect on the relevance of my findings to ecclesial and individual ethics.

1. Bevezetés

„Közismert, hogy az Ószövetség elítéli a homoszexuális tetteket. Hogy miért, az rejtély”, kezdi a „homoszexualitás” ószövetségi megítéléséről szóló tanulmányát Gordon Wenham.[2] Az ókori Közel-Keleten és a hellén-római világban a „homoszexuális gyakorlat” általánosan elfogadott és szabályozott volt. Ezért is tűnhet különösnek első pillantásra az Ó- és Újszövetség kategorikus, de megokolatlan elutasítása. Alábbiakban az Ószövetség „homoszexualitással” kapcsolatos szakaszait fogom vizsgálni, mielőtt röviden az Újszövetségre térnék. A vizsgálódás eredményeként az Ószövetség (és az Újszövetség) elítélése remélhetőleg már nem lesz annyira rejtélyes, mint amennyire Wenham gondolta.

Az elején helyénvalónak tűnik a fogalmi tisztázás. A homoszexualitás meghatározásában általános egyetértés uralkodik: homoszexuálisnak az *Oxford Advanced Learner’s Dictionary* szerint az tekinthető, „aki szexuálisan vonzódik az azonos neműekhez”.[3] Susan Ackerman hasonlóan azokat az azonos nemű és nagyjából azonos korú szerelmeseket tekinti homoszexuálisoknak, akiket az egymás iránti kívánság fűt.[4] Martti Nissinen a homoszexuálist „azonos neműek közötti” vagy „azonos neműeket érintő” szexuális kapcsolatnak tartja. A „homoszexualitás” szót viszont szűkebb értelemben, a homoszexuális irányultságra használja, arra a személyre, aki erotikus igényeit azonos neművel kívánja kielégíteni.[5] A szóhasználatban Nissinent fogom követni.

Maga a „homoszexuális” szó rövid múltra tekint vissza, a 19. század második felének szülötte. A szót elsőként Kertbény Mária Károly használta egy 1868-ban kelt levelében,[6] majd Richard von Krafft-Ebing pszichiáter 1886-ban megjelent könyve, a *Psychopathia Sexualis* révén terjedt el.[7] Sem a görögnek, sem a hébernek nem volt kifejezése a „homoszexuális” szóra.[8] Ezért, ill. alább kifejtendő okokból a szó óhatatlanul anakronizmus.

Emellett érdemes Ackerman figyelmeztetését is megszívlelnünk, miszerint teológusok (és – teszem hozzá – a Bibliát olvasók) gyakran túl gyorsan és közvetlenül értelmezik és alkalmazzák a bibliai szövegekben található, azonos neműek közti szexuális kapcsolatról szóló történeteket és utasításokat a mai nyugati kultúra szemszögéből – ez hiba. A Bibliában olvasható minden erotikus és szexuális kapcsolat a Biblia világának értékrendje és szabályai szerint értékelendő.[9]

Tehát a bibliai szövegek megértéséhez az akkori korból, nem pedig saját társadalmunkból és kultúránkból kell kiindulni. A „homoszexuális/homoszexualitás” szó a modern kor szülötte, ezért az idézőjel, ha az ókorral összefüggésben fordul elő. Nissinen azt javasolja, hogy az ókori kultúrával kapcsolatban hasznosabb a „homoerotikus” szó használata. A „homoerotika” szó „kevésbé hordozza a szexualitás modern jelentésárnyalatait, és a férfiak és nők kölcsönös erotikus kapcsolódását nem feltétlenül a homoszexuális irányultság fogalmával, a szerepek és gyakorlatok szintjén is képes megragadni.”[10]

Mint minden írás, ez is sajátos történelmi-kulturális helyzetben született, melyben a homoszexualitás kérdése megoszt. A nem ritkán indulatoktól sem mentes vitában keresztény körökben a Bibliára mindkét tábor hivatkozik. A Bibliában valóban találhatunk néhány utalást azonos neműek közti szexuális kapcsolatra, olykor ennek értékelésére is. A vita során azonban gyakran elsikkad, hogy a „homoszexualitás” ókori gyakorlata és megítélése lényegesen eltért a maitól, valamint hogy az ókori „homoszexualitáshoz” kötődik néhány tévképzet. Ez az írás ezt a különbséget is igyekszik tisztázni, s a tévképzeteket eloszlatni. Nem fogok foglalkozni azzal a kérdéssel, hogy a homoszexualitás biológiailag meghatározott késztetés-e vagy sem. Végül pedig, ahogy a címben is jeleztem, minthogy a témát tárgyaló tengernyi irodalomnak csak töredékét volt módom feldolgozni, senki ne számítson a kérdés és a szakirodalom kimerítő tárgyalására.

2. Ókori Közel-Kelet

A „homoszexualitásról" szóló bibliai történeteket és álláspontokat lehetetlen megértenünk az ókori Közel-Kelet és a hellén-római világ felfogásának és gyakorlatának ismerete nélkül.

2.1. Egyiptom, Hatti és Mezopotámia

Bár kevés a fennmaradt forrás, és ezek sokszor nehezen értelmezhetők, a következők állapíthatók meg. A Kr. e. 15. századi egyiptomi Halottak könyve, melyben az elhunytak számot adnak földi tetteikről, kétszer is tartalmazza az állítást: „Nem létesítettem szexuális kapcsolatot fiúval."[11] E vallomás arról tanúskodik, hogy az egyiptomiak a férfiak közti szexuális kapcsolatot vagy bizonyos kapcsolatokat (pl. felnőtt férfi és fiú köztit) erkölcsileg aggályosnak tekintettek. A forrásokból nem világos, hogy a szóban forgó kapcsolat büntetendő volt-e.

A hettita törvények emlékeztetnek a Lev 18,22 és 20,13 irodalmi szövegösszefüggésére, és tiltják a vérfertőzést és az állatokkal való fajtalankodást, ám nem említenek azonos neműek közti más szexuális kapcsolatot.[12]

A legtöbb forrás Mezopotámiából származik, és ezen források értékelése nagy körültekintést igényel. Törvényeket, átokmondásokat és államközi szerződéseket tanulmányozva azt láthatjuk, hogy az asszírok különbséget tettek aktív és passzív szexuális szerep közt. Az előbbi a férfit, az utóbbi a nőt jellemezte. Amennyiben férfi játszotta a passzív szerepet, akkor nőként viselkedett, amelynek révén férfiassága kérdőjeleződött meg. A másikat meghágó férfinak így az egyik törvény szerint a büntetése a megerőszakolás és kiherélés volt.[13]

Az Istár-kultusz szolgáinak szerepét tanulmányozva megállapítható, hogy

> Istár szolgáinak meghatározó jellegzetessége az androgün jelleg női hangsúllyal és passzív szexuális szereppel, ami olyan szerepről vallott felfogásról tanúskodik, amely a középasszír törvényekben találhatókhoz hasonló. Az aktív és passzív felek közti különbségtétel a szexuális kapcsolatokban meghatározó szempontnak tűnik úgy a hetero-, mint a homoszexuális kapcsolatokban. Az ember szerepe kapcsolódott a neméhez, amit nem tekintettek megmásíthatatlannak és szigorúan binárisnak. A mezopotámiaiak készséggel manipulálták az emberi adottságokat, amennyiben valamely szerep ezt megkívánta akár büntetésként, akár az istennő által rendelt sorsként. A mezopotámiai szövegek fényében tehát talán helyénvalóbb női szerepekre vagy „harmadik nemre" vagy nemtelen szerepekre váltó férfi szerepekről beszélni, amelyekben a férfiság és nőiség közti különbség homályos vagy teljesen elmosódik. A homoerotika csak mellékesen tűnik fel ebben a szerepformálásban. Ugyanebbe a kontextusba tartozik a transzvesztita öltözködés és a herélés, melyeket ma a homoszexualitástól teljesen függetlenül értelmezünk. A mezopotámiai társadalomban mindez az így viselkedők emberi „másságának" jellegzetes megnyilvánulása volt, s a köztes nemi szerep megformálásának részét képezte.[14]

Mezopotámiát tanulmányozva végül érdemes egy pillantást vetnünk a Gilgames-eposzra, Gilgames és Enkidu vitatott kapcsolatára. Ezt Nissinen így foglalja össze:

> A *Gilgames-eposz* a legjobb esetben is két férfi közti homoerotikus jellegű szeretetként írható le, mely szoros barátságukat fejezi ki. Ám az eposz sem nem hangsúlyozza, sem nem eszményíti kapcsolatuk szexuális vonatkozását. Kezdetben Gilgames és Enkidu életében rengeteg szex van, ezt az életmódot azonban kezdetlegesnek és meggondolatlannak láthatjuk. Már maga Gilgames álma új, eleddig ismeretlen színt kölcsönöz szexuális képzelgéseinek: a gyengéd szeretetét. Ahogy a történet kibontakozik, a Gilgames és Enkidu közti kapcsolat elmélyül, és a szexuális szenvedély ezzel egyidejűleg lanyhulni látszik, úgyhogy akár a két férfi közti „spirituális" szeretetről is beszélhetünk. A Gilgames és Enkidu közti erotikus feszültség nem vész el, hanem lassanként átalakul, hogy végül a két férfi közti szexuális kapcsolatot a szeretet jellemezze, amely gyakorlatilag mentes szexualitástól. Az erotika elsősorban azért fontos, mert ez adja a kezdő lökést ahhoz az átalakuláshoz, mely először a vad szexualitástól a kölcsönös szeretethez vezet, végül pedig a testi szerelemtől el.[15]

Noha a források gyakran homályos volta óvatosságra kell, hogy intsen, biztosra vehetjük, hogy 1) az azonos neműek közti szexuális kapcsolat Mezopotámiában nem volt sem ismeretlen, sem jelentéktelen; ám 2) erkölcsi fenntartásokat a társadalom megfogalmazott. A magánéletben nem helyeselték a férfiak közti szexuális kapcsolatot, viszont elfogadott volt bizonyos esetekben, bizonyos személyekkel, különösen ha az illető nemi szerepe elütött a férfiétól.[16]

2.2. Ószövetség

A csekély ószövetségi forrás alapján lehetetlen megállapítani, a hétköznapi életben Izráelben milyen szemlélet és gyakorlat volt meghatározó az azonos neműek közti szexuális kapcsolatban.[17] Ám engem most ennél jobban érdekel, hogy az ószövetségi szövegek mit mondanak a kérdésről, hogyan értelmezhetjük őket. Lássuk hát a kérdéses szakaszokat.

2.2.1. Sodoma ítélete: Genezis 19

Kezdem a Genezis 19-cel, amit sokan *locus classicus*nak tekintenek.

Hagyományos értelmezés

Kálvin iskolapéldája a hagyományos értelmezésnek. Ilyen szavakkal írja le Sodoma bűnét: „a leggyalázatosabb bűn", „romlottságuk és bujaságuk nagysága", „milyen vak és féktelen a kívánságuk!" És noha megjegyzi, hogy több bűntől hajtva vetemednek e gyalázatos tettre, félreértések elkerülése végett utal a Róma 1-re.[18] Számos magyarázó hasonlóan olvassa a történetet, olykor a vendégszeretet megsértésével is számolva.[19] Röviden: a hagyományos értelmezés szerint Isten a sodomaiak homoszexualitását büntette. A „szodómia" *(peccatum Sodomiticum)* szavunk maga az értelmezés dióhéjban.[20]

Újabb értelmezés

Mivel az elbeszélés nem említ konkrét bűnt, felvetődik a kérdés: Biztos-e, hogy a homoszexualitás volt Isten ítéletének az oka? Az újabb értelmezés felé az első lépést Sherwin Bailey tette meg 1955-ös könyvében, melyben a hagyományos értelmezést bírálta, és az isteni ítélet okának a vendégszeretet elmulasztását tekintette. Bailey értelmezését többen követték. Az alábbiakban Scott Morschauser cikkét veszem alapul, aki szerint a történetet az ókori közel-keleti háttér ismeretében a következőképpen kell olvasnunk.[21]

Lót a kapuban nem véletlenszerűen ül, hanem polgári kötelességét teljesíti: figyeli, ki jön a városba. Az idegeneket megpillantva éjszakai szállást ajánl nekik házában, egyúttal pedig szemmel tarthatja őket. A sodomai „vének és ifjak" a „képviselő-testület" (az ókori Közel-Keleten egy-egy város vezetése vénekből és ifjakból állt), akik Lót vendégeit meg akarják „ismerni", nem jelentenek-e fenyegetést a városra nézve. Ez a 14. rész eseményei után érthető: Sodoma fenyegetve érzi magát, s nemcsak óvatos, hanem gyanakvó, bezárkózik. Lót elutasítja a város gyanakvását: az emberek háza védelmét élvezik, ő kezeskedik értük. Ha ez nem elég, lányait ajánlja fel „túszokként": őket tartsa a város fogva, amíg az idegenek másnap reggel nem távoznak.[22] Lót ajánlatának durva elutasítása a vendégszeretet íratlan törvénye és az igazságosság elhagyásának ékes jele: Sodoma kiérdemelte büntetését.

Néhány további szempont:

- Párhuzamok az özönvizet bevezető Gen 6,1–4-gyel: ismétlődő kifejezések, a föld/város teljes népességének eltörlése, egyetlen család menekül csak meg. Az özönvíz kiváltója szintén az erőszak (Gen 6,11.13).
- „Sodoma kiáltása" (18,20–21) elnyomás, erőszak miatti kiáltás (vö. Ex 2,23).[23]
- A Genezist a társadalmi igazságosság, a szociáletika jobban érdekli, mint a szexuáletika (pl. Gen 20; 34; 38).[24]

A történet tehát időszerű lehet, de nemcsak szexuáletikai vonatkozása, hanem a menekültválság miatt is.

Bibliai hivatkozások

Minthogy a Biblia mintegy félszázszor utal vissza Sodomára, a hivatkozásokat érdemes szemügyre venni. Kétféle hivatkozást tudok megkülönböztetni:

1. „Olyan lesz, mint Sodoma": teljes pusztulás a bűn természetétől függetlenül.
2. Sodoma sorsa bűne, a társadalmi elnyomás és erőszak miatt elrettentő.

Az olyan szakaszok, mint a JSir 4,6 vagy a Lk 10,12 látszólag az előbbibe tartoznak, de értelmezhetők a másodiknak megfelelően. Erőszakra utal egyértelműen az Ézs 1,9–10; 3,9; 13,19; Jer 23,14. Implicit az erőszak, társadalmi igazságtalanság a Jer 49,18 (ld. Abdiás); 50,40; Ám 4,11; Zof 2,9 szakaszaiban. Az Ez 16,46–47 mintha szexuális bűnre utalna: „A nénéd Samária, aki lányaival együtt tőled északra lakik. Húgod pedig a lányaival együtt tőled délre lakó Sodoma. Egy kis ideig nem úgy éltél, mint ők, és nem követtél el olyan utálatos dolgokat. De azután minden tettedben romlottabb lettél náluk."[25] De a folytatás (16,48–50) nem hagy kétséget: „Életemre mondom – így szól az én Uram, az ÚR –, hogy még húgod, Sodoma sem tette azt lányaival együtt, amit te tettél lányaiddal együtt. Az volt a bűne a húgodnak, Sodomának, hogy bár fenségben, kenyérbőségben és zavartalan békességben volt része neki és lányainak, de a nyomorultat és a szegényt mégsem támogatta. Felfuvalkodtak, utálatos dolgokat műveltek előttem, azért elvetettem őket, amikor ezt láttam." A prófétai hagyománynak megfelelően Ezékiel is a társadalmi igazság elmulasztása miatt marasztalja el Sodomát. Jézus hasonló okokból említi Sodomát és Gomorát (Mt 10,15; 11,23). A Bibliában csak a 2Pt 2,6 és a Júd 7 (utóbbi egyértelműbb)[26] értelmezi a Genezis 19 bűnét szexuálisan.[27]

Többek szerint a Genezis történetében egyértelmű a szexuális utalás, azaz a Lót vendégeinek megerőszakolására tett kísérlet. Miért nem hangsúlyozták ezek után a sodomai történetre való első bibliai utalások ezt? Maga a történet adja meg a választ: bár hangot kap a „homoszexuális" erőszak, nem ez a fő téma, hanem Sodoma felháborító gőgje, idegengyűlölete és a vendégszeretet sárba tiprása, amelyet jól ellensúlyoz Ábrahám és Lót vendégszeretete. A sodomai férfiak „nem szexuális gerjedelmeiket akarták kielégíteni, hanem felsőbbrendűségüket és hatalmukat akarták megmutatni a vendégek és végeredményben az idegen Lót felett, akit meg akartak leckéztetni arról, hol a helye egy idegennek Sodoma városában."[28] Ezzel is inkább idegengyűlöletüket emeli ki az elbeszélés.

2.2.2. Szentség törvénye (Lev 17–26): Leviticus 18,22 és 20,13

Az azonos neműek közötti szexuális kapcsolatot az Ószövetségben explicit módon csak a Lev 18,22 és 20,13 tárgyalja, melyet hagyományosan a Szentség törvénye (Lev 17–26) részének tekintünk. Az asszír szabályozáshoz feltűnően hasonlít az itt olvasható tilalom.

Lev 18,22: „Férfival ne hálj úgy, ahogyan asszonnyal hálnak. Utálatosság az."

Lev 20,13: „Ha valaki férfival hál úgy, ahogyan asszonnyal szoktak hálni, mivel utálatosságot követtek el mindketten, halállal lakoljanak, vérük rajtuk."

E két tiltás közt a különbség, hogy a Lev 18,22 csak az egyik felet szólítja meg, míg a Lev 20,13 mindkét félhez szól, és mindkettőt halálbüntetéssel fenyegeti. Kit szólít meg a Lev 18,22? Úttörő tanulmányában Saul Olyan amellett érvelt, hogy az aktív, behatoló felet szólítja meg, és így tiltja a férfiak közti mindennemű közösülést.[29] A héber kifejezések alapos vizsgálata után cikkében Jerome Walsh viszont arra jutott, hogy amíg a 18,22 egyértelműen a passzív félnek van címezve, a 18,22 és 20,13 mind az aktív, mind a passzív szexuális aktust tiltja. Ebben különbözik az izráeli törvénykezés és gyakorlat az ókori Közel-Kelet más gyakorlataitól.[30] Walsh értelmezését George Hollenback megerősítette.[31] A tiltás oka azonban hasonló az ókori közel-keleti szemlélethez: Walsh és Hollenback a férfiak társadalmi nemi szerepének megsértését látja a tiltás alapjának.

2.2.3. Teremtéstörténet: Genezis 1,27 és 2,18–25

A teremtéstörténet sehol nem tárgyalja a „homoszexualitás" kérdését. Mégis fontosnak tartom röviden érinteni a Gen 1,27-et, ami többek értelmezése szerint alapja Pál apostol Róma 1-ben olvasható érvelésének.

„Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket" (Gen 1,27). Az első teremtés-beszámoló (1,1–2,3) szerint Isten képmását a férfi és nő együtt hordozza: ők együtt Isten földi képviselői. A második (2,4–25) ezt megerősíti: miután az állatok nem bizonyulnak alkalmas társnak az ember számára, a nő megteremtésével Isten az emberhez illő társat alkot. A férfi szükségét a nő tölti be és viszont.[32]

A „homoszexualitás" ószövetségi elítélése számos értelmező szerint Izráel teremtésről vallott felfogásában gyökerezik. Első lapjától kezdve többször is megerősíti a Biblia, hogy Isten a férfit és nőt képmására és egymásnak

teremtette, és vágyaink a heteroszexuális házasságban találhatnak kielégülésre.[33]

A homoszexuális kapcsolatok és tettek az isteni tervet és célt akadályozzák, ill. megkérdőjelezik, hogy Isten a két nemmel tökéletes módon gondoskodott az emberi nem szükségeiről. A férfi és a nő együtt a teremtő Isten képmása, akik kölcsönösen kiegészítik és támogatják egymást.[34] A „homoszexualitást" érintő ó- és újszövetségi szakaszokban nincs explicit utalás a Genezisre, így ez a kapcsolat kérdéses lehet. Ugyanakkor az utalás lehet implicit, ahogy pl. a Róma 1-et többen is értelmezik (ld. alább).

2.2.4.Dávid és Jónátán: 1Sámuel 18–2Sámuel 1

Dávid és Jónátán barátságát számosan tanulmányozták. Az érdeklődés oka, hogy Góliát megölése után Jónátán barátságot köt Dáviddal, és barátságukat az elbeszélés olykor élénken és olyan színben ecseteli, mintha homoerotikus kapcsolat lenne. Emellett Dávid nem túl tartózkodó szavakkal gyászolja barátját annak halála után. A történet két legkérdésesebb verse így hangzik:

1Sm 18,1: „Úgy megszerette őt Jónátán, mint önmagát."

2Sm 1,26: „Elszorul a szívem, testvérem, Jónátán, oly kedves voltál nekem! Csodásabb volt a szereteted a nők szerelménél."

Dávid szavaira, továbbá a két férfi 1Sámuelben megörökített kapcsolatára előszeretettel hivatkoznak a homoerotikus értelmezést támogatók. Ugyanakkor nem kevesen vannak, akik az elbeszélő és Dávid bensőséges kapcsolatot sugalló szavai ellenére sem látnak többet két férfi szoros barátságánál. Akik nem látnak homoerotikát a két férfi kapcsolatában, általában leszögezik, hogy Jónátán Dávid iránti szeretete személyes érzelem, de egyszersmind politikai elköteleződés is volt.[35]

Az elbeszélésben Saul egy ízben éles kirohanást intéz fia ellen (1Sám 20,24–34). Érdemes ezt az epizódot szemügyre venni.[36] Nissinen szerint lehet Dávid és Jónátán kapcsolatát homoerotikusnak tekinteni, amit Saulnak a vacsoraasztalnál fiához intézett szavai megerősítenek. Saul szavait egész pontosan így fordíthatjuk: „Tudom, hogy Isai fiát választottad, amely szégyen rád és anyád meztelenségére!" Jónátán „választása" tartós döntésre és kapcsolatra utal. Jónátán anyja szemérmének meggyalázása nyilván negatív, amivel Saul arra utalhat, hogy fia és Dávid kapcsolatában valami illetlent látott.

Ezután Nissinen mérlegeli a nem homoerotikus értelmezést is.

> Saul reakcióját keleties dühkitörésnek is vehetjük, mellyel általában együtt járt a trágár beszéd, akár az illető anyjának gyalázása is. Dávid és Jónátán egymás iránti szeretetét két fiatal katona bensőséges, mindenféle szexuális kapcsolat nélküli barátságaként is értelmezhetjük.

Majd hozzáteszi:

> Ami meglepő ebben a kapcsolatban, az a két férfi egyenlősége. Az aktív és passzív fél közti, máshol oly hangsúlyos különbségnek itt nyoma sincs. Talán épp ez az oka, hogy Dávid édesebbnek találta Jónátán szeretetét, mint az asszonyokét. Semmi sem utal rá, hogy Dávid és Jónátán között olyan szexuális kapcsolat lett volna, mint ahogy „egy férfi asszonnyal hál."

Nissinen következtetése, hogy a bibliai szöveg nem utal világosan homoerotikus kapcsolatra, ezt az olvasó képzelőerejére bízza. Ám nem ezzel zárja, hanem hogy a történetet szerkesztési kontextusának, valamint a Szentség törvényének, azon belül is az idevágó parancsok (Lev 18,22; 20,13) szabályozásának fényében kell olvasnunk. Ahogy fentebb láttuk, ezek tiltják a férfiak közti szexuális kapcsolatot. Ugyanakkor az elbeszélő hangsúlyozza a Dávid és Jónátán közti kapcsolat erősségét: újból és újból találkoznak, megerősítik egymás iránti szeretetüket, és barátságukat megpecsételik. Mindezt aligha tekintette a kor illetlennek,

> ami felveti a kérdést, a mai olvasó nem hajlamosabb-e az ókori olvasónál homoerotikus utalást találni a történetben. A Deuteronomista történet szerkesztői a Leviticus 18,22-ben és 20,13-ban a homoerotikus kapcsolattal szemben megfogalmazott negatív hozzáállás dacára semmi kivetnivalót nem találtak a két férfi kapcsolatáról szóló történetben. Kölcsönös szeretetüket a szerkesztők kétségtelenül hűségesnek és szenvedélyesnek ítélték, ám nyilvánvalóan tiltott gyakorlatokra való helytelen utalások nélkül. Nem tudjuk, izráeli férfiak milyen mértékben fejezhették ki kölcsönös ragaszkodásukat. Akárhogy is volt, úgy tűnik, az érzelmi, sőt testi kapcsolat nem aggasztotta Dávid és Jónátán történetének szerkesztőit, sem nem tiltotta az ilyen kapcsolatot a Leviticus 18,22 és 20,13.

Végül Nissinen megerősíti korábbi álláspontját: Dávid és Jónátán barátságát a mai olvasók valószínűleg könnyebben látják erotikusnak, mint az ókoriak. Ám az tekinthető a bensőséges érzéseket kifejező, ókori közel-keleti férfiak közötti barátság példájának, mint amilyen az Iliászban Akhillész és Patroklosz, vagy a Gilgames-eposzban Gilgames és Enkidu barátsága. Ezekben a kapcsolatokban az erotika kidolgozatlan, az érzelmi viszony a hangsúlyos, és a barátok közül egyik sem játszik kizárólagos aktív vagy passzív szexuális szerepet. Walsh és Hollenback tanulmányai (ld. fentebb) tisztázták a Leviticus két szakaszának értelmét. Ennek fényében Dávid és Jónátán homoerotikus kapcsolatát a Tóra elítéli.

Mindehhez egyetlen rövid megjegyzés kívánkozik. Mivel a történet nem értékel közvetlenül, nem tudhatjuk, mi az író/elbeszélő véleménye Dávid és Jónátán barátságáról és esetleges szexuális kapcsolatáról. Éppúgy helyeselheti, mint helytelenítheti. Azaz explicit értékelés híján Dávid és Jónátán barátságából nem vonhatunk le messzemenő teológiai-etikai következtetéseket.[37]

Dávid és Jónátán barátságának talán legalaposabb elemzését Susan Ackerman nyújtotta, ezért is érdemes megismerni a homoerotikus értelmezés remek példájaként. Ackerman a nemi szerepek tekintetében másként ítéli meg a két férfi kapcsolatát, mint Nissinen. Viszont már a bevezetőben megjegyzi, hogy „a kivételesen ambivalens ábrázolás miatt, amely erotikus és talán szexuális nyelvet és képvilágot használ", a történetet meggyőzően lehet mindkét módon értelmezni, azaz, hogy a hősök között homoerotikus kapcsolat vagy pusztán erős férfibarátság volt. A történet ábrázolása annyira ambivalens, hogy Ackerman szerint a kétféle értelmezés jó időre versengeni fog egymással.[38]

Ezek után Ackerman meggyőzően érvel amellett, hogy Dávid és Jónátán barátsága homoerotikus volt, melyben Jónátán nőiesített vonásai kapnak hangsúlyt.[39] De mi a célja az elbeszélőnek a nőies Jónátánnak, ill. Dávid és Jónátán homoerotikus kapcsolatának az ábrázolásával, teszi fel a kérdést Ackerman. A kérdés annál égetőbb, merthogy a két férfi homoerotikus kapcsolata nem összeegyeztethető a mózesi törvény (Lev 18,22 és 20,13) rendelkezéseivel.

Ackerman az így adódó ellentmondást „csavaros” válaszszal igyekszik feloldani. A deuteronomista elbeszélőt végső soron nem individuáletikai kérdések, azaz a két hős szexuális élete érdekli, hanem a politika, konkrétan pedig a dávidi dinasztia. Jónátán homoerotikus nőiesítése a Dávid-ház trónigényét erősíti: a nőies Jónátán nem alkalmas uralkodásra, amit ő maga is beismer azzal, hogy Dávid javára lemond a trónról.[40]

A kérdés Ackerman értelmezése kapcsán csupán az, hogy Dávid és Jónátán homoerotikus kapcsolatának ábrázolásával nem lőtte-e lábon magát az elbeszélő. Ahogy Ackerman is megjegyzi, az Ószövetség egyetemesen elítéli az azonos neműek közti szexuális kapcsolatot. Milyen támogatásra számíthatott a nőiesített Jónátán ábrázolásával a homoerotikus kapcsolatukban férfiasnak ábrázolt Dávid, akitől trónra lépése után elvárás volt a mózesi törvények szerinti életmód (ld. Dt 17,19), miután a mózesi törvény által büntetendő homoerotikus kapcsolatban állt Jónátánnal? Nem veszítette-e el a Dávid-ház ezzel a kifinomult és ambivalens ábrázolással egy csapásra azt a támogatást, amit megszerzett?

Említettem, hogy Ackerman elemzését meggyőzőnek találom: az elbeszélés szerintem is burkoltan homoerotikusnak ábrázolja Dávid és Jónátán kapcsolatát. Végkövetkeztetésével azonban az imént megfogalmazott írásmagyarázati-teológiai aggályok miatt nem értek egyet. Az elbeszélő Dávid-ábrázolásából még nem következik, hogy helyesli is Izráel eszményi királyának homoerotikus kapcsolatát. Dávid ambivalens ábrázolása külön tanulmányt igényelne: az elbeszélő egy-egy megjegyzést, értékelést, történetet másként érthet, mint ahogy tálalásában az olvasó első olvasásra érti. Az elbeszélőnek lehet egyenesen az a célja, hogy a felületes olvasó (pl. az elbeszélést megrendelő királyi udvar) másként értse, mint az apró részletekre is figyelő és a szöveget elmélyülten tanulmányozó.[41]

2.3. Értékelés

Az ókori Közel-Keletet (Izráelt is beleértve) döntően a társadalmi nemi szerepek és az ezzel kapcsolatos szexuális gyakorlatok érdekelték, nem pedig a szexuális irányultság. A mezopotámiai források akkor beszélnek azonos neműek közti szexről, ha a férfi valamilyen módon női szerepet játszott. Továbbá, a Közel-Kelet törvényei férfiak szexuális életét szabályozták. Ennek valószínű oka, hogy a nő nem veszíthette el férfi tisztességét, és nők nem játszhattak aktív szerepet a szexuális aktusban. Emellett az azonos neműek közti női szexualitás nem fenyegette a férfi uralmat. Ezért a női homoerotika távolról sem tűnt olyan fenyegetőnek a társadalom számára, mint a férfi. Két férfi szexuális kapcsolata ennélfogva óhatatlanul a férfi (aktív) és női (passzív) szerepeket tükrözte. A női szerepet játszó férfi így elveszítette férfi tisztességét, a nemi határok megszűntek, és a nemi szerepek keveredtek. Az Ószövetségben ezért számított ez „utálatosság”-nak.[42] De ez nem az Ószövetség egyedi sajátossága, hiszen az ókori közel-keleti források alapvetően az Ószövetségben található hasonló szexuáletikáról, tabukról és nemi szerepekről tanúskodnak. Vannak természetesen bizonyos kitételek, amelyek azonban mind az identitásért folytatott harcot szolgálják.[43]

De vajon mit találunk az Újszövetséget tanulmányozva?

3. Az újszövetségi kor

Az Újszövetség a hellén-római korban született. Ezért fontos látnunk, a kor hogyan viszonyult a „homoszexualitás” jelenségéhez.

3.1. A hellén és római társadalom

A hellén társadalomban a férfiak közti szexuális kapcsolat nem pusztán ismert, megtűrt volt, hanem általánosságban kívánatos is. Mivel a nőket lenézték, a velük való bensőséges kapcsolatot lehetetlennek tekintették. A meghittségre a görög férfi a szoros barátságban (pl. az Iliászban Akhillész és Patroklosz közt) vagy az intézményesített, kétoldalú kapcsolaton nyugvó pederasztiában számíthatott. A férfiak közötti meghitt barátság velejárója lehetett szexuális kapcsolat is.[44]

A görögöknél a pederasztia a férfi nemi szerep fejlesztését szolgáló elfogadott társadalmi intézmény volt, melyben egy felnőtt férfi (*erasztész*) egy kamaszt (*eromenosz*) vezetett be az élet rejtelmeibe, és tanítgatott ki a társadalmi élet minden csínjára-bínjára. Ehhez természetes módon tartozott a szexuális kapcsolat is. Ám elvárás volt, hogy a kapcsolat tisztességes, a felek szerepe szabályozott, és ne üzleti legyen. Ugyanakkor a passzív szerepet játszó férfit és fiút a hellén társadalom is megbélyegezte. Ennek oka hasonló, mint a Közel-Keleten: a nemi szerepek határainak áthágása. A férfi és női szerepek felcserélése tilos volt, a fiú vagy a másik férfi nem játszhatta a női szerepet.[45] Aki így tett, azt megvetés övezte.

A görögök számára a szexuális kapcsolatban nem a másik fél neme volt a döntő szempont, hanem a kapcsolati szerepek. Emellett pedig olyan erények, mint az önuralom (*enkrateia*) és mértékletesség (*szophroszüné*), azaz a megfelelő módon szerzett gyönyör (*khrészisz aphrodiszion*), amelyet a társadalmilag szabályozott nemi szerepek korlátoztak.[46]

Hasonló állapítható meg a római társadalomról. Itt is ismert volt a férfiak közti szexuális kapcsolat, habár talán nem olyan mértékben, mint a hellén társadalomban. A pederasztia szintén elfogadott volt, de nem annyira elterjedt és korántsem intézményesített formában. A homoerotikus kapcsolat inkább a hadseregben, ill. gazda és rabszolgája (ez a görögöknél nem volt elfogadott) vagy egy prostituált között volt gyakorlott. A passzív fél számíthatott társadalmi megvetésre, de rabszolgáknak és prostituáltaknak nem sok veszítenivalójuk volt.[47] Tehát amíg a görög társadalomban szexuális kapcsolatra azonos társadalmi osztályhoz tartozók közt kerülhetett sor, Rómában az aktív és passzív szerepet különböző társadalmi osztályhoz tartozók játszhatták.[48]

3.2. Újszövetség

3.2.1. 1Korinthus 6,9 és 1Timóteus 1,10

1Kor 6,9-10: „Vagy nem tudjátok, hogy igazságtalanok nem örökölhetik Isten országát? Ne tévelyegjetek: sem paráznák, sem bálványimádók, sem házasságtörők, sem bujálkodók (*malakosz*), sem fajtalanok (*arszenokoitész*), sem tolvajok, sem nyerészkedők, sem részegesek, sem rágalmazók, sem harácsolók nem fogják örökölni Isten országát.”

1Tim 1,9-10: „És tudjuk azt is, hogy a törvény nem az igaz ellen van, hanem a törvényszegők és az engedetlenek, a hitetlenek és a bűnösök, a szentségtelenek és a

szentségtörők, az apa- és anyagyilkosok, az embergyilkosok, a paráznák, a fajtalanok (*arszenokoitész*), az emberrablók, a hazugok, a hamisan esküvők ellen, és mindaz ellen, ami ellenkezik az egészséges tanítással."

Pál kategorikus véleménye: „fajtalanok/pederaszták" (*arszenokoitész*) és „bujálkodók/puhányok/kéjencek" (*malakosz*; „puha")[49] nem örökölhetik Isten országát, ill. ellenük van Isten törvénye. A *malakosz* szó a csibésznyelvben a szexuális kapcsolat passzív felét (*eromenosz*), gyakran a kiskorú fiút jelölte. Az *arszenokoitész* kifejezés Pálnál bukkan fel először, feltehetőleg az *erasztész*-t jelöli, és a Lev 18,22-ben és 20,13-ban található „férfival hál" héber kifejezés fordításából teremtett új kifejezés. A héber kifejezéssel rabbinikus szövegek a „homoszexuális" kapcsolatokra utalnak.[50]

Pál a „homoszexualitás" három formáját ismerhette: a kultikus prostitúciót, a kéjrabszolgaságot és a pederasztiát. A teremtési renddel ezek azért ütköznek, mert nem tartós, házassági kapcsolat részei, és az alkalmi szexuális kapcsolatban az egyik fél alárendelt, „női" szerepet játszik.[51] Mind a korinthusi, mind a timóteusi szövegösszefüggésben emberek kihasználásának, elnyomásának példáiként említi a lista ezeket a bűnöket.[52]

3.2.2. Róma 1,26-27

Utoljára hagytam az Újszövetségből a Római levél 1. részét, amely a legegyértelműbb bibliai állásfoglalásnak tűnik. Ám ennek a szakasznak is többféle értelmezése van. Ahogy látni fogjuk, Martti Nissinen, ill. Tom Wright és Richard Hays igen eltérően értékeli Pál gondolatait.

A levél elején Pál azzal érvel, hogy az emberek „Isten igazságát hazugsággal cserélték fel, és a teremtményt imádták és szolgálták a Teremtő helyett, aki áldott mindörökké. Ámen. Ezért kiszolgáltatta őket Isten gyalázatos szenvedélyeiknek: mert asszonyaik felcserélték a természetes érintkezést a természetellenessel, ugyanúgy a férfiak is elhagyták a női nemmel való természetes érintkezést, és egymás iránt ébredt vágy bennük: férfiak férfiakkal fajtalankodnak, de el is veszik tévelygésük méltó büntetését önmagukban" (Róm 1,25-27).

Itt Pál a zsidóság általános felfogásának ad hangot: a bálványimádás Isten teremtői tervétől való elhajlás, ami a „homoszexualitásban" jut látványos kifejeződésre. Pál nem figyelmezteti olvasóit, hogy az ilyen „homoszexualitás" Isten haragját fogja kiváltani, hanem azt a prófétai hagyomány örökéseként Isten haragja és ítélete jelének látja.[53] Ez az egyetlen bibliai szakasz, amely leszbikus kapcsolatra utal. Pál ezt természetellenesnek nevezi, azaz a Teremtő szándékával ellentétesnek tekinti.[54] „Feltételezhetjük, hogy Pál a Leviticusra gondol; jóllehet nem idézi a férfiak közti szexuális kapcsolatra vonatkozó tiltásokat, elegendő átfedés van a Róm 1:26-32 és a Leviticus 18 és 20 között, hogy ezt valószínűnek tekintsük".[55]

> A Teremtőt teremtményre cserélni a megszabott rend felbomlásához vezet, ami többek között rendellenes szexuális viselkedésben nyilvánul meg. Pál valójában pontosan azért választhatta az azonos neműek közti szexuális kapcsolatot a szemérmetlen élet szemléltetésére, mert retorikájának megfelelően ezek szemléltetik legjobban Istennek a bálványokra cserélését – még világosabban, mint a később említett bűnök, a kapzsiság, irigység, gőg, szeretetlenség és irgalmatlanság stb. (Róm 1:29-31). A természetes rend az isteni rend, és a Teremtőnek teremtményre való cseréjével a rendet rendetlenségre változtatták, például a „természetes érintkezést" *(phüsziké khrészisz)* „természetellenessel" *(para phüszin)* cserélve fel.[56]

Érdekes módon Pál előbb említi, hogy „asszonyaik felcserélték a természetes érintkezést a természetellenessel" (1,26), és csak utána ugyanezt a férfiakról (1,27). Hogy egy nő elhagyja a hagyományos nemi szerepét, mi több, aktív félként férfi szerepet játsszék, Pál számára gyalázatos. Talán azért említi elsőként a nőket, hogy a férfiak hasonló tevékenysége még természetellenesebbnek tűnjön.

Ugyanakkor a szövegösszefüggést és Pál érvelését vizsgálva fontos látni, hogy a „homoszexualitás" nem fő témája Pálnak. Ezt példaként használja arra, hogy a világ milyen mértékben szorul az isteni kegyelemre. Ettől nem független másik célja: kelepcét állítani minden olvasójának, aki erkölcsi felsőbbrendűséggel és vallási vakbuzgósággal olvassa sorait.[57] A bűn nemcsak az egyént, hanem a közösséget is rombolja.[58] Az apostol

> olyan emberekről beszél, akik természetes szexuális irányultságukat szándékosan a feje tetejére állítják, és azzal ellentétes szerepet tesznek magukévá. Ha ezt a ma nyelvére akarjuk lefordítani, Pál heteroszexuális emberekről beszél, akik tudatosan és önként homoszexuálisak lesznek. Ebben az esetben a kritika nem homoszexuálisok ellen irányul, hanem homoerotikát gyakorló heteroszexuálisok ellen. Ám a szexuális irányultság kategóriái itt nem játszanak szerepet.[59]

Ezt úgy is lehetne értelmezni, hogy Pál csak azokat a heteroszexuálisokat ítéli el, akik az ellenkező nem helyett azonos neműekkel létesítenek szexuális kapcsolatot, tehát Pál ítélete nem áll a természetes módon homoszexuális irányultságúakra. Ám a szexuális irányultság az ókorban ismeretlen volt, ahogy mind Nissinen fentebb, mind Hays[60] megjegyzi.

Pál nem a Genezis teremtés-elbeszéléséből merít, hanem a korabeli zsidó teológiai gondolkodásból, folytatja Nissinen. A nemi szerepek felrúgását „tisztátalanság"-nak nevezi (*akatharszia*; 1,24), tehát hasonló kategóriába sorolja, mint a tisztátalan ételeket. Bár az utóbbiak kérdésében tudott szakítani a zsidó hagyománnyal, a szexualitás kérdésében erre nem képes.[61]

Nissinen tehát Pálnak a Róma 1-ben megfogalmazott nézetét kulturálisan meghatározottnak, így viszonylagosnak találja. Szerinte továbbá érvelésében Pál nem a Genezis 1 teremtés-teológiájából merít. Tom Wright épp az ellenkezőjéről van meggyőződve. Szerinte az egész fejezet háttere a Genezis 1–3, amit Pál annak szemléltetésére használ, hogy az egész emberi nem erőszakot követett el a teremtett rend ellen. Isten az embert képére és hasonlóságára teremtette, hogy egymást férfiként és nőként kiegészítve ünnepeljék Isten szép teremtésének életadó jóságát, és hogy összetartozó különbözőségükben sáfárokként Isten rendjét valósítsák meg a világban. Pál nem azért említi listája élén a „homoszexuális" kapcsolatot, mert zsidó értékrendje ezt különösen is undorítónak találta, sem hogy a pederasztiát és kultikus prostitúciót elítélje. Nem is elsősorban azért, hogy Nero romlott szexuális szokásait pellengérre állítsa. Pál az egész emberi nemről beszél. Vádja nem az, hogy a pogányok különösen is romlottak. A Teremtő a képmására, férfivá és nővé teremtette az embert. Hogy a teremtői szándék a „homoszexuális" kapcsolatokban ennyire eltorzult, szemlélteti, hogy az emberi nem egésze bűnös a személyiségromboló bálványimádásban. A „homoszexuali-

tás" világos jele annak, hogy a világ kifordult sarkából. Ha az ember a bálványimádást választja, embersége lassanként eltűnik. Ha a teremtő Istent imádjuk, akinek a képmására teremtettünk, ezt a képmást tükrözzük vissza, amitől teljesebb és igazabb emberi életet élhetünk. Ha nem az élő Istent imádjuk, hanem valamely teremtményt, mely maga is pusztulásra van ítélve, sorvadásra kárhoztatjuk képmásjellegünket, ami pedig emberi voltunk meghatározó része.[62] Pál a nemi identitás és szexuális irányultság megromlásáért nem Ádámot teszi felelőssé, hanem az embereket, akik elutasítják Istent és Isten természetét.[63]

Nissinen gyakorlatilag kizárólagos jelentőséget tulajdonít Pál történelmi-kulturális kontextusának, így figyelmen kívül hagyja az irodalmi kontextust. Wright igyekszik az egyensúlyt helyrebillenteni. Szerinte Pál a Róma 1-ben egyértelműen természetellenesnek és Isten ítéletére méltónak ítéli az azonos neműek közötti szexuális kapcsolatot, mint ami a Teremtő szép rendjét rontja meg.

4. Összegzés

Az ókori háttér vizsgálatából az lehet a benyomásunk, hogy pl. Szókratész Athénjában egy mai homoszexuális remekül érezhetné magát, hiszen nem kellene titkolnia nemi irányultságát a társadalom elítélésétől félve. Ám ez korántsem biztos. Az ókori szabadabb-szabadosabb nemiség ui. nem az egyén szabadságjogainak megnyilvánulása volt, hanem a hierarchikus társadalomé, mely a férfi szempontjából szabta meg a társadalmi és kulturális szabályokat, a szexuális kapcsolatokat is beleértve. A nyugati kultúrában a homoszexuális kapcsolatokat egyenlőségen alapulónak tekintjük. Ahogy láthattuk, ez a szemlélet hiányzott az ókori társadalmakból, helyette viszont voltak más, számunkra ismeretlen kategóriák.[64]

A vizsgált ókori kultúrákban mindenhol az aktív és passzív szexuális szerep közti különbségtétel volt a meghatározó a szexualitás kérdésében. Minden bizonnyal Izráelben is ez volt a helyzet. A vallástörténeti háttér és a vonatkozó bibliai szakaszok ebbe az irányba mutatnak. E felfogás alapja pedig a társadalmilag meghatározott szexuális hierarchia volt. E hierarchia kérdése: Ki van felül? A válasz erre mindenhol ugyanaz: A férfi, az alany. Nők csak passzív szerepet játszhattak, tárgyként. Ugyanez a nemi szerep-meghatározás volt érvényes az azonos neműek közti szexuális kapcsolatra. Ez nem kölcsönösségen és egyenlőségen alapult. A nemi szerepek semmibevételét Mezopotámiától Görögországon és Rómán át Izráelig mindenhol szigorúan elítélték, akár férfi, akár nő lépte át a határokat. Csak a társadalmilag elfogadott néhány intézményesített esetben, mint pl. a görög pederasztiában volt megengedett, olykor támogatott a nemi szerepek határainak átlépése, de ott is csak meghatározott feltételekkel. A társadalmi hierarchia volt tehát az etika alapja, nem pedig a mai nyugati társadalomban meghatározó személyiségjogok, vagy a kölcsönös tisztelet és hűség. Ez arra is magyarázatul szolgál, miért volt egy férfi nőiessége vagy elpuhultsága kimondottan erkölcsi kérdés.[65]

> A fenti vizsgálat remélhetőleg azt is világossá tette, hogy a homoszexualitásról a Bibliában és más ókori forrásokban található kép alapvetően abban tér el a moderntől, hogy az ókori források nem tesznek különbséget nemi szerepek (férfi/nő), szexuális irányultság (homoszexuális/biszexuális/heteroszexuális) és szexuális gyakorlat között. Ezek a források az azonos nemű emberek közti erotikus-szexuális kapcsolatot nem az egyén identitási kérdésének tekintik, hanem a társadalmi szerephez és életmódhoz kötődő kérdésnek.[66]

„Az azonos neműek erotikáját érintő bibliai tanúság gyér, elszórt és ambivalens. Ami a szövegek közös jellemzője, az az azonos nemű emberek közti szexuális kapcsolat elutasítása", mondja Nissinen. Majd felteszi a kérdést, hogy menynyire elegendő az eddigi vizsgálódás, hogy egyértelmű biblikus álláspontot alakítsunk ki a „homoszexualitás" fogalmáról. Amire így válaszol: „Igaz, hogy a Biblia semmi helyeslőt nem mond az azonos neműek szexuális kapcsolatáról. Ám az is igaz, hogy a modern kor értelmező közössége az, ami a szövegeket a 'homoszexualitás' elleni bibliai érvként egy csokorba gyűjti."[67]

A kor és a Biblia nehezen értelmezhető gyakorlata, kifejezései és álláspontja ellenére mégis úgy gondolom, kaphatunk segítséget a Bibliától. De mielőtt erre térnék, lássuk először, mi az, ami biztosnak tekinthető. Amit viszonylagos biztonsággal a fenti vizsgálódás során megállapíthattunk:

- az ókorban nem volt önmagában kérdés a „homoszexualitás",
- ehelyett viszont léteztek az azonos neműek közti különféle szexuális kapcsolatok.

Pusztán az Ószövetség vagy a Biblia vonatkozó szakaszait olvasva valóban rejtély a „homoszexualitást" elutasító, sőt elítélő álláspont. Ám az ókori Közel-Kelet és a hellén-római kultúra szemléletét és gyakorlatát vizsgálva már világosabb képet kapunk. A vizsgált kultúrákban a szexualitás megítélésében a fő szempont az volt, hogy a férfiak megőrizzék férfi voltukat, a társadalmi szerepükhöz szükséges nemi identitásukat. A bibliai kép sem különbözik ettől gyökeresen. Egyedül a bálványimádás merül fel új szempontként.

> Elég valószínűnek látszik, hogy egyetlen bibliai szerző sem helyeselte az általa ismert homoerotika egyetlen formáját sem. Ha ezt a szemléletet helyesen akarjuk érteni, elemeznünk kell, hogyan értették az azonos neműek közti kapcsolatot. A bibliai szövegek érdeklődésének döntő kérdése egyértelműen a testi szexuális kapcsolat, melynek hátttereként a bálványimádást vagy erkölcsi romlottságot látják, és amely indítékának a zabolátlan kívánságot (Róma 1) vagy az idegengyűlöletet (Genezis 19; Bírák 19) tekintik. A szeretet és nemes érzelmek nem játszanak szerepet; a felelős, szeretetre épülő homoszexuális társkapcsolat teljesen elképzelhetetlennek tűnik.[68]

Az ókori kultúrákkal szemben a nyugati kultúrában a homoszexualitás a társadalmi-egyéni szabadságjogok és a szexuális gyakorlat, ill. nemi irányultság kérdéseként merül fel. A nyugati kultúra képlékenynek és jórészt emberi jogi kategóriának tartja a szexuális irányultságot. Ezzel szemben Pálnak csak rossz véleménye van az azonos neműek szexuális kapcsolatáról. „Ezt a tényt nem lehet kimagyarázni", állapítja meg Nissinen. Ugyanakkor, ahogy láthattuk, szerinte Pál érvelése hellenista zsidó erkölcsiségen nyugszik, amely saját hagyományából táplálkozik, s így korhoz kötött, viszonylagos.[69]

Nissinen nagy szolgálatot tesz azzal, ahogy a kulturális hátteret megfesti a Római levél (és a többi bibliai szakasz) mögé. Ahogy helyesen rámutat, a döntő kérdés a tekintély

kérdése. Pált nem érthetjük meg, ha zsidó gyökereivel nem számolunk. Ám kérdés, csak akkor fogadhatjuk-e el Pált a zsidó hatásokkal együtt (vagy bármivel, ami nézete alapjául szolgált), ha egyezik a mi teológiai, kulturális és politikai értékrendünkkel. Amennyiben ez utóbbi változik – ami időről-időre szükségszerűen bekövetkezik –, írásértelmezésünkön és/vagy teológiánkon és etikánkon is módosítanunk kell-e? Más szóval, nem relativizálja-e Nissinen Pál és a Biblia álláspontját olyan mértékben, hogy megfoszt a mércétől, és kapaszkodó nélkül maradunk olyan etikai kérdésekben, mint amilyen a homoszexualitás?

Itt nincs lehetőségem e bonyolult hermeneutikai és teológiai kérdés részletes megtárgyalására, és nem akarom leegyszerűsíteni azt, de más irányba is elindulhatunk. Figyelembe véve Pál gondolkodását és zsidó gyökereit, a tekintély és mérce kérdését valamelyest függetleníthetjük a háttértől, és magát a kanonikus bibliai szöveget tarthatjuk a tekintély forrásának. A reformátorok a *sola scriptura* elvéhez ragaszkodva ezt tették, és minden más tekintélyt elutasítottak. A Bibliát tartva végső tekintélynek mi is elutasíthatunk minden liberális, konzervatív és bármilyen egyéb tekintélyt. Így a Biblia maradhat a mérce vitatott kérdésünkben is.

A vonatkozó bibliai szakaszok elemzésében szemem előtt végig az lebegett, a szakaszok történelmi és irodalmi kontextusukban mit állítanak és mit nem a „homoszexualitás" kérdéskörében. Remélem, ezt sikerült kifejtenem.

5. Következtetések a gyülekezeti, társadalmi és egyéni életre nézve

Befejezésül szeretném e tanulmány gyülekezeti és etikai vonatkozásait felvázolni. Ahogy az ókorban, a homoszexualitás kérdése ma is súlyos következményekkel jár egyéni és közösségi-társadalmi életünkre nézve. Ezért is tárgya heves vitáknak, és ezért érdemes néhány kérdésre külön is kitérni. Elsőként hadd foglaljam össze, mit nem tanít a Biblia, ill. mire nem vagyunk felhatalmazva, mielőtt a teremtési rend és az új teremtés képviseletéről szólnék röviden. Ezután fogok rátérni a társadalmat érintő néhány kérdésre, ám ezekre is jobbára ekkléziológiai szempontból.

Sok keresztény számára a Biblia elítélő magatartásának oka egyáltalán nem rejtély, sőt a napnál világosabb, melynek a keresztény ethoszban gyakran két következménye, olykor talán oka van: 1) a szexuális kérdésekhez való prűd hozzáállás; 2) a szexuális bűnök súlyosabb megítélés alá esnek, mint pl. gazdasági, társadalmi vagy politikai bűnök. Ennek vonatkozásában is láthattuk, hogy

- konkrétan a „homoszexualitásnak" kevesebb bibliai szakasz szentel figyelmet, és még kevesebb ítéli el, mint sokan gondolnák. Azonban a Lev 18,22; 20,13 és a Róm 1,26-27 világosan Isten szándékától idegennek tekinti a „homoszexualitást";
- szemben olyan kérdésekkel, mint a rabszolgaság vagy női egyenlőség, a „homoszexualitás" kérdésében a Biblia egyértelműen elítélő álláspontot képvisel;[70]
- a homoszexualitás ennek ellenére nem súlyosabb bűn, mint pl. a sikkasztás, házasságtörés vagy hatalommal való visszaélés. Hays megjegyzi, hogy a Bibliában legfeljebb fél tucatnyi utalás van a „homoszexualitásra", így ez a kérdés jóval kevésbé áll a Biblia érdeklődésének homlokterében, mint pl. a gazdasági igazságtalanságok.[71] Az egyháznak ennek megfelelően kell Isten akaratát képviselnie, és elítélnie mind ezt, mind azt. Brueggemann ezért mondja az Ef 4,17-22 és Kol 3,5-8 apostoli buzdításairól, hogy jóllehet ezek a szakaszok „valóban tartalmaznak nemi eltévelyedésre és tisztátalanságra tett utalásokat, világos, hogy az ilyen szexuális vétkek túlhangsúlyozása alapvetően akadályozza az egyház szolgálatát";[72]
- a fenti megfontolások nem adhatnak okot a homoszexuálisok megbélyegzésére és hátrányos megkülönböztetésére. Sőt, a Róma 1 és az egész Újszövetség fényében Krisztus gyülekezete nemcsak hogy nem ítélheti el a homoszexuálisokat, hanem a keresztet követve áldozatos szeretettel kell feléjük fordulnia.[73]

A Leviticus két szakasza nem köti tiltását a Genezis teremtés-beszámolójához. Ezt csak Pál teszi meg véleményem szerint, ő is implicit módon. Amennyiben Pál a Római levélben valóban a Genezisre építi érvét, teremtésteológiája sajátos hangsúlyt kap gondolatmenetében. Ennek fényében az ókori Közel-Kelet és a hellén-római szemlélet, ill. a Biblia/Újszövetség nézete közti legdöntőbb különbség, hogy amíg az előbbiek a társadalmi rendet igyekeztek fenntartani a „homoszexualitás" szabályozásával, addig az utóbbi a társadalmi rend mellett Isten jó (és új) teremtési rendjét. Isten egyházaként ez kihívást intéz felénk: 1) hogyan képviseljük ezt a kritikai szemléletet egyházunkban és társadalmunkban; 2) mit tehetünk a teremtési rend megőrzéséért; és 3) hogyan tekintsünk a homoszexualitásra és az első teremtésre az új teremtés fényében?

Láthattuk, hogy az ókori hellén társadalomban elképzelhetetlen volt a házasfelek közti, egyenlőségen alapuló kapcsolat, az asszony alacsonyabb rendű volt, a férfi volt felül. Ezért is támogatták a férfiak közötti barátságot, amely egyenlőségre épült, és amelyhez szexuális kapcsolat is tartozhatott. Az Újszövetség ezt nemcsak természetellenesnek tartja, hanem a házasságot férj és feleség egyenlőségen alapuló kapcsolatának tekinti. Így az Efezus 5 férj-feleség kapcsolata kölcsönös szeretteten, megbecsülésen, egyenrangúságon nyugszik, mely még akkor is forradalmi az 1. században, ha csak a feleséget utasítja, hogy rendelje magát alá a férjének (5,22).[74]

Pál a teológiai mércét fogalmazza meg a korabeli társadalmi korlátok ledöntésével a Galata-levélben (3,28): „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban." Ez az egyenlőség elképzelhetetlen a korabeli világban, de elképzelhetetlen Krisztus számos mai gyülekezetében is, ahol különböző hivatkozásokkal Isten teremtési rendjét megsértve nők pl. nem láthatnak el vezetői-tanítói feladatokat. Ha a homoszexualitás ellenzésében a Bibliát követjük, nem tartozunk-e ebben a kérdésben is engedelmességgel az egyház Urának?

Néhány hermeneutikai-etikai szempont is idekívánkozik. A Szentség törvénye szexuáletikai rendelkezéseit természetszerűen normatívnak találjuk. Ám ez nem mondható el az ugyanitt található egyéb rendelkezésekről (19,19): „Ne vesd be meződet kétféle maggal! Ne végy magadra kétféle anyagból szőtt ruhát!" Vagy (19,27): „Ne nyírjátok le halántékotokról a hajat!" „Ne közeledj nőhöz havi tisztá-

talansága idején…" (18,19). De még a 20,9-et sem sok keresztény gyakorolja: „Ha valaki ócsárolja apját vagy anyját, halállal lakoljon!"[75] Ha az imént idézett utasításokat nem tekintjük normatívnak, miért az a 18,22 és 20,13? Következetes értelmezésre és gyakorlatra van szükségünk.

Akik a homoszexualitást nem tartják a Bibliával összeegyeztethetőnek, gyakran Isten teremtési rendjére hivatkoznak. Amikor viszont a másik táborban Brueggemann az Ézs 56,3-at idézi, a Krisztusban való beteljesedésre gondol (ld. ApCsel 8,26-40), akiben minden különbség megszűnt, és aki a régit (Dt 23,1-7) eltörölve újat hozott.[76] Ez esetben különböző bibliai-teológiai elvek (szentség, ill. vallási türelem/újítás) kerülnek ellentétbe a két tábor vitájában. Akár egyetértünk Brueggemannal, akár nem, a döntő kérdés a szakaszok értelmezésén túl: Hogyan értelmezzük a Krisztus feltámadásával elkezdődött új teremtést, mi ennek a tartalma? Mi az új teremtésben Krisztus népének a küldetése, felelőssége?

Hays idéz AIDS-ben haldokló barátjának hozzá írt utolsó leveléből: „Kizárhatók-e a homoszexuálisok a hit közösségéből? Természetesen nem. Ám aki csatlakozik egy ilyen közösséghez, tudnia kell, hogy az az átformálás, a fegyelem, a tanulás helye, nem pedig pusztán a vigasztalásé és kényeztetésé."[77] Számíthatnak-e gyülekezeteinkben a vigasztalás mellett átformálásra, fegyelemre, tanításra a csatlakozók és érdeklődők?

Mivel az egyház a már igen és még nem feszültségében, az új teremtés tanújaként, ám a régi teremtés részeként végzi szolgálatát, nem mindig könnyű világos választ találnia a homoszexualitással kapcsolatban felmerülő ekkléziológiai és etikai kérdésekre. Hays írásmagyarázati-teológiai tanulmánya végén néhány ilyen ekkléziológiai és etikai kérdést feszeget. Ezeket válaszaival együtt röviden összefoglalom.

1. Lehetnek-e homoszexuálisok tagjai az egyháznak? Igen. (Ez olyan, mintha azt kérdeznénk, lehetnek-e az egyház tagjai irigyek vagy alkoholisták.)
2. Folytathatják-e szexuális tevékenységüket a homoszexuális keresztények? Nem. (A szexuális kielégülés nem kőbe vésett jog, és az önmegtartóztatás (cölibátus) nem a halálnál rosszabb sors.
3. Összeadhatja-e az egyház a homoszexuális párokat? Nem.
4. Azt jelenti-e ez, hogy homoszexuális irányultságú embereknek alapvetően más módon kell vállalniuk a cölibátust, mint heteroszexuális irányultságú társaiknak? A homoszexuálisok nem házasodhatnak, így hasonlóak azokhoz a heteroszexuálisokhoz, akik nem találnak társat.
5. Kell-e a homoszexuális kereszténynek törekedniük irányultságuk megváltoztatására? Igen, vannak biztató példák. Ugyanakkor azokat is komolyan kell venni, akik sikertelenül törekedtek irányultságuk megváltoztatására. Az ilyenek számára a legjobb talán a fegyelmezett önmegtartóztatás (pontosan ez a bibliai elvárás a nem házasságban élő heteroszexuálisoktól).
6. Ordinálhatók-e a homoszexuális irányultságúak? Amennyiben a jelölt önmegtartóztató önfegyelemben él, igen; a homoszexualitás nem súlyosabb bűn, mint pl. a mohóság vagy önigazultság.[78]
7. Kell-e támogatnia az egyháznak a homoszexuálisok polgári jogait? Igen.[79]

Az utolsó kérdés már az egyház társadalmi szerepvállalását érinti. A társadalmunkban megfigyelhető néhány jelenségre is érdemes tehát kitérnünk. Először is, üdvözlendő fejlemény, hogy szemben a vizsgált ókori társadalmakkal a nyugati kultúrában az eszményi az egyenlőségen alapuló szexuális kapcsolat, mely nem tükröz társadalmi hierarchiát. Ugyanakkor amíg nyugati, individualista kultúránkban a homoszexualitás kérdését szinte kizárólag az egyéni erkölcs és döntés kérdésének tekintjük, az ókori Közel-Kelet közösségi társadalmában ez nem az egyéni kiteljesedés kérdése volt. Noha a homoszexualitásnak nyilván vannak individuális vonatkozásai, a Biblia az ókori Közel-Kelet termékeként a közösségi élet vonatkozásában foglalkozik a kérdéssel. Közösségi kérdésként a Messiás megváltott gyülekezetének egészsége, tisztasága és küldetése forog kockán. A közösségi szemlélet már a leviticusi szakaszban (18,6-23) megfigyelhető. Mennyire kap hangot ez a közösségi szempont a homoszexualitásról folytatott vitánkban? Hogyan képviseli Krisztus gyülekezete e kérdésben az evangéliumot? Képes-e a Biblia álláspontját hűségesen és relevánsan hirdetni a fiataloknak és a társadalomnak? A fiatalok közt a homoszexualitás égető kérdés, akik várják a gyülekezettől a segítséget. Isten gyülekezetének határozott szeretettel és felelősséggel kell erről a kérdésről tanúskodnia, és az érintetteket segítenie.

Társadalmunkat a homoszexualitás kérdése megosztja, természetszerűleg vannak támogatói és ellenzői. Mindkét táborban vannak erőszakosak, olykor politikai erők támogatását élvezve. A társadalmi vélemény befolyásolására ezek a csoportok olykor a drasztikus nyomásgyakorlástól és manipulációtól sem riadnak vissza.[80] Nem egyszerű kérdés, hogy a társadalomnak hogyan kell ezekhez a csoportokhoz viszonyulnia.

Ám ennél számunkra talán fontosabb kérdés az egyház szerepe. Az egyháznak nem szabad politikai zászlók alatt felsorakoznia. Ne áltassuk magunkat: a politikai erők nem Isten teremtési rendjét, sem a Krisztus által megkezdődött új teremtést képviselik, hanem saját politikai programjukat. Ezért az egyháznak mindig határozottan fel kell fednie és el kell utasítania az erőszakosságot és a manipulációt, mindent, ami nem az új teremtést szolgálja. Isten népének az üldözöttek és hátratételt szenvedők mellé kell állnia.

Ha már szóba került a nyugati individualizmus, végül hadd szóljak röviden a nyugati társadalom egyik megkerülhetetlen jelenségéről. Az egyén döntési szabadsága a reformáció óta különösen is protestáns erény, mely a szélesebb társadalmat is jelentős mértékben meghatározza. Az egyéni döntési szabadság megkérdőjelezhetetlen nyugati dogmának számít.[81]

Jóllehet a vizsgált mezopotámiai és hellén-római társadalmakban, ahogy fentebb láttuk, különböző mértékig biztosított volt az azonos neműek közti szexuális kapcsolat lehetősége, az egyéni szexualitás alá volt rendelve a társadalom által kívánatosnak tartott nemi szerepeknek, azaz a férfi a szexben is – az aktív, felül levő – férfi kellett, hogy maradjon. A nemi szerep sérülését a társadalom elítélte, aminek következményei voltak.

Ezzel szemben a nyugati társadalomból a társadalmi nemi szerep mára jóformán kiveszett, bizonyos területeken alig van különbség a nemek között. Ez önmagában is nehéz helyzetet teremt a felnövekvő nemzedékek számára. De ha ez nem lenne elég, a fiatalok vállát nyomó eleve súlyos

terhet tovább növeljük. Korunk nyugati kultúrája nem megerősíti a fiatalokat nemi identitásukban, hanem inkább elbizonytalanítja, amikor a nemi identitást, sőt gyakran a biológiai nemet választhatónak kiáltja ki.[82] A nemi identitás választhatóságával, kipróbálhatóságával a kisgyerekek és kamaszok terheltsége olyan mértékben nő, hogy azt már nem képesek elhordozni. Ahelyett, hogy megerősödnének Istentől teremtett nemiségükben, elbizonytalanodnak.

Ha nem is tudtam minden kérdést kimerítően kivesézni, remélem, sikerült a kérdéses bibliai szakaszokat valamelyest megvilágítanom, valamint támpontokat nyújtanom ahhoz, hogy Krisztus egyháza tanúságát ne kritikátlan beidegződések vagy politikai célok határozzák meg, hanem a homoszexualitás kérdésében is az egyház Ura iránti hűséges engedelmesség. Csak ez teheti az evangélium hirdetését hitelessé. Az egyháznak, az új teremtés zsengéjének világos és vonzó módon kell tanúskodnia arról, Krisztus milyen nemi identitást kínál férfinak és nőnek abban az új teremtésben, mely a régi közepette kezdődött el és bontakozik ki. És amely Krisztus megváltását kínálja minden embernek, társadalomnak és kultúrának, akár ókori, akár modern az.

Czövek Tamás

Felhasznált irodalom

Ackerman, S., 2005, *When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David*. New York, Columbia University Press.

Ackroyd, P. R., 1971, *The First Book of Samuel* (The Cambridge Bible Commentary). Cambridge, Cambridge University Press.

Alter, R., 1996, *Genesis: Translation and Commentary*. New York–London, Norton.

Anderson, A. A., 1989, *2 Samuel* (WBC 11). Dallas, Word Books.

Athas, G., 2016, Has Lot Lost the Plot? Detail Omission and a Reconsideration of Genesis 19, in: *JHS*, 16, 1-18.

Auerbach, E. *Mimézis: A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Budapest: Gondolat, 1985.

Bailey, D. S., 1955, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. London, Longmans, Green.

Brueggemann, W., 1982, *Genesis* (Interpretation). Atlanta, John Knox.

Brueggemann, W., 1990, *First and Second Samuel* (Interpretation). Louisville, John Knox.

Brueggemann, W., 2012, *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás*. Kolozsvár, Exit.

Brueggemann, W., 2016, *Money and Possessions* (Interpretation). Louisville, Westminster–John Knox.

Calvin, J. , é.n., *Commentary on Genesis* – 1. kötet. Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library.

Chisholm, R. B., Jr., 2013, *1 & 2 Samuel* (Teach the Text). Grand Rapids, Baker.

Czövek T., 2002, Három karizmatikus vezető 2, in: *TheolSzemle*, 45, 192-202.

Dunn, J. D. G., 1988, *Romans 1–8* (WBC 38A). Dallas, Word Books.

Firth, D. G., 2009, *1 & 2 Samuel* (Apollos Old Testament Commentary 8). Nottingham–Downers Grove, Apollos–IVP.

Halpern, B., 2001, *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King*. Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans.

Hamilton, V. P., 1995, *The Book of Genesis: Chapters 18–50* (NICOT). Grand Rapids, Eerdmans.

Hays, B. R., 1996, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. New York, HarperOne.

Hollenback, G. M., 2017, Leviticus 18:22 and 20:13 Revisited: Who Is Doing What to Whom?, in: *JBL*, 136, 529-37.

Hollenback, G. M., 2019, Was There Ever an Implicit Acceptance of Male Homosexual Intercourse in Leviticus 18?, in: *ZAW*, 131, 464-66.

Jobling, D., 1998, *1 Samuel* (Berit Olam). Collegeville: Liturgical Press.

Keener, C. S., 2009, *Romans: A New Covenant Commentary*. Eugene, Cascade.

Keil, C. F., 1949, *The Pentateuch,* 1. kötet (Biblical Commentary on the Old Testament). Grand Rapids, Eerdmans.

Klein, R. W., 2008, *1 Samuel* (WBC 10). Nashville, Thomas Nelson.

Loader, W., 2016, „Homosexuality and the Bible", in: *Two Views on Homosexuality, the Bible, and the Church* (szerk. P. Sprinkle és S. N. Gundry; Zondervan Counterpoints Series). Grand Rapids: Zondervan, 17-48.

Long, V, Ph., 2020, *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries 8). Downers Grove, IVP Academic.

Longman, T. III, 2016, *Genesis* (The Story of God Commentary), Grand Rapids, Zondervan.

McCarter, P. K., Jr., 1980, *I Samuel* (The Anchor Bible 8). Garden City, Doubleday.

McCarter, P. K., Jr., 1984, *II Samuel* (The Anchor Bible 9). Garden City, Doubleday.

McDowell, C. L., 2015, *The Image of Go din the Garden of Eden: The Creation of Humankind in Genesis 2:5–3:24 in Light of* mīs pî pīt pî *and* wpt-r *Rituals of Mesopostamia and Ancient Egypt* (Siphrut 15). Winona Lake, Eisenbrauns.

Morschauser, S., 2003, „Hospitality", Hostiles and Hostages: On the Legal Background to Genesis 19.1-9, in: *JSOT*, 27, 461-85.

Nissinen, M., 1998, *Homoerotocism in the Biblical World: A Historical Perspective*. Minneapolis, Fortress.

O'Connor, K. M., 2018, *Genesis 1—25A* (S&HBC 1A). Macon, Smyth & Helwys.

Olyan, S. M., 1994, „And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13, *Journal of the History of Sexuality*, 5, 179-206.

Pecsuk O., 2009, *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*. Budapest, Kálvin.

Siker, J. S., 2007, The Bible, in: *Homosexuality and Religion: An Encyclopedia* (szerk. J.S. Siker). Westport, Greenwood, 64-71.

Speiser, E. A., 1964, *Genesis* (AB 1). Garden City, Doubleday.

Szilvay G., 2016, *A melegházasságról. Kritika a klasszikus gondolkodás fényében*. Budapest, Századvég.

Szilvay G., 2021, *A gender-elmélet kritikája. Töprengések az antropológiai forradalomról a feminizmustól a transzneműségig*. Budapest: Alapjogokért Központ.

Tobin, R. D., 2005, Kertbeny's „Homosexuality" and the Language of Nationalism, in: *Genealogies of Identity: Interdisciplinary Readings on Sex and Sexuality* (szerk. M. S. Breen és F. Peters). Amsterdam–New York, Rodopi, 3-18.

Turnbull, J. (szerk.), 2010, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford, Oxford University Press.

Turner, L. A., 2000, *Genesis* (Readings: A New Biblical Commentary). Sheffield, Sheffield Academic Press.

Varga Zs., 1992, Újszövetségi görög-magyar szótár. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.

Vonholdt, Ch. R., 2006, A homoszexualitás megértése, in: *Embertárs*, 4, 353-63.

Vonholdt, Ch. R., 2008, A „gender mainstreaming" és a genderideológia, in: *Embertárs*, 8, 24-28.

Von Krafft-Ebing, R., 1886, *Psychopathia sexualis. Eine klinisch-forensische Studie.* Stuttgart, Ferdinand Enke.

Von Rad, G., 1967, *Das erste Buch Mose. Genesis 12,10–25,18* (ATD 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Walsh, J. T., 2001, Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom?, in: *JBL*, 120, 201-9.

Waltke, B. K., 2001, *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids, Zondervan.

Walton, J. H., 2013, *Genesis* (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary). Grand Rapids: Zondervan.

Wenham, G., 1979, *The Book of Leviticus* (NICOT). Grand Rapids, Eerdmans.

Wenham, G., 1991, The Old Testament Attitude to Homosexuality, in: *ExpTimes*, 102, 359-63.

Wenham, G., 1994, *Genesis 16–50* (WBC 2). Nashville, Nelson.

Wright, Ch. J. H., 2006, *The Mission of God: Unlocking the Bible's grand narrative*. Nottingham, IVP.

WRIGHT, T., 2004, *Paul for Everyone: Romans Part 1: Chapters 1-8*. London, SPCK.

JEGYZETEK

1 A Pünkösdi Teológiai Főiskolán 2015-ben, majd a Wesley János Lelkészképző Főiskola konferenciáján 2019-ben elhangzott előadás átdolgozása.
2 Wenham, 1991, 359.
3 Turnbull, 2010, 746.
4 Ackerman, 2005, 9.
5 Nissinen, 1998, 16–17. Az esszencialista-konstruktivista vita ebből a szempontból mellékes.
6 Tobin 2005, 3; vö. Ackerma, 2005, 6.
7 Krafft-Ebing, 1886.
8 Hays, 1996, 382.
9 Ackerman, 2005, 30.
10 Nissinen, 1998, 17.
11 Nissinen, 1998, 19.
12 Nissinen, 1998, 20.
13 Nissinen, 1998, 27.
14 Nissinen, 1998, 35.
15 Nissinen, 1998, 24.
16 Nissinen, 1998, 36.
17 Nissinen, 1998, 37.
18 Calvin, é.n., 379–80.
19 Ld. Keil, 1949, 233; Speiser, 1964, 142; von Rad, 1967, 185; Wenham, 1994, 55; Hamilton, 1995, 33–34; Alter, 1996, 85; Turner, 2000, 87; Waltke, 2001, 276–81; Walton, 2013, 92–93; Longman, 2016, 238–39.
20 A Bír 19 hasonló története befolyásolja a Gen 19 értelmezését; ld. Nissinen, 1998, 49–52.
21 Morschauser, 2003, 461–85. Ld. még Brueggemann, 1982, 164; Athas, 2016; O'Connor, 2018, 277.
22 Lót lányainak felajánlásából a hagyományos értelmezést követve is világos, hogy az kisebb bűn a kor értékrendje szerint, mint a vendéglátás kötelességének elmulasztása.
23 Wright, 2006, 359.
24 A Genezis köztudottan kevésbé ortodox etikai kérdésekben, mint a Tóra törvényei.
25 A bibliai idézetek a Magyar Bibliatársulat 2014-es fordításából vannak, ha máshogy nem jelölöm.
26 Hays (1996, 404; Nissinen 1998, 93 hasonlóan) azonban megjegyzi, hogy a sodomai férfiakat „idegen test utáni kívánság hajtotta" (Júd 7). Mivel ez a kívánság angyalokra irányult, Júdás nem a homoszexuális kívánságot ítéli el, amelyet az azonos test utáni kívánság hajt. Így ez a vers végeredményben tárgytalan témánkra nézve, mondja Hays.
27 Nem kanonikus írások is utalnak Sodomára; ld. Nissinen, 1998, 47.
28 Nissinen, 1998, 47–49. Döntő kérdés Sodoma bűnének értékelésében, hogy a sodomaiak szándékában („hadd ismerjük őket"; 19,5; Revideált Károli) az „ismer" ige szó szerint értendő-e, ahogy Morschauser javasolja, vagy metaforikusan, azaz a szexuális kapcsolat értelmében, ahogy a Bibliában gyakran. Ha az utóbbi nem is zárható ki, sőt valószínű, a sodomaiak elsődleges célja az idegenek megalázása. Az ukrajnai háborúból vett példa szemléltetheti ezt. Ukrán hadifoglyokat nem homoszexuális vágyaik kielégítése céljából erőszakolnak meg orosz katonák, hanem hogy megalázzák őket.
29 Olyan 1994.
30 Walsh, 2001.
31 Hollenback, 2017; 2019.
32 McDowell (2015, 117–202) részletesen és meggyőzően tárgyalja, a második beszámoló hogyan fejti ki az ember Isten képére való teremtettségét.
33 Hays, 1996, 390.
34 Wenham, 1991, 363.
35 Pl. McCarter 1980, 305; 1984, 77; Anderson, 1989, 19; Klein, 2008, 182; Firth, 2009, 208; Chisholm, 2013, 123; Long, 2020, 188. Brueggemann nem foglal egyértelműen állást: a 26. vers első kifejezése („kedves voltál nekem") „fizikai vonzalmat" fejez ki, míg a második („szereteted") „elemi rajongást", amely kölcsönös volt. A két kifejezés együtt a Dáviddal való különös és becses kötődésre utal (1990, 216).
36 Az alábbiakban Nissinen, 1998, 53–56-ot követem.
37 Hasonlókat mondhatunk a kapernaumi százados szolgájának meggyógyításáról (Mt 8,5-13). Ha volt is „homoszexuális" kapcsolat a százados és szolgája közt, Jézus gyógyítása és elismerő szavai azt nem minősítik.
38 Ackerman, 2005, xiii.
39 Jónátán nemcsak lemond a trónról, hanem alárendeli magát és sorsát Dávidnak, valamint átveszi Míkal helyét.
40 Ackerman, 2005, 222. Tudomásom szerint elsőként Ackroyd (1971, 147; hasonlóan Brueggemann, 1990, 136; Jobling, 1998, 95-96) értelmezte úgy a 18,1-5 epizódját, hogy a 14. részben alkalmas örökösként fellépő Jónátán itt lemond a trónról Dávid javára, és elismeri Dávid trónigényét.
41 A 2Sám 5,10-12 például felületes olvasásra igen elismerően nyilatkozik az új királyról. De biztosan nem fogalmaz meg burkolt kritikát az elbeszélő? Ehhez ld. tanulmányomat: 2002, 194-96. Sámuel 2. könyvének legrégebbi rétege a 10-9. században keletkezett, talán Salamon uralma idején (ld. Halpern, 2001, 57-72) és talán királyi megbízásra a dávidi királyság igazolása céljából. A megbízott szerző teljesíthette úgy feladatát, hogy Dávidot döntően jó színben tünteti fel (ezzel eleget téve a megbízónak), ám a sorok közt ironikusan hangot adva egy-egy kritikai szempontnak, alternatív értelmezésnek (ezzel eleget téve történetírói-teológusi kötelességének). Ennek kifejtése azonban túlfeszítené a jelen tanulmány kereteit. Elsőként Erich Auerbach hívta fel híres könyvében a figyelmet a bibliai elbeszélések „szövevényes" (eredetiben *hintergründig*) voltára, ami miatt gyakran kétértelműek és értelmezésre szorulnak; ld. Auerbach, 1985, 5-26. Auerbach könyvének 1946-os megjelenése óta számos tanulmány szemléltette a bibliai elbeszélések többértelműségét.
42 Nissinen, 1998, 43-44.
43 Nissinen, 1998, 42.
44 Nissinen, 1998, 57.
45 Nissinen 1998, 58-69; vö. Ackerman 2005: 8-11.
46 Nissinen, 1998, 129.
47 Nissinen, 1998, 69-73.
48 Walsh, 2001, 203.
49 Így fordítja Varga, 1992, 107, 595. A szó szemantikai tartalmához ld. még Nissinen, 1998, 117.
50 A kérdés nehézségéhez és részleteihez ld. Nissinen, 1998, 114-17.
51 Ld. Siker, 2007.
52 Nissinen, 1998, 118.
53 Hays, 1996, 385.
54 Wenham, 1991, 363; ld. még Hays, 1996, 383-89.
55 Nissinen, 1998, 106.
56 Nissinen, 1998, 106. Nissinen itt tárgyalja a Kr.u. 1-2. századi Tizenkét pátriárka végrendeletéből Naftáli végrendeletét, mellyel Pál érvelése meglepő párhuzamot mutat.
57 Nissinen, 1998, 112; Hays 1996, 389.
58 Pecsuk (2009, 211-12) megjegyzi az 1,28-31 listájáról, hogy „a felsorolt 21 bűn közül 17 a legszorosabb értelemben véve sem 'egyéni' gyengeség, hanem kihatással van a közösségre, azt rombolja."
59 Nissinen, 1998, 109. Azaz Pál és kortársai nem beszélhettek homoszexuális irányultságról és identitásról (111). Nissinen felhívja a figyelmet, hogy az egész levél összefüggésében Pál célja nem a homoszexualitás ostorozása, hanem az evangélium, a megigazulás kifejtése (111-12), aminek előfeltétele, hogy mindenki, görögök és zsidók egyaránt Isten ítélete alatt vannak. Ezzel egyetérthetünk, ám nem esetleges, hogy Pál épp a szexualitás kérdésköréből merít példát. Nissinennel egyetértésben Hays szerint Pál fő témája Isten igazsága. Hays azonban kiemeli, hogy a „homoszexualitással" Pál nemcsak az emberi nem romlottságát szemlélteti, hanem a szuverén Istennek mint Teremtőnek az elutasítását is (1996, 386).
60 Hays, 1996, 388-89.
61 Nissinen, 1998, 112.
62 Wright, 2004, 21-23. Többek, pl. Dunn (1988, 71-75); Hays (1996, 386); Keener (2009, 35); Pecsuk (2009, 209; óvatosabban) szerint Pál szintén a Genezisre utal vissza.
63 Loader, 2016, 40.
64 Nissinen, 1998, 131.
65 Nissinen, 1998, 129-30.
66 Nissinen, 1998, 128.
67 Nissinen, 1998, 123.
68 Nissinen, 1998, 124.

69 Hays, 1996, 387; Nissinen, 1998, 124.
70 Hays, 1996, 389.
71 Hays, 1996, 381.
72 Brueggemann, 2016, 233.
73 Hays, 1996, 392-93.
74 A házassági szakaszt megelőző utolsó felszólítás (a görögben participium; az imperativus a 18.v.ben hangzik el: „teljetek meg Lélekkel"): „Engedelmeskedjetek egymásnak, Krisztus félelmében", szó szerint „Rendeljétek alá magatokat egymásnak Krisztus félelmében" (5,21).
75 Vö. Wenham, 1979, 261.
76 Vö. Brueggemann, 2012, 456, 610, 640-41. A Dt 23,2 így rendelkezik: „Nem tartozhat az ÚR gyülekezetéhez a zúzott heréjű vagy a kasztrált." Ezzel szemben az Ézs 56,3-5 a herélteket nem zárja ki Isten népéből: „Ne mondja ezt az idegen, aki az ÚRhoz csatlakozott: Bizonyára elkülönít engem népétől az ÚR. Ne mondja a herélt sem: Én már kiszáradt fa vagyok! Mert ezt mondja az ÚR: Ha a heréltek megtartják szombatjaimat, azt választják, ami nekem kedves, és ragaszkodnak szövetségemhez, akkor fenntartom nevük emlékét házamban és falaimon belül, különbül, mint a fiak és a leányok. Örök nevet adok nekik, amelyet nem lehet eltörölni."
77 Hays, 1996, 401.
78 Hays, 1996, 400-403.
79 Hays nem tárgyal olyan kérdéseket, hogy pl. házaspárnak tekinthetők-e homoszexuális párok, és így örökbe fogadhatnak-e gyereket (ehhez ld. Szilvay 2016). Én sem fogok erre a kérdésre kitérni, csak annyit jegyzek meg, hogy az azonos nemű szülőkkel a család fogalma lényegesen módosul a hagyományos családfogalomhoz képest.
80 Ld. Vonholdt, 2008; Szilvay, 2016, 179-92; 2021, 227-36.
81 Mindezzel nem célom tagadni az olyan nyugati vívmányok értékét, mint az emberi és vallási szabadságjogok.
82 Ehhez ld. Vonholdt, 2006.

Elveszett és összetört képmás

Rottmayer János nyomában (1. rész)

A tanulmány az egyik első magyarországi hetednapi adventista életét, és a hetednapi adventizmus kezdeti hazai történetét dolgozza fel. Rottmayer János, aki eredetileg baptista hívőként kezdte vallási életét, családjával együtt csatlakozott a hetednapi adventistákhoz, és jelentős szerepet játszott az adventista misszió elterjedésében. Jelentőségét azonban nemcsak az adventista egyházban való szerepvállalása támasztja alá. A tanulmány számba veszi Rottmayer életútjának főbb eseményeit, beleértve családi hátterét, vallási meggyőződésének alakulását. Feltárja azokat a történelmi és társadalmi körülményeket, amelyek Rottmayer életét és misszióját befolyásolták, valamint kitér családtagjainak vallási tevékenységére, és az őket ért hatásokra. Végül kitér életútjával, meggyőződésével kapcsolatosan később kialakult egyháztörténeti vitákra, melyek során bepillantást nyerhetünk abba is, hogyan kapcsolódik Rottmayer János életútja a szélesebb európai szabadegyházi mozgalmakhoz, hogyan vált az ő személyes hitútja többek között az adventizmus magyarországi terjeszkedésének egyik alapkövévé is.

The study delves into the life of one of the early Seventh-day Adventists and the initial history of Seventh-day Adventism in Hungary. János Rottmayer, who initially followed the Baptist faith, later joined the Seventh-day Adventist Church along with his family and played a significant role in advancing the Adventist mission. However, his importance is not limited to his involvement in the Adventist movement. The study examines key events in Rottmayer's life, including his family background and the development of his beliefs. It explores the historical and social contexts that shaped Rottmayer's life and mission, as well as the religious pursuits of his family members and their impacts. Furthermore, it discusses subsequent debates in church history pertaining to his life and convictions, offering insights into how János Rottmayer's experiences are linked to broader European Free Church movements. His personal spiritual journey, among other factors, emerges as a foundational element in the growth of Adventism in Hungary.

Bevezetés

A hetednapi adventizmus magyarországi megjelenését, történetét bemutató visszaemlékezések az írásos forrásokat és történeti beszámolókat is beleértve Rottmayer Jánost (1818–1901) úgy mutatják be, mint az egyik első hetednapi adventistát[1] a korabeli Magyarországon. Sőt, Rottmayer János nemcsak az egyik az első hetednapi adventisták között a 19. századi Magyarországon, hanem háza, „családja és baráti köre a magyarországi hetednapi adventista misszió első központja is egyben".[2] Személyéről és szolgálatáról azonban valamiért nem emlékezhetünk meg fennakadások nélkül. Az 1960-as évekig minden további nélkül ezt megtehettük, időközben azonban Rottmayer János személyével, szolgálataival, valamint a hitbeli meggyőződésével kapcsolatban ellentmondások, aggályok és nagyobb hullámokat gerjesztő viták alakultak ki, melyek azóta sem zárultak le megnyugtató módon. A történelem és az emberi élet bonyolultsága az ő esetében is felmutatta összetettségét.

Jelen írásban kísérletet teszek, a Rottmayer János személyét és életét bemutató, egységesen elfogadható bibliográfiai koncepció megalkotására, valamint számba veszem a Rottmayer Jánosra vonatkozó egyháztörténeti kutatásokat, és az ezek nyomán kialakult vitát.

Az út Kolozsvárig

Rottmayer János egy német édesapa, Rottmayer György és egy magyar édesanyja, Vajda Klára leszármazottja. Az újszülött Jánost egy római katolikus templomban keresztelték meg 1818. december 27-én, Pesten, a VIII. kerületben, ahol szülei éltek ebben az időben. Fiatal fiúként a zene és a szépművészetek iránt érzett vonzalmat, de édesanyja tanácsára, a Rottmayerek hagyományát folytatva, édesapja mellett asztalosságot tanult. A famegmunkálást művészi szinten akarta művelni, ezért miután 1838 telén Pestet elöntötte az árvíz, 1839-ben Bécsbe indult mesterségét tovább fejleszteni. Itt dolgozott és itt rajziskolába is járt. Később Drezdában, majd Berlinben végül Hamburgban kötött ki vándoriparosként.[3]

Az ifjú asztalosmester 1842. májusában érkezett Hamburgba a várost pusztító nagy tűzvész utáni újjáépítések idején. Ekkor éppen ebben a városban szolgált Johann Gerhard Oncken lelkipásztor, az „európai baptizmus atyja”,[4] aki töretlen meggyőződéssel vallotta, hogy minden újjászületett baptistának misszionáriusnak is kell lennie. Egy Hinrichs nevű tanító, aki szintén kemény munkával vett részt a város újjáépítésében, hívta meg többek között Rottmayert is a baptisták összejövetelére, ahol később 1844. május 4-én alámerítkezett Oncken által az Elba folyóban.

Oncken lelkész a gyülekezetében megerősödött és idővel kiképzett tagokat visszaküldte származási helyükre az Ige hirdetésének, gyülekezetek alapításának feladatával. Így került vissza Rottmayer Magyarországra, Pest-Budára, ahová 1846. május 20-án érkezett meg. A közösségre vágyó Rottmayer szabadegyházi gyülekezetek híján, a kálvinista teológiai alapokon álló, evangélimi szellemiséget képviselő pesti német református egyházzal egyesült Skót Misszió összejöveteleit kezdte látogatni. A skótok példás baráti gesztussal és jóhiszeműséggel időnként még a szószéket is átengedték a vendégeknek. Még arról is szó esett, hogy a német reformátusok a baptistákkal egy közös szabadegyházi felekezetet hoznak létre. A budapesti Skót Misszió biblia terjesztéssel, egy iskola fenntartásával és a zsidóság közötti evangélium terjesztésével is foglalkozott.[5]

Emellett Rottmayer önálló misszió munkát is kezdeményezett, ezzel vette kezdetét a magyarországi baptista misszió. Mint a Britt és Külföldi Misszió Biblia társulat munkatársa nagy mennyiségben hozatott bibliákat és vallásos iratokat Hamburgból, melyek közül többet magyarra fordított.

Házuknál, a Gyöngytyúk utca 8. szám (Perlhuhngasse, ma: Gyulai Pál) alatti asztalosműhelyben hamarosan baptista összejöveteleket is tartottak. Az iratterjesztés miatt pedig Rottmayert többször zaklatták házkutatással, melynek során a bibliákat és a traktátusokat is elkobozták tőle.[6]

1847. augusztus 6-án Berlinben házasságot kötött Emilie Friderika Stieblerrel, aki hűséges munkatársa lett a szolgálatban, azonban 1848. március 15-én Pesten kitört a szabadságharc. Az események zűrzavarában folyamatosan gyengült, apadt a közösség, a ’49-es fegyverletételt követő megtorlások idején pedig teljesen felbomlott, mivel többeket, mint idegen állampolgárokat kiutasítottak az országból. 1854-ben pedig a Bach-korszak idején az istentiszteleteket hatóságilag betiltották. Ebben az időben hunyt el édesanyja, viszont megszületett ifjabb Rottmayer János (1849–1925), aki később a bécsi bibliaraktár vezetője lett, majd a kolozsvári baptista gyülekezet felavatott vénje.

A kínterhes Bach-korszak (1859) után fellélegezhettek nemcsak a magyarok, de a protestáns közösségek is, majd 1860-tól kezdődően sikerült újra elindítani a baptista missziót. „Vasárnaponként – olvashatjuk ifj. Rottmayer János visszaemlékezéseiben – édesatyám műhelyét imateremmé alakítottuk át, ahol az emberek hamarosan összejöttek az ige meghallgatására.” Rottmayer szabad idejében a Brit és Külföldi Bibliatársulat (BFBS) besegítő munkatársaként Bibliát árusított, és a zsidók felé is nyitni próbál az evangéliummal.

Az ifjabb János után majd még három gyermekük született, viszont a feleség megbetegedett. Végül az asztalosipar is csődbe jutott. Rottmayer először úgy gondolta, hogy családostól kivándorol Amerikába, de tervét meghiúsította feleségének ezt követő hirtelen halála. A BFBS vezetője ekkor szolgálati lehetőséget kínált fel a megtört férjnek és édesapának. Hivatásos bibliaterjesztőként munkatársai közé fogadta a baptista asztalost, és 1866-ban Erdélybe, Kolozsvárra küldte, hogy ott Biblia-lerakatot létesítsen. Kéziszerszámainak árán, négy árvával indult el Rottmayer Erdélybe. „Személyében érkezett Erdélybe – írja Bányai Jenő – az első baptista misszió munkás.”[7] A Rottmayer által Pesten megkezdett misszió munkát pedig évekkel később mások folytatták.[8]

Kolozsvárott megint újból kellett kezdenie az életet – írta róla fia, János –, teljesen ismeretlen körülmények között. A román nyelv tanulásába is belefogott, de úgyszintén a keveset használt magyar nyelvet is gyakorolnia kellett. Mint a bibliatársulat megbízottjának mindenütt a lelkészek és tanítók szívességét kellett igénybe vennie, de ez igen örvendetes eredménnyel járt. A lelkészek ajánlására sokan jöttek és vásárolták az igen olcsó Bibliákat. Megbízatását, miszerint a kolportőrnek kötelessége a társulat által kijelölt területeken házról házra menni, minden válogatás nélkül és mindenkinek felajánlani a Szentírást, hűségesen teljesítette: már az első esztendőben tízezer Bibliát adott el!

Hivatása gyakran távol tartotta az otthonától, a fiatal gyermekeknek pedig nevelés kellett. Ezért elhatározta, hogy másodszor is megnősül. 1867 nyarán részt vett egy hamburgi konferencián, ahonnan útban visszafelé felkeresték Basteczky Magdolnát (1827–1910) Prágában, akit ’65-ben merített alá egy baptista prédikátor Pesten a Dunában. Rottmayer meg is kérte a kezét, így már nem egyedül tért vissza Kolozsvárra, ahol folytatta hivatását.

Rottmayer 1871. április 28.-án vette meg az akkori Kandiagasse 6. (később Kinizsi Pál utca 8.) szám alatti házat, ahol a bibliaraktár volt, és ahol a vasárnapi iskola is működött.

Itt meg kell jegyezni azt is, mivel Rottmayer János kolozsvári szolgálatát a skót misszió támogatta, melyből következik, hogy az egyik legfőbb feladata a zsidóság közötti munkálkodás volt. „Ebben a munkában nem az volt fontos, hogy valamelyik keresztény felekezet számára toborozzon híveket, hanem hogy megismertesse Izrael eltévedt juhaival” az „idők teljességében” megjelent Messiást.” Rottmayer János tehát „felekezeten felül álló munkát végzett”, ami az idők folyamán még a baptista közösségen belül is számtalan téves feltevésre adott alkalmat. Rottmayer számára fontosabb volt, hogy valaki élő hittel rendelkezzen az Úr Jézus Krisztusban, mint hogy baptista, református, unitárius, nazarénus legyen.

Ez a hozzáállás a vasárnapi iskolákkal kapcsolatban is jellemző volt. Rottmayer ezeket az alkalmakat a bibliaraktárban tartotta és ezeknek is „felekezeten felül álló jellege volt. Ugyanakkor a baptista célzatú istentiszteletet Rottmayer otthonában tartották. „Ez rávilágít arra, hogy Rottmayer milyen kényesen vigyázott még a látszatra is, nehogy e téren támadásra adjon lehetőséget."[9] Bányai megjegyzi ugyanitt, hogy emiatt „magától értetődik, hogy a baptista misszió érdekében elvárt szolgálatait nem végezhette olyan eredményesen, amint azt Meyer Heinrich[10] vagy Kornya Mihály tette". Ez természetesen azonban nem jelentett gyümölcstelen missziói erőfeszítéseket.

A vasárnapi iskolájába járók közül az 1878-ból fennmaradt névjegyzékben 37, különböző nemzetiségű (magyar, német, zsidó és cseh) tanulót találunk. Munkája felekezeten felüli jellegével kapcsolatban Szebeni Olivér történész leírja: „A kolozsvári bibliaraktárban tartott vasárnapi iskolák nem sajátos baptista missziói célzattal működtek, ennek ellenére a baptista közösség idővel Rottmayer alapvető munkája nyomán sarjadt ki."[11]

Szolgálatának másik különös értéke, hogy 1876-ban megszerkesztette és kiadta az első magyar nyelvű, kimondottan gyermekek számára készült vasárnapi iskolai énekeskönyvet, Énekek a keresztényi vasárnapi iskolák számára címmel, ami 41 éneket tartalmazott, és máig fennmaradt belső példányán német nyelvű készírásos bejegyzés olvasható: „*Dieses Büchlein stand in Verwendung in der Sonntagschule in Klausenburg unter der Leitung des Br. Johann Rottmayer senior. Ende der 70 Jahre.*" (Az idősebb Rottmayer János testvér vezetése alatt álló kolozsvári vasárnapi iskola használatára. A 70-es évek vége.*)*.[12] Ettől kezdve Kolozsvárott magyar nyelven, részben hangjegyes énekeskönyvből énekeltek a bibliaraktárban megjelent gyermekek és felnőttek. Az énekeskönyv eredetét és sorsát csak sok évi kutatás tisztázta.[13]

Eddigre már társadalmi megbecsültsége és külföldi összeköttetései révén nemzetközi ismertsége jelentősnek mondható. Pest-Budai szolgálata nyomán a skót misszió lelkészei hamar megismerték. Később a Vasárnapi Iskolai Szövetség vezetői és munkatársai is hallottak felőle, mint a kolozsvári tanítóról. A kolozsvári egyetem professzorai, a teológiák tanárai az egyházak vezető lelkészei egyaránt ismerték, mint ahogyan az akkori magasabb társadalmi osztályok körében is közmegbecsülésnek örvendett.[14]

A 70. életévét is betöltött Rottmayer 1888-ban vonult nyugdíjba, ekkortól a Brit Nemzeti Biblia Társulat kolozsvári lerakata is megszűnt, mert a felmerülő igényeket közvetlenül Budapestről látták el ekkortól. Vasárnapi iskolai foglalkozás még két évig, körülbelül 1890-ig folyt a házukban. Rottmayer az 1892-ben az osztrák-magyar baptista prédikátorok konferenciájára Budapestre már nem ment el. 1893-ban a család el is adja ezt a házat, amely korábban a bibliaraktár is volt, és egy ettől sokkal távolabb eső városrészre az úgynevezett Kővári telepre költöztek a Kárpát és Kalauz utcák találkozásánál lévő házba. Egy 1899-es választói névjegyzék szerint a ház a Kereszt utca 14/A számot viselte.[15] Ezt követően Rottmayerék ebben a házban éltek életük végéig, gyermekeik, unokáik a családtagok és ismerőseik itt látogatták őket, itt tartották a családi, a gyülekezeti eseményeket, Rottmayer János pedig itt alakította ki gyümölcsöskertjét, ahol a legszívesebben időzött, és kertészkedett szabadidejében 1901-ben bekövetkezett haláláig.

Elveszve – A baptista egyháztörténetírás fehér foltjai

A baptista egyháztörténészek számára Rottmayer János személye, kezdeti missziója körülbelül 1963-ig elfeledett volt és észrevétlen maradt. A hazai baptizmus kezdeti időpontjának az 1960-as évek közepéig az 1873. esztendőt, és nem az 1846-os esztendőt tekintették. A baptista misszió születését pedig nem Rottmayer Jánoshoz, hanem Mayer Henrik személyéhez kötötték, mert Rottmayer János Pest-Budai tevékenysége homályba veszett.[16] A baptista egyháztörténeti írások és kutatók addig az időpontig legfőképpen a baptista misszióban vezető szerepet betöltő Meyer Henrik személyiségére és munkásságára összpontosított. Meyer mellett pedig kicsinynek és jelentéktelennek tekintették Rottmayer korábbi szerepét.

A „felejtés" és az ebből eredő hiányos felekezet-történet kialakulása között több okot is felsorolhatunk, melyekre legelőször baptista egyháztörténészek mutattak rá. Bányai Jenő ezzel kapcsolatban megjegyezte: „Hozzá kell tenni, hogy eddig az időpontig a baptista történetírás a magyarországi baptizmus kialakulását és megszületését Meyer Henrik nevéhez kötötte, aki 1873 márciusában érkezett Budapestre."[17] „Meyer Henrik pedig a baptista történetírói megfigyelések szerint is, általában elhallgatta Rottmayer nevét, aminek több oka is lehetett. Az egyik talán az, hogy az ő sokoldalú munkájának értékelését Rottmayer érdem szerinti elismerése csökkentette volna az utókor előtt és ráterelhette volna a figyelmet a 27 évvel azelőtt megindult korai baptista misszió történeti tényére."[18]

Ezen túlmenően minden bizonnyal a II. világháborút követő határátalakítások is szerepet játszottak abban, hogy Rottmayer János nem került a hazai baptista történetírás reflektorfényébe.

A fentiek mellett azonban fontos figyelembe venni azokat a belső feszültségeket is, amelyek mentén a vallási felekezetek széttöredeztek, vagy megoszlottak, de amelyek egyúttal egy plattformra is hoztak egymástól különböző felekezetű személyeket is egymással. A századforduló elején a magyarországi baptistákat legalább két törésvonal osztotta ketté. A mai értelemben vett egységes egyházszervezet ekkor még nem létezett. A kialakult belső meghasonlásnak az egyik oka a magyar-német szembenállás volt, a másik pedig a baptisták állami „elismerésének" illetve „el nem ismerésének" kérdése. Rottmayer mindkét kérdésben állást foglalt, így mindkét ügy őt közvetlenül is érintette, és meghatározó jelentőséggel bírt felekezeten belüli státuszára. Az első főleg Meyer Henrik személyén keresztül, ugyanis a magyar baptista misszió vezetője nem tudott, és nem is akart tudni magyarul.[19] Ha Meyer Henriknek az akkori Magyarországon végzett működését áttekintjük, megállapíthatjuk, hogy minden kiválósága ellenére is a legnagyobb tévedését akkor követte el, amikor „nem volt ereje felülemelkedni nagynémet beállítottságán".[20] Magyarországot jobbára az expanzív német törekvések szemszögéből nézte, a „magyar lelkületre nézve idegen módon".[21] A kilencvenes években Mayer kife-

jezetten soviniszta jellegű intézkedései miatt panaszlevelek mentek Németországba is.[22] Német beállítottságú missziója az akkor túlnyomóan magyar lakosságú, és a szabadságharc óta különösen osztrák ellenes hangulatú Kolozsvárott sem váltotta be a hozzáfűzött reményeket.

Rottmayer Kolozsvárról 1894. január 29-én küldött levélből kiderül, hogy ő és fia rokonszenvezett Szabó András református lelkésszel, aki hajtóereje volt a Heinrich Meyertől függetlenné vált magyar nyelvű misszió létrejöttének, így többed magával a növekvő magyar-német szakadás élvonalában álltak.

Rottmayer Szabónak írt levelében reményét fejezte ki, hogy "Meyer testvér is felismeri, hogy eljött az idő, hogy a magyarok saját külön gyülekezetet alapítsanak ebben a nagyvárosban, ahol ennek már régen meg kellett volna történnie".[23] Rottmayer „olyan álláspontot foglalt el, amelyet Meyer zavarónak és saját nézeteivel ellentétesnek talált".[24]

A magyar baptista missziót tovább szabdalta, és élesen megosztotta az állami elismerésért indított kezdeményezés kérdése is. A megosztottság eredményeképpen még Trianon után is hosszú ideig fennmaradt az „elismert" és „el nem ismert" baptisták konfliktusa. Ez utóbbi tömörülést „Kornya-Szövetség" néven is emlegették, mely tömörüléshez Rottmayer János és köre tartozott. Miután a magyar állam 1905-ben törvényben deklarálta a baptista felekezet elismerését, véglegessé vált a szakadás a törvényes elismerést helyeslők és az azt ellenzők tábora között a következő tizenöt évre.[25] A két csoport egyesülése végül a 1920. szeptember 2-án történt meg Az elvesztett háború katasztrófája az általános gazdasági összeomlás és a nemzetközi baptista közvélemény egy erőteljesebben jelentkező ösztönzése nyomán.[26]

A fentiek mellett még egy további nyomós ok is szerepet játszhatott abban, hogy Rottmayer János személyisége és munkássága nagyjából mindeddig elveszett szem elől, jelentéktelen maradt a baptista egyháztörténetírás számára. Ez a további ok pedig Rottmayer János életének utolsó évtizedében létrejött kapcsolata a hetednapi adventistákkal, valamint későbbi csatlakozása a hetednapi adventista egyházhoz.

Az 1922. évi beszámoló az első találkozásról

Rottmayer János kapcsolata a hetednapi adventistákkal Ludwig Richard Conradi Kolozsvárra érkezésével kezdődött 1890. évben. 1890-ben Conradi kutatásokba kezdett, hogy kiegészítse a szombat folyamatos megtartásának egyháztörténeti áttekintését, amint azt John N. Andrews: A szombat története című könyvében találta. Kutatásai során megismerkedett az erdélyi unitárius szombatosokkal, akik a reformáció kaotikus magyarországi nyitóidőszakában jelentek meg. Bár ezt a mozgalmat később a Habsburgok elfojtották, Conradi elhatározta, hogy Kolozsvárra megy, hogy tovább kutassa az ügyet.

Kolozsvárra érkezve Conradit kutatásaiban Dr. Kovács János, az unitárius teológiai szeminárium vezetője, az unitárius szombatosokat tanulmányozó egyháztörténész professzor segítette. Kovács mutatta be Conradit Rottmayernek.

Sajnos azonban az adventista egyháztörténészek erről a találkozóról egy harminc évvel későbbi időpontban született visszaemlékezésre kezdtek el hivatkozni, és ennek alapján kezdték el rekonstruálni a Rottmayer Jánossal történteket is. Ez azonban nem az első beszámoló volt, és nem rögtön az 1890-es évi első találkozás után született. Ez az 1922-ben megjelent beszámoló elnagyolt is volt, találgatásokra adott okot, így további kutatások hiányában később félreértések, problémák forrásává vált.

Conradinak ezt a későbbi visszaemlékezését az eseményekről, amelyek a *Review and Herald* 1922. májusi számában jelentek meg.[27] A cikk címe "Isteni gondviselés az európai divízióban" és így hangzik:

„Amikor meghallotta, hogy Hamburgban élek, meghívott egy német-magyar barátjához, név szerint J. Rottmayerhez, aki a Biblia letéteményeséért volt felelős, és akit első magyarországi baptistaként a hamburgi Oncken keresztelt meg. Miután bemutatott, mondott néhány szót magyarul, és észrevettem, hogy az idős úr szánalommal néz rám. A baptista testvér meghívott, hogy vacsorázzak vele másnap, és én elfogadtam a meghívását. Amikor elkezdtünk beszélgetni a Szentírásról, és rámutattam néhány dicsőséges igazságra a Szentélyről, felcsillant a szeme, és azt mondta: "A professzor tegnap azt mondta nekem, hogy egészen Hamburgból jöttél, hogy unitárius legyél, és sajnálattal hívtalak ide, hogy figyelmeztesselek. De az Úr az Ő irgalmasságában a professzort akaratlanul is megbízottá tette, hogy a jelenvaló igazság világosságát elhozza otthonomba."

Először Szigeti Jenő és Pechtol János egyháztörténeti írásaikban is idézik ezt a beszámolót Conraditól, de úgy, ahogyan az *Evangéliumi Munkás* című adventista folyóiratban jelent meg fordításban, szintén 1922-ben: "Végül az lett az eredmény, hogy feleségével [Magdolnával] együtt elfogadták az igazságot. Könnyes szemmel mondta, hogy a professzor valóban eszköz volt abban, hogy megismerje a teljes igazságot."[28]

Daniel Heinz adventista egyháztörténész átveszi ugyanezt az elbeszélést és németül idézi az *Adventbote* 1922. június 15-i számából Conradi életrajzában.[29]

E beszámolók szerint íródnak a később megjelent adventista folyóiratok is, melyekben Rottmayer János és családja az adventista üzenet elfogadóivá váltak. A magyar nyelven megjelent *Advent Hírnök* 1936-os számában az elbeszélés a következő:

„A Rottmayer család meghívta Conradi testvért, hogy egy este csatlakozzon hozzájuk, arra számítva, hogy talán sikerül megtéríteniük a baptista hitre... Rövid beszélgetés után meggyőződtek arról, hogy a tízparancsolat szerint meg kell tartani a szombatot. Ők is meg voltak győződve az adventista üzenetről, és a helyszínen elfogadták az igazságot. Így lett az első magyarországi adventista az első erdélyi baptistából."[30]

Ezt követően az *Idők Jelei* című folyóirat 1948-as száma közöl egy nem részletezett beszámolót, és arra a következtetésre jutott, hogy „az első látogatás elegendő volt ahhoz, hogy elfogadják a szombat igazságát és az adventista üzenetet", bár hozzátették, hogy „nem sokat tudnak Johann Rottmayer és felesége keresztségre való felkészüléséről, valószínű azonban, hogy több látogatásra is sor került."[31]

Fel kell hívnunk azonban a figyelmet, hogy mindezek a fenti beszámolók nemcsak egy későbbi visszaemlékezés alapján íródtak, hanem nem is részletezik a találkozót követő eseményeket. Elbeszéléseiket lezárják azzal, hogy „családja is elfogadta az adventista igazságot".[32]

Az események rekonstukcióját tovább bonyolították a később, az 1898-ban érkező John Frederick Huenergardt által készített feljegyzések is. Ő ugyanis a Rottmayer család egyházhoz történt csatlakozásának dátumaként következetesen az 1892-es dátumot jelölte meg. Ez magyarázza a később és fentebb idézett *Idők Jelei*-ben szereplő megjegyzést, miszerint ekkor már Rottmayerék keresztségi dátumaként is az 1892. évet tűntették fel.

Szigeti és Pechtol gondolták úgy először, hogy ezzel a dátummegjelöléssel Huenergardt tévedhetett, mert „Rottmayer János csatlakozását ebben az időpontban nem látták kutatásaik alapján megalapozottnak."[33] Azt feltételezték „Huenergardt visszaemlékezéseiben és hivatalos írásaiban Rottmayert az HNA egyházhoz tartozóként azért tünteti fel 1892 dátummal, mert a Conradival való kapcsolat elmélyülése 1892-ben következett be".[34]

Később Szigeti Jenő az Adventista Örökség Központban végzett kutatásait követően az adventista folyóiratok beszámolóit kiegészítendő elmagyarázza, hogy Rottmayer nem is keresztelkedett újra, mivel a Hetednapi Adventista Egyház elismerte a baptista felekezet keresztségét. Ekkor állapította meg Szigeti, Rottmayer János egyházhoz való csatlakozása 1895. május 22. napján történt.[35] Mindezt azonban egy másik Conradi beszámoló alapján tette, amely az ekkor megalakult első magyarországi gyülekezeti csoport megalakulásáról szól, ami Kolozsváron történt, és ahol ő elnökölt az istentiszteleten.[36]

A leegyszerűsített, utólagos és későbbi visszaemlékezések alapján így összeállt kép azonban még így is hiányos. További kutatások alapján más részletek is rekonstruálhatók az időszakban történt eseményekről, ugyanis Conradi 1922-es beszámolóját megelőzően is közölt fejleményeket a Rottmayer családdal kapcsolatban történtekről.

Az első említés mindjárt a találkozót követő *Review and Herald*ban is megjelent, 1890. június 24. napján. Ennek alapján minden kétséget kizáróan megállapítható az első találkozás dátuma. A beszámoló mindössze néhány sort tesz ki egy hosszú cikkben, amelyben Conradi részletezi erdélyi utazásait és kutatásait. Ebben az alábbiakat közli azt követően, miután leírja dr. Kovácstól milyen segítséget kapott: „Mindezek mellett bemutattak egy baptista családnak, akik az ottani bibliatár felelősei. Több bibliaolvasáson is részt vettem velük, és mindketten könnyes szemmel hálát adtak Istennek a kapott világosságért, és meghívtak, hogy legközelebb álljak meg náluk, ahelyett, hogy szállodába mennék."[37] Conradi ezen kívül utalt Rottmayer vasárnapi iskolájára is, valamint azokra a nehézségekre, amelyekkel egy protestáns lelkész miatt szembesült, aki ellenezte Kolozsvári munkáját: „Odajött hozzám egy magyar kisfiú, és könnyes szemmel közölte velem, hogy nem engedik többé jönni. Látjuk az intoleranciát mind a mai napig".[38]

A folyóirat következő számaiban további beszámolókat olvashatunk a Rottmayer családdal kapcsolatos történésekről. A következő számból kiderül, hogy a kapcsolat Conradi és Rottmayerék között nem szakad meg. Sőt, Rottmayer János, Mária nevű lánya,[39] nem sokkal a találkozó után, ami egy hónapon belül lehetett 1890. júniusában, levelet küldött Conradinak, melyben részletesen feltárja a beszélgetést követően a családban előállt helyzetet:

„Amióta Isten kegyelméből bejöttél házunkba, és ilyen meggyőzően tártad elénk az Úr törvényének követeléseit, sokat vizsgáltuk és gondolkodtunk rajta. (…) Mi korlátoz engem? – úgy érzem, meg kell kérdeznem magamtól; mert már nem tudok ellenállni. Amikor láttam a világosságot, ahogy az Úr közel hozta hozzám ezeket az igazságokat, teljesen felkavarodtam. Szeretném elmondani mindenkinek, akivel találkozom. Különösen aggódom azok miatt, akiknek több vagy kevesebb befolyásuk van az emberekre.

Reszketek, amikor azokra gondolok, akik kedvesek nekem. Arra gondolok, hogy esetleg eltévesztik a helyes utat. Segíts nekem, kedves testvérem! Meggyőződésem, hogy örömmel teszed meg, tiszta szívedből.

Most olyan állapotban vagyunk, amely nem tarthat sokáig. Édesapám, aki sok éve baptista, elismeri ezeknek az igazságoknak a helyességét, de hogyan változtasson most? Az anya buzgóbban engedelmeskedik, de most sem a szombatot, sem a vasárnapot nem tartjuk meg úgy, ahogy kellene. Fennáll a veszélye annak, hogy a bizonytalanság állapotába kerülünk, ami nem szolgálja majd békénket.

Mi lesz velünk, ha nem jön egy tanító, hogy átvegye a dolgok irányítását itt? De ha Isten meghallgatja az imánkat, nem engedi, hogy elvesszünk ebben a nyomorúságban. Milyen régóta kérjük: "Uram, küldj munkásokat, tele bátorsággal és buzgalommal, hogy harcoljanak érted". És arra is kérlek, kedves Conradi testvér, hogy küldj el néhányat az alábbi címekre ugyanazokból a kis irományokból is, amelyeket itt hagytál. A fáradságot és a költséget örömmel fizetjük. És ha ideje engedi, kérjük, küldjön nekünk néhány sort is. Isten áldja meg munkádat olyan mértékben, mint amit az első zsoltárban olvassuk! Imádkozzatok értünk!"[40]

Ebből a beszámolóból egyértelműnek kiderül, hogy mind Rottmayer János mind a család elismeri ezeknek a Conradi által megosztott igazságok a helyességét. Rottmayer Jánosnak nincsenek teológiai problémái a Conraditól hallott üzenettel. Azt olvassuk, hogy Rottmayernek a helyzetéből, korábbi baptista elköteleződéseiből kifolyólag vannak nehézségei. Az előzőekben bemutatott körülményeket figyelembe véve érthetők is a helyzetével kapcsolatos nehézségek. Életének ezen a pontján már közel ötven éve baptista, és sok nehézséget szenvedett meggyőződése miatt. A kolozsvári baptista gyülekezet, melynek alapító tagja volt, a magyar kérdés rendezetlensége, az állami elismerés ügye, a misszióban betöltött helyzete és szerepe egyszersmind nehezítő és megértést igénylő körülmények.

Első csatlakozások a családban

Conradi válasza Mária levelére az volt, hogy még 1890. novemberében újra útba ejtette Kolozsvárt, és a Rottmayer családot. Ennek a látogatásnak a pontos időpontjáról és körülményeiről nem sokat tudunk meg, de azt igen, hogy a találkozás következménye az volt, hogy ezt követően Rottmayer Mária és anyja, Rottmayer Magdolna elutaztak Conradival Hamburgba. Azt sem tudjuk jelenleg, hogy pontosan meddig tartózkodhattak itt. Viszont azt igen, hogy Rottmayer lánya, Mária ettől kezdve a városban maradt, és elkezdett dolgozni az akkor alakult *Internationale Traktatgesellschaft*ban. Conradi 1891. decemberében így tudósított erről:

„Amikor újra meglátogattam ezt a helyet (Kolozsvárt) 1890 novemberében több felolvasásom volt, mintegy negyvenen vettek részt, főleg magyarok... Látogatásom után ez a fiatal nővér velem együtt Hamburgba jött, és azóta elég sok magyar nyelvű kiadványt adott ki, melyeket az egész országba küld."[41]

Conradi ezen a találkozón vélhetően bátorította Máriát, hogy a kiadói munkavégzés mellett vegyen részt a misszió iskolában is, amelyet az SDA Hamburgban nyitott meg akkor, és amelynek ő lesz az egyik tanára.[42] H. P. Holser, egy Európában dolgozó adventista misszionárius írt az iskola 1891. január 9-i megnyitásáról, és megemlítette, hogy huszonöt diák volt jelen, köztük „egy Magyarországról".[43] A Misszióiskola 1891. június 9.-ei névsorában szereplő magyar hallgatóról ezután is több forrásból is értesülhetünk.[44]

Ami Máriát egyedülállóvá tette a hamburgi adventista misszió tagjai között, az a magyar nyelvtudása volt. Visszatekintve erre a látogatására 1894-ben, Conradi további részleteket is leírt, miszerint „két német nővér Kolozsvárott elfogadta az igazságot (...) Egyik segítségével, mivel ismerte a magyar nyelvet, elkezdtünk bibliai olvasmányokat kiadni azon a nyelven, és titkárnak neveltük ezen a területen."[45] Rottmayer Máriát 1891 augusztusában is említik, mint missziós munkást, aki bibliai munkát és levelezést végez.[46] 1891 októberében pedig 'Magyarország és Csehország titkárának' nevezték más dokumentumban.[47] Mária fordítói és iratmissziói tevékenységéről, az édesapjával való kapcsolatáról további részletes beszámolót olvashatunk Szigeti Jenő 1985-ben megjelent könyvében, így ezzel külön most nem foglalkozom.[48]

Ami viszont érdekesebb a feleség, Rottmayer Magdolna, Rottmayer János feleségének hamburgi tartózkodása, amiről pedig az alábbiakat tudjuk meg az erről szóló beszámolóból:

„Korábbi Erdélyi látogatásom célja az volt, hogy még több történelmi tényt megtudjak az ottani ősi szombattartókról, de Isten gondviselése őszinte emberekből álló családhoz vezette a lábamat, és néhány bibliaolvasás eredményeként nemcsak anya és lánya fogadta el az igazságot, hanem még többen meg vannak győződve róla, mások pedig hangosan követelik magyar nyelvű kiadványainkat. A lány most részt vesz a munkában, az anya pedig csatlakozott a hamburgi gyülekezetünkhöz, és visszatért, mint a birodalom első hetednapi adventista tagja."[49] A híradás szerint tehát Magdolna ekkor csatlakozott a hamburgi gyülekezethez.

Az első magyar adventisták

Itt jegyzem meg először, hogy Rottmayer Magdolna, Rottmayer János második feleségének helyzete és története, a magyarországi baptista mozgalomban nagyban különbözött férjétől. Ő 1865-ben keresztelkedett és csatlakozott a baptista egyházhoz Pesten, de az 1873. március 6-án Magyarországra érkezett Meyer Henrikkel kialakult konfliktusa miatt[50] 1878-ban Meyer kiközösítette a budapesti baptista gyülekezetből, amelynek Rottmayerék alapító tagjai voltak. Ezt követően pedig úgy tűnik, sem Rottmayer Magdolna, sem Meyer nem tett kitartó erőfeszítéseket a kiengesztelődés keresésére, ami a közösségbe való hivatalos visszafogadásához vezetett volna.[51]

Rottmayer Magdolna hetednapi egyházhoz csatlakozása minden gond és előzetes megfontolás nélkül történhetett meg éppen abban a városban, ahol korábban férjét keresztelték meg közel ötven évvel ezelőtt, és ahonnan visszajött Magyarországra, hogy megkezdje az első missziós szolgálatát.

Kizárólag őket első magyar adventistáknak kijelölni egyszerűen azonban nem lehet egyedül. Ezen az alkalmon, vagy ezekben a napokban, pontosan 1891. január 4-én történt Rosa Essling nevű testvérnő csatlakozása is a hamburgi hetednapi adventista gyülekezethez, aki ezt követően szintén Magyarországon, Brassóban telepedett le. Ő ugyan német nemzetiségű volt, de magyarul is beszélt. 1898 szeptemberében Huenergardt anyakönyvi feljegyzései szerint ezért ő az egyetlen és legelső adventista az akkor magyar városban.

Rottmayerné később hazatért Kolozsvárra, bár erre az időre már a Rottmayer családon kívül is alakultak az egyháznak kapcsolatai.[52]

A feljegyzések szerint 1890-től abbamarad Rottmayerék házánál a vasárnapi iskola.[53] A városban az 1891 körül megalakuló magyar baptista gyülekezete vezetésére Rottmayer Kornya Mihály baptista úttörőt kéri meg, különös indoklással: „soha sem hitte Rottmayer, hogy elég folyékonyan beszél magyarul ahhoz, hogy jól szolgálja a környék magyar lakosságát."[54] Később 1895-ben id. Papp Károly érkezett Kolozsvárra, melynek végül ő lett a lelkipásztora.

Még ebben az évben, 1891-ben történt, hogy Rottmayer János „alig várva, hogy néhány munkás magyar nyelven tanuljon, küldött hozzánk (Hamburgba) egy baptista fiatalembert".[55]

Ez a tette Rottmayernek a hetednapi adventistákkal való egyre szorosabbá és bizalmasabbá váló kapcsolatát is láttatja, bár mások szerint ez csak azt mutatja, hogy számára „fontosabb volt a munkások evangelizációs célú képzése, mint a felekezeti megkülönböztető jegyek."[56]

1892 december 13-án újabb cikkben[57] közli Conradi, hogy anya és lánya már csatlakoztak az egyházhoz. Hungergardt vélhetően így datálta utólag erre a dátumra a Rottmayer család csatlakozását. Emiatt történhetett az is, hogy Rottmayer János 1892-es csatlakozásának idejét később a legtöbb adventista történetíró is így vette át. Szigeti pedig csak később jutott a felfedezésre, hogy Rottmayer János nyilvános és hivatalos csatlakozása csak az első Magyarországon tartott keresztségi istentiszteleten, a kolozsvári hetednapi adventista gyülekezeti csoport megalapításakor, 1895. május 22-én történt. Azt azonban még nem tudta, hogy Magdolna és Mária voltak, akik már korábban csatlakoztak a hetednapi adventistákhoz.[58]

Rottmayer János csatlakozása a hetednapi adventistákhoz

Úgy tűnik Rottmayer János az 1890-es évek első felében elsősorban és továbbra is vallásos iratok terjesztésén dolgozott. 1893 végéig összesen egy adventista röplapsorozat és öt traktátus jelent meg magyar nyelven. Ezek sokszor újra nyomtatott kiadványok voltak, amelyek az Adventista Egyház hitelveit foglalták össze, és amelyeket minden bizonnyal lánya, Mária fordított le. Ekkor jelent meg az első magyar nyelvű *Jézushoz vezető lépések* című könyv is a Rottmayer Jánossal szoros kapcsolatban lévő református lelkész Szalay József

fordításában és a Rottmayer által támogatott Hornyánszki nyomda kiadásában. Rottmayer 1892-től előfizeti Szalai által kiadott *Keresztyén* címen havonta megjelenő lapot is, sőt adományaival évről évre hozzájárult a lap által pártfogolt intézmények segítéséhez is. 1893. júniusi számában például „Közel a vég?" címen Máté 24,33 alapján egy adventista hangvételű cikket találunk. A cikk alatt nincs feltüntetve a szerző, de a tartalmi elemzés kimutatta, hogy a „Közeledünk-e a világ végéhez?" című Rottmayer Mária által magyarra fordított adventista traktátus kivonata. A kivonatolást minden bizonnyal Mária végezte el, és Rottmayer János juttatta el a laphoz, ami Szigeti szerint abból következik, hogy ez a kis példányszámú, meglehetősen ismeretlen lap alig tizenhét nappal a megjelenését követően már Hamburgba is eljutott.[59]

1893. június 19-én jelenik meg nyilvánosan a magyar nyelvű „belmissziói" társaság megalapításának terve, mely a magyar nyelvű és a magyarok között hirdetendő evangéliumhirdetést hivatott elősegíteni. Conradi pedig, nemcsak üdvözölte a társaság létrehozásának gondolatát, hanem nagyon hamar támogatta és ennek érdekében cselekedett is. A Társaság végül 1894. március 18-án alakult meg.[60]

1893-ban Rottmayerék eladták a házat, ahol a bibliaraktár és a vasárnapi iskola volt és ekkor költöztek Kolozsvár egy másik városrészére. Még ugyanebben az évben ősszel érkezett meg Budapestről a német anyanyelvű hetednapi adventista könyvevangelista Benecke Rottmayerékhez, aki itt a városban, Kolozsvárott, majd később Temesváron telepedett le. Benecke elkezdett magyarul tanulni, és a Rottmayerrel végzett közös evangelizációja azt eredményezte, hogy Conradi Kolozsváron 1894. március 17-én megtarthatta az első nyilvános szombati istentiszteletet.[61] Conradi így számolt be az ekkor történtekről:

„Tavaly ősszel kiküldtük első munkásunkat, Benecke testvért, aki miután Budapesten dolgozott és Temesváron is megfordult, Kolozsvárott telepedett le. Amikor idén Temesvárra látogattam, a hívők száma tízre nőtt. Rottmayer atya, az egyik első baptista Magyarországon, követte feleségét és lányát; és az utóbbi időben a baptisták által tollal és szóval megnyilvánuló keserű ellenállás csak megérlelte őt döntésében, és ma teljesen velünk van. Sok éven át ő volt a brit bibliaraktár vezetője; de most annak szenteli az idejét, hogy magánúton munkálkodjon az igazság terjesztésén."[62]

Conradi ebben a beszámolójában tájékoztatott a Rottmayer Jánost korul övező „keserű ellenállásról", melyek csak „megérlelték őt döntésében". Ez a megerősödés 1894. március 17-e előtt akkor következhetett be, amikor Conradi bejelentette, hogy megtartotta „első rendszeres szombati istentiszteletünket". A kolozsvári gyülekezet azonban ebben az időben még a résztvevők érdeklődése ellenére még nem jött létre. „Mindannyian egyesülni akartak velünk, egy részük keresztség által; de Rottmayer atya betegsége miatt elhalasztottuk a jövő nyári látogatásomig, amikor reményeink szerint megalakul az első gyülekezetünk is Magyarországon." – írta.

Milyen adventista volt Rottmayer?

Rottmayer János 1894. januárban írta az egyetlen olyan levélét, amely elsődleges forrásként jelét adja annak, hogy mennyiben azonosulhatott ekkorra az adventista meggyőződéssel. A rövid levélben a misszió létrehozásának szükségességét azzal a szófordulattal indokolja, hogy „lassan lejár a kegyelemidő".[63] Ez kétségkívül olyan szófordulat, amellyel az adventisták a mai napig hangsúlyozzák az evangéliumhirdetés szükségességének sürgető voltát. Sajnos egyenlőre más közvetlen bizonyítékunk nincs arról, mit gondolhatott Rottmayer János például olyan megkülönböztető tanításokról, mint amilyen például a lélek halhatatlanságával kapcsolatos, melyben a két közösség hitvallása egymástól teljesen eltérő, de feltételezhetjük, Rottmayer mindennek már tudatában volt, amikor 1895-ben nyíltan és hivatalosan is csatlakozott a Hetednapi Adventista Egyházhoz. A közösséghez való csatlakozás, mint ahogyan minden keresztség is a kezdetektől kezdve önkéntesen és szabad döntés alapján történt. Az időközben eltelt öt év pedig minden bizonnyal elegendő volt Rottmayer János számára, hogy megismerje az egyház hitelveit és tanításait, a megkülönböztető tanításokat is beleértve. Minden bizonnyal tudatában kellett lennie arról, mit jelent az egyházhoz történő nyílt csatlakozás.

Mégis felmerül a kérdés: Hogyan lehetséges, hogy Rottmayer baptista társai nem tekintették úgy, hogy elhagyta a közösségüket?

Arra gondolunk, hogy Rottmayer bizonyos fokig megtartotta korábbi baptista szerepvállalását, ami kétségessé tette felekezeti hovatartozásának változását. Ebből a szempontból is értékesek azok az információk, amelyeket az előbb idézett, Kolozsvárról írt, 1894. január 29-én küldött levélből derülnek ki, annak a Szabó Andrásnak írott levélből, aki hajtóereje volt a Heinrich Meyertől függetlenné vált magyar misszió létrejöttének. Kiderül, hogy Rottmayer és fia rokonszenvezett Szabó és a többiek terveivel, akik a növekvő szakadás élvonalában álltak, és rámutat az apa és fia – ifjabb Rottmayer Jánosnak – a kezdődő önálló magyar baptista misszió részvételében betöltött szerepére. Rottmayer olyan álláspontot foglalt el, amelyet Meyer zavarónak és saját nézeteivel ellentétesnek talált, mivel bátorította és támogatta a független Magyar Baptista Missziót. Korábbi ökumenikus szerepvállalásait, felekezetek feletti attitűdjét is számításba véve ez nem jelentett nyílt szakítást a baptista közösséggel.

Rottmayer reményét fejezte ki, hogy „Meyer testvér is felismeri, hogy eljött az idő, hogy a magyarok saját külön gyülekezetet alapítsanak ebben a nagyvárosban, ahol ennek már régen meg kellett volna történnie".[64]

Rottmayer ebben a levelében azt írta, fizikailag nem tudja ugyan megtenni, amit kértek tőle, de azt javasolta, hogy Bécsben keressék fel a fiát, mert „jobban tud magyarul, és még mindig fiatal és erősebb", mint az apja. „Mit tehetek ebben az ügyben? Tudok imádkozni és adni egy kis pénzt..."[65] A kép egy idős testvérről szól, aki még mindig részt vesz a magyarság és az evangélium ügyének terjedését szolgáló legsürgetőbb ügyekben.

Mint említettem Rottmayer János hivatalos és nyílt csatlakozása az első Magyarországon zajlott keresztségi istentiszteleten, a kolozsvári hetednapi adventista csoport megalapításának időpontjával esik egybe. 1895. május 22-én Conradi tehát keresztségi szertartást végzett, amely az első adventista gyülekezeti csoport megalapítását is jelentette Magyarországon. Ezt írta:

„Egy-egy heves zivatar után, miközben időnként villámlások világították meg utunkat, egy patakhoz értünk, és ott kereszteltünk meg egy magyar testvért és Rottmayer testvér fogadott lányát. Másnap ünnepnap volt, és mintegy huszonöt idegen vett részt az összejöveteleinken délelőtt és délután. Este pedig, a szertartások ünneplése előtt, Rottmayer testvér unokája, aki a bécsi baptista egyház tagja, felkelt és ő is felvételét kérte a gyülekezetbe. Így az öregség és az ifjúság, a magyar és a német is egyesült Isten Lelkének édes hatása által, amely nagymértékben érezhető volt első magyarországi beiktatási összejövetelünkön Magyarországon."[66]

A beszámolóból megtudhatjuk, hogy nemcsak Rottmayer János csatlakozott ekkor, hanem a családjából rajta kívül még egy egyébként ismeretlen örökbefogadott lánya, valamint unokája, a baptista ifjabb Rottmayer János lánya, Christina Pauline Rottmayer – azaz Rottmayer Krisztina is. Az 'öregség és fiatalság' eggyé válásával Conradi arra utalt, hogy a hetednapi adventisták 'első gyülekezetében' Kolozsváron nemcsak a németek és a magyarok, hanem egy család, Rottmayer Jánosé unokájával együtt is egyesülhetett.

Ez az esemény meglehetősen nyilvános felekezetváltásnak minősíthető. Sőt, biztosan tudjuk, hogy Rottmayer baptista barátai körében közismert volt, hogy Rottmayer részt vesz a házában tartott szombati istentiszteleteken. Minden bizonnyal tudták, hogy lábmosással együtt tartott úrvacsorai közösségben is volt velük.

Rottmayer János unokájának, (Christine Pauline) Rottmayer Krisztinának az életét, keresztségének, csatlakozásának későbbi történetét dr. Daniel Heinz egy publikációban mutatta be. Heinz az 1966-os Hetednapi Adventista Enciklopédia 10. kötetében bukkant egy feljegyzésre. A szócikk írója, megemlít egy fiatal testvérnőt, „aki 1896-ban Bécsben élt, és minden bizonnyal az első hetednapi adventista volt az akkori Ausztria területén." A bejegyzés semmilyen más további információt nem tartalmazott, így az 1990-es években Heinz megkezdte kutatómunkáját, melynek eredményéről így számol be: „Miután Rottmayer Mária Hamburgba ment és megkezdte szolgálatát – mint missziótitkár –, különböző adventista írásokat küld Csehországba, Ausztriába és Magyarországra. Egy általa küldött *Az Igazság Heroldja* című kiadvány került a brassói Willhelm J. Tentesch kezébe, aki 1894-ben, egy Hamburgban végzett missziótanfolyam elvégzését követően könyvevangélistaként kezdte meg szolgálatát az Osztrák-Magyar Monarchia területén. Ebben az időben ifjabb Rottmayer János baptista laikus prédikátorként szolgált Bécsben, akit Conradi szintén felkeresett többször Keleteurópába vezető útjai során, és akinek Mária ugyanúgy elküldi az adventista kiadványokat."[67]

Miután Krisztina 1895-ben visszatért Bécsbe, 1903-ig az egyedüli hivatalos adventista Ausztria területén. Csatlakozásától kezdve egész életén keresztül hűséges és aktív tagja maradt a közösségnek. Heinz publikációjában maga is csodálkozik, hogyan lehetséges, hogy a távoli Ausztriából a nyári szünetet a nagyszüleivel töltő akkor alig tíz éves kislány mindkét baptista szülője tolerálta és támogatta lányuk adventista hitgyakorlatát. Elképzelhetetlen lenne ez, hacsak maguk is nem volnának közelállók valamilyen módon a közösséghez[68] Krisztina 1908-ban házasodott meg Kässel Frigyes prédikátorral, aki saját Bibliájában a következő szavakkal méltatja apósát: „Bárcsak minden 'adventista' is ilyen lenne, mint amilyen ő. Ezt pedig azért írja, mert „Ő ugyanis baptista."[69] A házaspár 1936-ig szolgált Magyarországon, majd ezt követően Németországban halálukig.

Folytatás a következő számban.

Michelisz Richárd

Felhasznált irodalom

„A mi örömünk". *Békehírnök*, 1897. 0 1.

Bányai, Jenő. „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka". *Theológiai Szemle*, 1966, 26–37.

———. „Rottmayer János I." *Békehírnök*, 1963. március 15.

———. „Rottmayer János II. (folyt.)". *Békehírnök*, 1963. április 1.

———. „Válasz ..." *Theológiai Szemle*, 1966, 230–32.

Bereczki, Lajos, szerk. *Krisztusért járva követségben: Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéből.* Budapest: Baptista Kiadó, 1996.

Csopják, Attila. „A síron túl". *Békehírnök*, 1898. 0 28., 43–44.

———. „Halhatatlanság". *Békehírnök*, 1899. 0 15., 108.

———. „Hol van a lélek székhelye?" *Békehírnök*, 1896. 0 30., 30.

———. „Jó-e a magyar Biblia?" *Békehírnök*, 1898. 0 30., 115.

———. *Mi a lélek? Bibliai és tudományos alapon*. 2. kiadás. Budapest, 1921.

Dabrowski, Raymund Ladysław, és B. Bert Beach, szerk. *Michael Belina Czechowski (1818 –Poland, May 17–23,1976. commemorating the hundredth anniversary of his death.* Varsó: „Znaki Znasu" Publishing House, 1979.

Eppler, Daniel B. „John F. Huenegardt. A Historical Sketch of The Man and His Work", 1974.

Forgács, Gyula. *A belmisszió és a cura pastoralis kézikönyve*. Köt. XIV. Budapest: Református Egyházi Könyvtár, 1925.

Gehann, Günther. *Predigt das Evangelium. Die Geschichte der Adventbewegung in Siebenbürgen (Österreich-Ungarn) und Rumänien von der Gründung der Gemeinschaft bis zum zweiten Weltkrieg*. Kludenbach: Gehann Musikverlag, 2001.

Gerzsenyi, László. „A baptista misszió önállósulása (1894–1920)". In *Kisztusért járva követségben 1846–1996 Tanulmányok a Magyar Baptista Misszió 150 éves történetéről*, szerkesztette Lajos Bereczki, 95–134. Budapest: Baptista Kiadó, 1996.

Heinz, Daniel. *Church, State, and Religious Dissent. A History of Seventh-day Adventists in Austria*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993.

———. *L. R. Conradi a Hetednapi Adventista Egyház misszionáriusa, evangelistája és szervezője Európában*. Budapest: Élet és Egészség, 2004.

———. *Ludwig Richard Conradi. Missionär, Evangelist, Organisator der Siebenten-Tags Adventisten in Europa*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998.

———. „Wer war Christine Pauline Rottmayer?" *Aktuelles aus Bogenhofen*, 1993. Herbst, Nr. 43 kiadás.

Huenergardt, John Friederick. „Todesanzeige". *Zions-Wächter*, 1901. április. Friedensau.

Iványka, Gábor. „A világvégéről és az Úr Jézus eljöveteléről". *Békehírnök*, 1897. 0 15., 297–298.

Kish, Alex. „Did the first Hungarian Baptist become the first Hungarian Adventist?" *Journal of European Baptist Studies* 7, sz. 1 (2006. szeptember): 23–43. https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rlh&AN=36217300&lang=h u&site=ehost-live.

Kosztin, István. „Az én vasárnapi iskolám". *Evangéliumi Munkás*, 1919. 0 12.

Löbsack, Johannes Heinrich. „Nachrichten aus dem Felde". *Zions-Wächter*, 1896. 0, 2. Band kiadás. Friedensau.

Mészáros, Kálmán. *Akik sokakat az igazságra vezettek. A baptisták eredete, története és hitvallása*. Budapest: Professzorok Kiadója, 2020.

———. „»Evangélizációt szerveztünk az Isten országa terjesztése céljából« – A Magyarország határain kívül élő magyar baptista közösségek missziói tevékenységének múltja, kitekintéssel a jelenre". In *Doktori értekezés*. Budapest, 2009.

Padderatz, Gerhard. *Conradi und Hamburg. Die Anfänge der deutschen Adventgemeinde*. Hamburg: Saját kiadás, 1978.

Patt, Jacob Michael. „The History of the Advent Movement in Germany". Stanford University, 1958.

PECHTOL, János, szerk. „Hogyan jutott magyar földre az adventüzenet? (1890–1898)”. *Idők jelei*, sz. 2 (1948. I. évfolyam): 3.

RAJKI, Zoltán. *A H. N. Adventista Egyház története 1945 és 1989 között Magyarországon*. Budapest: Advent Kiadó, 2003.

———. *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója: John Friederick Huenegardt élete és korának adventizmusa*. Budapest: Lucidius Kiadó, 2004.

SZEBENI, Olivér. *Magyar baptista missziótörténelem*. Budapest, 1990.

SZIGETI, Jenő. *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*. Budapest: H. N. Adventista Egyház, 1985.

SZIGETI, Jenő, és János Pechtol. „Megjegyzések ...” *Theológiai Szemle*, 1966, 99–101.

SZILVÁSI, József, és Tibor Tonhaizer. *Az adventmozgalom története*. Adventista Akadémia. Budapest: Adventista Teológiai Főiskola, 2017.

JEGYZETEK

1 A legkorábbi publikáció: János Pechtol, szerk., „Hogyan jutott magyar földre az adventüzenet? (18901898)”, *Idők jelei*, sz. 2 (1948. I. évfolyam): 3.

2 JENŐ Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből* (Budapest: H. N. Adventista Egyház, 1985), 46.

3 Az életrajz az alábbi publikáció alapján készült: Jenő Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka”, *Theológiai Szemle*, 1966, 26–37.

4 Jenő Bányai, „Rottmayer János I.”, *Békehírnök*, 1963. március 15., 6.

5 Kálmán Mészáros, *Akik sokakat az igazságra vezettek. A baptisták eredete, története és hitvallása* (Budapest: Professzorok Kiadója, 2020), 221.

6 Mészáros, 220.

7 Uo.

8 Például Novák Antal. Lásd: Mészáros, *Akik sokakat az igazságra vezettek. A baptisták eredete, története és hitvallása*, 222.

9 Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka”, 33.

10 Eredeti neve magyarosítva: Henrich Mayer

11 Olivér Szebeni, *Magyar baptista missziótörténelem* (Budapest, 1990).

12 Az énekeskönyvről bővebben: Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka”, 32.

13 Énekek a kereszténytyi vasárnapi iskolák számára énekeskönyv 36 éneket tartalmazott. Ebből 27-et az Új Sion Hárfából (nazarénusok énekeskönyve), négyet az 1877-ben Debrecenben megjelent *Református Énekeskönyv*ből, más négyet pedig korabeli iskolai énekgyűjteményekből válogatott ki. Ezekhez társul a *Csendes éj* című ének, amelynek lehet, hogy ez a legrégebbi magyar nyelven feldolgozott változata. Rottmayer veje, Csopják Attila tévedett, amikor ezt a kiskönyvet *Gyermeklant*nak nevezte. (A *Gyermeklant* című énekeskönyv később jelent meg 1883-ban az első, és 1892-ben a 2. kiadás.) Mivel az említett Rottmayer féle énekeskönyv nem közli sem az összeállító, sem a kiadó nevét, így hosszú időn át a történészek csak találgatásokra szorítkoztak. Végül idősebb *Viktor János* egyik tanulmányában találtak rá a fényt derítő szűkszavú információra. Kolozsvárt említve megjegyzi, hogy ott Rottmayer hosszú éveken át folytatta a munkát és „a kolozsvári tanárokkal való összeköttetése révén több gyermekéneket fordíttatott le magyarra, melyet most is örömmel zengenek a vasárnapi iskolai tanítványaink”. Így a több évtizedes ismeretlenség után világosság derült az énekeskönyv szerény szerkesztőjének kilétére.

14 Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka”, 35.

15 Oláh László: Kolozsvári cím és lakjegyzék, Kolozsvár 1899. in Szigeti, Fejezetek … 45.

16 Lásd pl. Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka”, 34.

17 Bányai, 32.

18 Bányai, 33.

19 Zoltán Rajki, *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója: John Friederick Huenegardt élete és korának adventizmusa* (Budapest: Lucidius Kiadó, 2004), 33; Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 49 és 80.

20 Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka”, 34.

21 Gyula Forgács, *A belmisszió és a cura pastoralis kézikönyve*, köt. XIV. (Budapest: Református Egyházi Könyvtár, 1925), 210.

22 Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka”, 34.

23 Rottmayer, Levél, p. 499.

24 Alex Kish, „Did the first Hungarian Baptist become the first Hungarian Adventist?”, *Journal of European Baptist Studies* 7, sz. 1 (2006. szeptember): 44, https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rlh&AN=36217300&lang=hu&site=ehost-live.

25 Kálmán Mészáros, „»Evangélizációt szerveztünk az Isten országa terjesztése céljából« – A Magyarország határain kívül élő magyar baptista közösségek missziói tevékenységének múltja, kitekintéssel a jelenre”, in *Doktori értekezés* (Budapest, 2009), 102.

26 Mészáros, *Akik sokakat az igazságra vezettek. A baptisták eredete, története és hitvallása*, 230–41.

27 A magazin teljes címe The Advent Review és Sabbath Herald, de közismert nevén Review and Herald. Ezentúl az RH rövidítést használom a folyóirat megnevezéseként.

28 Charles Luis Richard Conradi 1922-ben a Generál Konferencia 40. ülésén (San Francisco május 11-31.) az európai munkáról adott beszámolója.

29 Heinz, *Ludwig Richard Conradi: Missionar der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa*, 51. o. 8 Pechtol János és Jenő Szigeti. „Megjegyzések ‚Az erdélyi és alföldi Baptista misszió kezdeti korszakai’ című cikkhez.” *Theologiai Szemle* 9, új sorozat, 3–4 (1966), p. 100.

30 Jenő Bányai, „Válasz Pechtol János és Szigeti Jeni megjegyzéseire”, Theologiai Szemle 9*, új sorozat, 7–8 (1966), p. 230.*

31 Pechtol, „Hogyan jutott magyar földre az adventüzenet? (1890–1898)”.

32 Jenő Bányai, „Válasz Pechtol János és Szigeti Jeni megjegyzéseire”, Theologiai Szemle 9*, új sorozat, 7–8 (1966), p. 230.*

33 Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 46.

34 Ugyanott 46.

35 Pechtol és Szigeti. „Megjegyzések ‚Az erdélyi és alföldi Baptista misszió kezdeti korszakai’ című cikkhez.”, 100. o.

36 Jeni Szigeti, ‚A ‚Jézushoz vezeti út’ Magyarországon’. *‚És emlékezzél meg as útról..’* (Budapest: Szabadegyházak Tanácsa, 1981), p. 133.

37 Ludwig Richard Conradi: Látogatás Ausztriában, 1. pont. *The Advent Review és Sabbath Herald*, 67.25 (1890. június 24., kedd) 395.

38 Ugyanott, 395. o.

39 Rottmayer Mária (1865–1954)

40 L. R. Conradi, „A munka Közép-Európában”, The Advent Review and Sabbath Herald, 67.27 (1890. július 8.) 426.

41 Conradi, „A német missziós mező”, 773. o.

42 Azt is megjegyezték, hogy Conradi asszony angolt tanított az érdeklődőknek, és valószínűleg így tanult meg Maria Rottmayer angolul.

43 H P Holser, Letter, *The Advent Review és Sabbath Herald,* 68,7 (1891. febr. 17.), 108. o.

44 J. N. Loughborough: Entstehung und Fortschritt der STA, Hamburg, 1897., 280. oldal idézi: Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 46.

45 Conradi, „A Magyar Királyság”, *Adventi Szemle és Sabbath Herald*, 71.17 (1894. ápr. 24.), p. 266.

46 A O Olsen, Letter, *The Advent Review és Sabbath Herald*, 68.33 (1891. aug. 18.), p. 521.

47 Conradi, „A hamburgi titkárok munkája”, *The Advent Review és Sabbath Herald*, 68.40 (1891. október 13.), 630. o.

48 Lásd bővebben: Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 46–47.

49 Conradi, „A német és orosz missziós mezők követelései”, *The Advent Review és Sabbath Herald*, 68.50 (1891. dec. 22.), 790. o.

50 Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka”, 27.

51 Lásd bővebben: Bányai, 33–35.

52 Lásd Szigeti Jenő: Fejezetek ….. 46. old.

53 Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka”, 32.

54 Kish, „Did the first Hungarian Baptist become the first Hungarian Adventist?”, 37.

55 L. R. Conradi, ‘The Work of the Hamburg Secretaries’, The Advent Review and Sabbath Herald, 69.20 (17 May 1892), 310

56 A fiatalember további sorsával kapcsolatos fordulatokról is olvashatunk a beszámolóban, aki végül nem tér vissza Magyarországra.

57 Avent Review and Sabbath Herald 69.49. (1892. december 13) 773. o

58 Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 46.

59 Szigeti, 49.

60 Az iratmissziói tevékenységgel és a missziós társasággal kapcsolatos részletesebb összefoglalót közöl: Szigeti, 49–55.

61 Rajki, *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója: John Friederick Huenegardt élete és korának adventizmusa*, 35.
62 Conradi, „The Hungarian Kingdom" The Advent Review and Sabbath Herald, 71.17 (1894. Április 14.) 266. o.
63 Rottmayer János levele, Lajos Bereczki, szerk., *Krisztusért járva követségben: Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéből.* (Budapest: Baptista Kiadó, 1996), 466.
64 Rottmayer, Levél, 499.
65 Rottmayer János levele, Bereczki, *Krisztusért járva követségben: Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéből.*, 466.
66 The Advent Review and Sabbath Herald 72.28 (1895. július 09.) 422
67 Daniel Heinz, „Wer war Christine Pauline Rottmayer?", *Aktuelles aus Bogenhofen*, 1993. Herbst, Nr. 43. kiadás, 3.
68 Heinz, 18.
69 Saját kézirata 1909-ből.

Betekintés az áldozatok és játszmák világába

Tanulmányom célja, hogy bemutassa a címben szereplő témák alapvető megközelítési módjait. Ehhez az első nagy egységében definiáltam az áldozatszerepet, a pszichológia segítségével. Ezt követően magát az áldozatot definiáltam vallástörténeti, valamint ószövetségi bibliateológia felől, bemutatva azokat a témám szempontjából fontos alapelveket és alapmotívumokat, amik meghatározták a korabeli kultuszok áldozatbemutatását, azoknak típusait és az azok mögött meghúzódó indokokat. Megvizsgálom ezzel szemben az Ószövetség áldozatbemutatását, rávilágítva a különbségre a környező népek és a zsidók áldozatai között, mind gyakorlatban, mind a mögötte álló teológiai elképzelés szempontjából. Ezt követően gyakorlati szempontból mutattam be, miképpen hirdethetjük meg Krisztus szabadítását a korábban megismert áldozati szerepekből és játszmákból, istentiszteleti és liturgikus keretek között. Mindezek segítségével tovább gondolkodhatunk az áldozati szerepekről – legyen az akár a különböző bibliai példák bemutatásának a területe, akár a konkrét lelkigondozói szituációk feltárása és feldolgozása. Ugyanúgy fontos, hogy mindez önreflexióra is indítson bennünket, ismerve azt, hogy életszemléletünk mennyire táplálkozik saját élményeink és megközelítéseink összességéből is. Tudva, hogy Krisztus áldozata keresztyén hitünk központja, fontos tovább gondolnunk ennek az áldozatnak és az ebből fakadó szabadításnak minden területét – személyes kapcsolatainkat is beleértve.

My study aims to present the fundamental approaches to the topics mentioned in the title. For this purpose, in the first major section, I have defined the role of the victim using psychological terms and approaches. In the second section, I have defined the concept of the victim and sacrifice from the perspectives of religious history and Old Testament biblical theology, presenting the principles and motifs that have determined the presentation of sacrifices in contemporary cults, their types, and the underlying reasons behind them, in relation my topic. In contrast, I examine the presentation of sacrifices in the Old Testament, shedding light on the differences between the sacrifices of surrounding peoples and the Jews, both in practice and from the perspective of the theological concepts behind them. Following this, I have presented from a practical perspective how we can proclaim the salvation of Christ from previously understood sacrificial roles and "games", within liturgical frameworks. With all this, we can further contemplate the roles of sacrifice – whether it be through presenting various biblical examples or exploring and processing specific pastoral care situations. All of this leads us to self-reflection, knowing that our worldview is deeply influenced by our own experiences and approaches. Understanding that the sacrifice of Christ is the cornerstone of our Christian faith, it is important to further consider every aspect of this sacrifice and the resulting salvation – including our personal relationships.

Bevezetés

Életünk során akarva-akaratlanul találkozunk az áldozattá válás és áldozati lét kérdésével. Láthatjuk azt, ahogyan valaki áldozattá válik egy kapcsolatban, áldozatává válik a munkájának, de akár azt is, ahogyan ő áldoz fel valakit a saját érdekeiért. Egy-egy ilyen fel nem ismert, vagy rosszul kezelt áldozati szerepkör emberi kapcsolatokat tehet tönkre, életeket nyomoríthat meg rövid és hosszútávon, de akár az Istennel való kapcsolatot is megnehezítheti.

Tanulmányom célja, hogy betekintést nyújtson ebbe a komplex kérdéskörbe és egymásra építve bemutasson néhány olyan szempontot, amely alapján vizsgálni lehet. Először, a helyes vizsgálódás érdekében meghatározom a játszma fogalmát, mint ami az áldozati szerepek alapjait jelenti. A pszichológiai oldaláról történő megközelítéssel célom, hogy leírjam azokat a folyamatokat, amik az áldozati szerep kialakulásához és megéléshez vezetnek, ehhez pedig a tranzakcióanalízis, azon belül pedig a játszmák elméletének megközelítését veszem igénybe.

Ezek a jelenségek azonban nem újak, hiszen általános vonásai az emberi működésnek – ugyanúgy megjelennek a Biblia által leírt évezredek történeteiben is, valamint a kor emberének rítusaiban, és a transzcendens felé forduló megnyilvánulásai-

ban is. Mindezek olyan önértelmezések, amelyekkel ősileg gyökerező fájdalmakat és félelmeket fogalmazunk meg. Azokat a kultikus cselekedeteket vizsgálom meg, amelyek az áldozatbemutatáshoz kötődnek, mivel ezekből is tanulhatunk azokról az alapmechanizmusokról, amik az embert mozgatják, valamint az áldozat, mint fogalom ősértelmezéséről. Ezeket a rítusokat azonban mindössze a témám értelmezése céljából vizsgálom – tiszteletben tartva az egyéb vallástörténeti szempontokat, ám nem bemutatva azokat.

Ezekre az áldozati szerepekre és az azokból fakadó hiábavalóságokra adja a szabadítás választ Krisztus. Az utolsó nagy egységben a szabadításnak a bemutatását és megélését lehetővé tévő irányokat mutatok be, mint ami lehetővé teszi az Igének és a szabadítás evangéliumának az „itt és most"-ban történő értelmezését, valamint utat enged annak, hogy az Igét összekössük a gyülekezet és az egyén aktuális helyzetével.

2. Az áldozatszerep meghatározása

Sokszor tapasztalhattuk már egy-egy emberi kapcsolatban, hogy valamelyik fél láthatóan szenved benne, legyen szó egy házaspárról, családi, vagy akár munkaviszonyról. Első és talán sokadik ránézésre is, a tragikusság szembetűnő ezekben. Egyértelmű, hogy melyik fél szenved, és melyik fél az, aki miatt a másik nehéz helyzetbe kényszerül. Egyértelműek a szerepek, egyértelmű az, hogy kit kell hibáztatnunk, és kivel szemben kell empátiát tanúsítanunk: ki az áldozat, és ki az agresszor. Ezekben az értelmezésekben, az egyik fél melletti állásfoglalásban azonban erősen meghatározóak a saját tapasztalataink és múltunk. Ez a jelenségteljesen érthető, és emberi reakció, ám nem alkalmas a helyzet leírására. Lelki erőfeszítést és nyitottságra van szükség ahhoz, hogy a „ki a hibás" kérdés helyett, a „mi történt"-re tudjunk választ keresni.[1] Ebben segít a pszichológia tudománya,[2] ami ezeknek a folyamatoknak a működését írja le. Ehhez elsősorban egy kapcsolati keret vizsgálata szükséges, amelyben definiálni tudjuk mind a résztvevőket, mind a történeseket: ezek a játszmák.

A játszmák

A játszmák olyan kapcsolati mechanizmusok, amelyek bármilyen kapcsolatban előfordulhatnak és megzavarják annak konstruktív működését.[3] Fontos jellemzője ezeknek a mechanizmusoknak, hogy mindig rejtettek – tehát a játszmában részt vevő kettő vagy több szereplő nem tudja, hogy egy játszma része –, valamint nagyon jól behatárolható pszichológiai nyereség a céljuk – például egy érzés, vagy pozíció, amit így próbálunk megszerezni a játszmában részt vevő társunktól.[4]

A játszma manőverek sorozatából áll: ezek olyan lépések, amik közelebb visznek a nyereséghez.[5] Ezek a manőverek kommunikációs megnyilvánulások, ahol a valós tartalom gyakran pont ellentétje annak, amit az egyik fél nyíltan megfogalmaz. Mindez öntudatlanul történik, és épp emiatt, egy már előre meghatározott kimenetel felé halad.[6]

Ezeket a folyamatokat, manővereket a jelenben éljük meg, és a jelenben próbálunk megoldást is keresni hozzájuk. Ezeket azonban nem találhatjuk meg a jelenben, mivel nem is onnan indulnak! A játszmákat és azok mechanizmusait gyerekkorban sajátítjuk el, a szülők tanítanak meg rá, s pont emiatt az egész életünkre kihatással vannak.[7] Problémája többek között épp az, hogy nem változtatunk a gyerekkorban kialakult mechanizmuson: kontextustól és szereplőktől függetlenül ugyanazzal a gyerekkori módszerrel próbáljuk elérni a pszichológiai nyereséget.[8] Ezt szemlélteti Berne „fehér" és „fekete" sakkfigurákkal leírt példája:

> Ezeket a mechanizmusokat láthatjuk abban a példában, ahol a Fehér[9] folyamatosan kárt okoz a Fekete tulajdonában. Általában két kimenetele van ennek a játszmának: Fekete dühösen reagál, ahol a Fehér nyer, hiszen újra megerősítést kapott abban az életpozíciójában, hogy őrá csak haragudni lehet; a másikban Fekete folyamatosan megbocsát, aminek hatására a Fehér újra átélheti azt a gyermeki állapotot, ahol felelősség nélkül cselekedhet, tetteit mindenképp megbocsátják.[10]

A fenti példán keresztül láthatjuk a nyereségeket és a régi mechanizmusokat működését, miközben kívülről nézve mindössze a „ki a hibás" kérdés mentén látunk egy borzalmas embert és egy áldozatot.

A módszerek megrekedtségéből és a nyereségből fakad az is, hogy a játszmák ismétlődnek: a résztvevőkő nem ismerik fel, hogy részesei, és öntudatlanul is újra és újra indítják el ugyanazt a játszmát, s maradnak annak részesei. Alapvetően tisztességtelenek,[11] mind a játszmák közben, mind a játszma végezetével (mikor megszerezzük a nyereséget), a résztvevők kellemetlen, negatív élményt élnek át.[12]

A játszmák okai

Felmerülhet a kérdés, hogyha a játszmák negatív folyamatok, sőt, még a nyereség megszerzése is kellemetlen a felek számára, akkor miért csináljuk újra és újra? Több oka is van. Alapvetően ezek olyan mechanizmusok, amikkel gyerekkorunkban sikert értünk el – tehát megszereztük vele az adott pszichológiai nyereséget. Ezeket játsszuk újra felnőtt korban, ugyanannak az eredménynek a reményében.[13]

Ehhez kapcsolódva lehet megfogalmazni a játszma másik okát. Emberként vágyunk az intimitásra, szükségünk van rá, ám ezt gyakran nem tudjuk kifejezni – talán épp a rossz gyerekkori berögződések miatt. A játszmák ilyen esetben ennek a vágynak az elfedésére és hamis kielégítésére szolgálnak pótcselekvésül. Ám mivel a valós szükséglet nem elégült ki, kénytelenek[14] vagyunk újra és újra játszmába szállni a pótlásáért.[15]

A játszmának tehát része a pszichológiai nyereség, a résztvevők pedig ezékért küzdenek. A szakirodalom ebből hatot sorol fel: a lelki egyensúly fenntartása, az intimitás esetén felmerülő szorongások elkerülése, a kapcsolatban önmaga számára előnyös pozíció megszerzése, előnyös pozíció megszerzése a nagyobb közösségben, figyelem és elismerés megszerzése, valamint az életpozíció megerősítése. Egy játszmának egyszerre több ilyen előnye is lehet.[16]

A fenti felsorolásba tartozik, de gyakorisága okán kiemelendő az életpozíciók igazolása, mint nyereség. A játszmák kitűnően alkalmasak arra, hogy egy adott életpozíciót – legyen az pozitív vagy negatív – újra és újra igazoljunk, mind önmagunk, mind a játszmában részt vevők számára. [17] Ilyen például az, hogy ha valakinek az életpozíciója az, hogy őt mindig bántják, úgy sokszor valóban meg fog küzdeni azért, hogy áldozat legyen, akit bántanak.[18] Ilyenkor kívülről azt látjuk, hogy adott egy szerencsétlen sorsú ember, akinek ráadásul jelentős része van a helyzet kialakításában. Egy megszokott életpozíció megerősítése azonban biztonság-

érzetet ad. A megszokott rossz biztonságot nyújt, még akkor is, ha szenvedés, hiszen ismerős, kiszámítható. Ellentétben a változással, ami idegen, ismeretlen, és épp ezért félelmetes.

Szerepek a játszmában

A játszmákban klasszikusan négy szerepet különböztetünk meg: az üldözőt (aki a másikat támadja, ő az agresszor egy játszmában), a megmentőt (aki fölérendelt pozícióból akarja megmenteni azt, aki szerinte önmagát nem képes), valamint az áldozatot (aki úgy érzi, hogy ő maga is megérdemli a lekicsinylést és ezért önsajnálatával tesz is érte gyakran, hogy megkapja). A negyedik a „balek" szerepe, amely nagyon sokszor válik áldozattá. Szerepéből fakad az, hogy hagyja magát átverni, direkt nem veszi észre a hazugságokat – így tud megerősítést nyerni az életpozíciójával kapcsolatban.[19] A játszma egyik fontos momentuma, ha az adott egyén belelép az egyik ilyen szerepbe, hiszen attól a pillanattól tud a már meglévő séma szerint tovább haladni a mechanizmusok sora. Azt is látnunk kell azonban, hogy ezek a szerepek dinamikusak: az agresszor képes átlépni az áldozat szerepébe – például mikor úgy érzi, hogy számon kérik rajta tettét. Ugyanígy az áldozatból is lehet agresszor, amikor élethelyzete megerősítése érdekében, agresszivitással éri el, tulajdonképpen kiprovokálja azt, hogy őt bántsák.[20]

> Jó példa erre az a korábban már megemlített szerepkör, amikor Fehér folyamatosan áldozati pozícióba kerül: bántják, megalázzák. Egy idő után Fehér maga is igényli ezeket az impulzusokat, hiszen így kap megerősítést az életpozíciójára nézve. Amennyiben ez a bántalmazás nem történik meg, átlép az agresszor szerepbe: addig provokálja Feketét, míg az valóban bántani fogja. Így beigazolódik az életről alkotott képre, és újra visszaállhat áldozati szerepkörbe.[21]

Láthatjuk tehát, hogy a szerepek sem állandóak. Bizonyos helyzetekben, vagy bizonyos személyekkel szemben például lehetünk áldozatok, míg máshol agresszorok. Sőt, ez megtörténhet akár egy játszmán belül is, ahogyan azt a fenti példa is bemutatja. A „balek" szerepkörből például gyakran lesz áldozat, míg az agresszor máshol megmentőként léphet fel.

Mindegyik szerepnek van haszna, nyeresége. Egy nagyon egyszerű példával élve a sokféle lehetőség közül: az agresszor kiélheti az irányítás irati vágyát, az áldozat kiélheti az azutáni vágyát, hogy irányítsák, a megmentő pedig az önbecsülését táplálja azzal, hogy megmenti azt, aki képtelen lenne önmagát.[22]

Az adott szerepválasztás nagyban függ attól, hogy milyen szerepeket éltünk át gyerekkorunkban, valamint, hogy milyen megoldási stratégiákat voltunk kénytelenek elsajátítani a különböző családi szituációkban. Legtöbbször a hozzánk közel álló szerepbe fogunk belépni újra és újra.[23]

Életjátszmák

A játszma vagy játszmák kialakult köre akkor válik életjátszmává, amikor az az egyén személyiségének alapvető részévé válik, a személye mögötti mozgatójaként rögzül az adott szerep és irányítja a fontosabb döntéseit. Nagy szerepe van itt az ismétlődésnek és a játszma mélységének. Minél gyakrabban játszunk egy játszmát, ismételjük azt meg, valamint minél fontosabb helyzetekben, kérdésekben, vagy számunkra fontos személlyel tesszük azt, annál könnyebben válik életjátszmává.[24]

Itt érdemes megjegyezni, hogy nem csak egy generáción belül történhet meg! Ahogyan később a bibliai példákon keresztül látni fogjuk majd – ezért nem fejtem itt ki részletesen – ezek a minták több generáción át ismétlődhetnek, és merülhetnek fel újra és újra – hiszen a játszmákat gyerekkorban sajátítjuk el! Innen pedig már öngerjesztő körbe lép át, hiszen mindig lesz egy újabb generáció, aki örökli – magától pedig nem nyílik ki a kör!

Nagyban hozzájárul a kör teljes bezártságához az is, hogy az egyén ilyenkor már aktívan küzd az ellen, hogy az adott játszmaszerepből kimozdítsák – sőt, ha megteszik azt már veszélyként a lelki állapotára és stabilitására nézve, kifejezetten negatívan reagál.[25] A korábban említett példánál maradva – ahol az egyik fél folyamatosan a bántalmazott életpozícióhoz ragaszkodik – így fordulhat elő az, hogy az áldozat egyszerűen képtelen elképzelni magát úgy, hogy ne ő legyen az, akit mindig bántanak – még úgy is, hogy sokszor ő maga tesz azért, hogy bántsák! A kör bezárult, hiszen, ha bántják, úgy meg tudja élni az áldozat szerepét, ha pedig nem történik semmilyen abúzus, akkor kiprovokálja azt. Ha valaki a megmentői szerepből lép be, úgy elutasítja, és aktívan küzd az ellen, hogy bármi változzon.[26]

3. Ószövetségi kultusz és vallástörténet

Az előző fejezetben megfogalmazott problémák nem új jelenségek, hanem általános mechanizmusai az embernek. Ezeket nem csak bibliai történetekben[27] láthatjuk az áldozatnak, mint jelenségnek a megnyilvánulását, hanem a kor emberének rítusaiban, misztikus-szimbolikus megnyilvánulásaiban is. Tudjuk, hogy ezek az általános emberi tapasztalat megjelenései, önértelmezés és ősileg gyökerező fájdalmak, félelmeknek a megfogalmazásai – vizsgálatával tehát az áldozatnak az ősértelmezését érthetjük meg jobban. Ebben a fejezetben az ószövetségi Izrael, valamint a környező népek áldozatbemutatási rítusait és kultikus cselekedeteit vizsgálom meg. Az áldozatbemutatás alapgondolata megegyezett a kortárs Izráel körüli kultuszokban, így előbb azt mutatom be, majd szűkítem a vizsgálódást az ószövetségi áldozatfogalomra és rítusokra. Fontos vizsgálódási szempontom, hogy mennyiben különbözik a kettő, valamint, hogy mennyire figyelhető meg egy bizonyos közös alapmotívum az áldozatbemutatás mögött. Ennek a vizsgálódásnak az alapját legfőbbképp Mózes könyvei, valamint a kortárs kultuszok rítusairól írt vallástörténeti tanulmányok alkotják. Fontos itt is megjegyezni, hogy a kutatás tanulságait a témám szempontjából fogalmazom meg, tiszteletben tartva az egyéb szempontokat és értelmezéseket, ám nem bemutatva azokat.

Az áldozati rítusok nem csak az istenségről, de legalább annyira az emberről is szólnak. Maguk a vallások szimbolikus értelmezést kínálnak a rítusaikkal a transzcendens felé való törekvésben. Ezeknek az áldozati rítusoknak pedig egy fontos aspektusa az, hogy aki bemutatja, elismeri vele az ember a végességét, és sok esetben tehetetlenségét. A kérdés azonban az, hogy ebben a tehetetlenségében hogyan éli meg a transzcendens előtt való megállás lehetőségét: úgy, mint ami meghagyja a hiábavalóságában, és egy újabb kört ír le a saját áldozataival, vagy felismeri ebből a kiutat?

Áldozat az Ószövetség korában

Az áldozat mindig a szent számára felajánlott és a profántól, az istenség javára elkülönített felajánlás. Az áldozat lehet tárgyi (például termés), élőlény (barmok vagy egyéb jószágok, gyakori volt az emberáldozat is, a pogány kultuszokban), de akár egy bizonyos dologról való lemondás is (fogadalmak). Több okból mutathattak be áldozatot, ám alapmotívuma volt mindegyiknek az istenség valamiféle befolyásolása. Lehetett ez kereskedelem alapú (ahol tulajdonképpen megveszi az áldást, kegyelmet), zsarolás (az áldozó tulajdonképpen lekötelezte az istenséget azzal, hogy áldozatott mutatott be neki, kierőszakolta a választ), valamint jóindulat elnyerésére szolgáló (az istenség tetszését leli az áldozatban, ezért áldja meg). Az ezen túl megjelenők is, mind erre a három alapmotívumra mutattak rá, legyen az az adományozó, hódolatot kifejező, vagy az „adok, hogy adj" típusú áldozat.[28] Az áldozat itt tehát egyfajta szerződésként jelenik meg, amiben mindkét félnek előre meghatározott szerepe van – az áldozat bemutatójának és az istenségnek is.[29]

Ettől az értelmezéstől különböző, de alapmotívumában még mindig megegyező az a szemlélet, ami ajándéknak tekinti az áldozatot. Itt hangsúlyossá válik ugyan a közösségi élmény és a kapcsolatteremtés, valamint az ez által létrejövő kommunió. Ez a kommunió jelenik meg nagyon hangsúlyosan a közös szakrális étkezésekben, ahol vagy az istenség „elfogyasztása" jelent meg, vagy az az asztaltársi volt – mindkettő az istenséggel való közösséget fejezte ki. Ebben a formában a szabályok nem voltak olyan egyértelműen lefektetve, mint a szerződéses formában, ám az áldozat lényege ugyanaz marad: az istenség befolyásolása, a közös kapcsolat kiépítése által.[30]

A két megközelítés elemei különbözőek. Az üzlet két egyenrangú partner között történik, míg az ajándékozás nem. Az üzletben nem jön létre igazi kapcsolat a két fél között (hiszen szükségből vagy gyarapodás vágyából hozzák meg a döntést), úgy az ajándékozás építi és mélyíti azt. Az üzletben nincs tulajdonképpeni kötelezettsége az istenségnek, elutasíthatja az üzletet, ám az ajándékozásnál kénytelen elfogadni az ajándékot.

Bármennyire is különböznek azonban a szerződés és ajándékozás alapú áldozatbemutatás elemei, ugyanaz az az alapmotívum hajtja őket. Az istenség eszközzé válik, a cél mindig a saját gyarapodásom vagy romlásom elkerülése érdekében történő manipuláció. Ez pedig az a pont, ami kritikusan és élesen választja el a pogány áldozati rituálékat a zsidóság áldozati szokásaitól – ezt a fejezet második részében fejtem ki.[31]

A pogány áldozatbemutatás alapmotívumainak és eszköztárának megismerése azért fontos, mert ma is ugyanezeket éljük meg az emberi kapcsolatainkban! Termés és különböző haszonállatok helyett önmagunkat, másokat, időt, vagy érzéseket áldozunk fel, ugyanígy a saját állapotjavulásunkért és a romlás elkerüléséért! Például a saját haragjának (és így például az önmaga sikertelenségével való szembenézés elkerülésének) az oltárán áldozza fel a gyermekével való kapcsolatát az apa, amikor folyamatos érzelmi nyomás alatt tartja. A bálvány szerepébe nem az istenség kerül, hanem egy érzés, vágy, esetleg érzelmi trauma okozta problémás személyiségvonás.[32] A bálványt, aminek áldozunk, önmagunk állítjuk fel, valamikor tudatosan, valamikor pedig tudatalattink által.[33] Jó példa erre a nárcisztikus személyiség. Számára a bálvány a hamis önképének a fenntartása. Ennek az oltárán pedig kénytelen mindent feláldozni – a kapcsolatait, a személyiségét, de még a saját maga felé irányuló intimitását is![34]

Ebben az értelmezésben pedig a játszma az a rítus, ahogyan bemutatjuk ezt az áldozatot. Ezért is nem számít, hogy az áldozat üzlet vagy ajándék, az alapmotívum ugyanaz, játszmáinkban pedig mindkét módszer eszköztárát előszeretettel használjuk ahhoz, hogy elérjük a céljainkat, ahogyan azt az első fejezetben megfogalmaztuk. Hiszen ugyanúgy kereskedünk – én megteszem neked ezt, cserébe pedig tőled is elvárok valamit – vagy űzzük ennek a szélsőséges formáját, amikor a másodlagos üzenet szintjén sem egyezik bele a másikkal az üzletbe, hanem belekényszerítjük őt.[35] Ugyanígy a másik jóindulatának a megnyerésére is bevett eszköz a játszmákban, gyakran épp annak érdekében, hogy a másik hajlandó legyen az „üzletkötésre".

Ezek az áldozatok azonban tökéletlenek, és csak egy ideig elégítik ki a bálványokat. Ezért újra, és újra meg kell hozni őket azért, hogy elérjük azt, amit eddig – csakúgy, ahogyan az emberi kapcsolatainkban, a játszmáink is ismétlődnek, önmagukba fordulnak vissza. Ördögi kör ez, hiszen pont az áldozatokkal tartjuk fenn a bálványt, aminek az igényét ki kell elégítenünk – az áldozatainkkal.

Szimbolikusan tehát azok a pogány áldozati rítusok, amelyet az ószövetség korában űztek, és amelyeket vallástörténeti szempontból megvizsgáltunk, ugyanúgy jelen vannak ma is a mindennapi életünkben – mindössze a bálványok nevei változtak, Dágón és Baál helyett Haragra és Önképre.[36]

Áldozat az Ószövetségben

Ahogyan azt fent is megfogalmaztuk tehát, a pogány és a zsidó áldozat közötti eltérés lényege az, hogy mi az az ok, amiért az egyén vagy a nép együttesen bemutatja az áldozatot. Míg a pogányoknál az áldozat lényege az istenség befolyásolása, addig a zsidó kultuszban soha nem lehetett az a cél, hogy áldásra vagy a nép megsegítésére kényszerítsék Istent. Előfordultak ugyan erre példák az Ószövetség lapjain, de ilyenkor az áldozatbemutatás már pogány rítussá vált, félreértve a törvény lényegét.

Ez a meghatározó különbség az áldozat lényegét illetően megváltoztatja nem csak a szemléletet, de ebből kifolyólag magát a formát is. Nem válik kérdéssé, hogy az áldozat üzlet-e vagy ajándékozás. A zsidó rítusban ugyanis az áldozat lényege nem az istenség befolyásolása, hanem az Isten előtt történő megállás.[37] Ennek a célja lehet hálaadás, bűnbocsánat vagy könyörgés.[38] Rácsodálkozás a nép felől Isten nagyságára, és ebből a felismerésből kiinduló áldozat. Az áldozat bemutatása volt az, ami Isten elé vitte az embert.[39] Kiemelte a saját teréből, ahol mindössze a saját múltja adta a gyökereket, a környezete a meghatározottságokat, egy olyan térbe, ahol Isten előtt állhatott meg. Ez az Isten előtti megállás pedig elveszi a mindennapok hiábavalóságát, értelmetlenségét, mivel emlékezteti az embert arra, hogy kihez is tartozik. Nem Istennek volt szüksége arra, hogy áldozatot mutassanak be neki, hanem az embernek segített az áldozatbemutatás abban, hogy értelmezni tudja a saját helyzetét![40]

Ennek a szemléletnek a tükröződését látjuk a konkrét áldozatbemutatási okokban és azok rítusaiban is. A Leviticusban olvasott formák tesznek erről tanúbizonyságot. A 4. fejezet 37. és 38. verse foglalja össze az áldozatok típusait[41]: égőáldozat, ételáldozat, békeáldozat, vétekáldozat és

jóvátételi áldozat. Ezekből a típusokból pedig kirajzolódik a funkciója is ezeknek az áldozatoknak: az Isten előtt való megjelenés. Az áldozat adott lehetőséget arra, hogy az ember Isten elé álljon, minden élethelyzetében: hálában, bánatban és bűnben is.[42]

A hálaáldozatok, úgy, mint az égő és ételáldozat, emlékeztetik az embert arra, hogy mindene amije van, Istentől ered. Áldás és ajándék, amit nem lehet kierőszakolni, mindössze megköszönni, és hálával élni vele. Ameddig pedig ezzel tisztában van az egyén, nem kezdi el magának tulajdonítani az életét, a sikereit, a győzelmeit. Ha pedig nem tulajdonítja magának, úgy nem is fog azután kutatni, hogy hogyan tudná ezt az istenség manipulálásával befolyásolni, mivel tudja, hogy nem az ő érdeme, nem neki kell valamilyen úton-módon elérni, hogy áldás legyen az életén.[43]

Ugyanígy azoknál az áldozati típusoknál is, amik a bűnbocsánatról, vagy a vétkekről szóltak: a hangsúly nem azért van az állat megölésén, mert Istennek szüksége lenne rá, hanem az embernek, hogy átélje és megélje a bűne súlyosságát. Amikor bemutatta az áldozatot, és kénytelen volt szembenézni az állat halálával, vérével, akkor megérthette, hogy milyen árat is kellene fizetnie a tetteiért, ha nem lenne kegyelmes az Úr. Ez segített abban, hogy ne éljen vissza azzal a kegyelemmel, amit felé tanúsított Isten. Ameddig pedig ezt helyesen gyakorolta és megértette, nem rettegett a büntetéstől, és nem akarta manipulálni Istent, hogy magát a romlástól megóvja.[44]

A kutatók feltételezése szerint nagyon sok konkrét rítust nem a Jahve-kultusz követői dolgoztak ki,[45] hanem más néptől vették át, különösen is a Kánaánba való betelepülés alatt. Ám a lényeg, a funkció és a cél ezeknél is megváltozott, és nem az addigi pogány rítus szerinti manipuláláson volt a hangsúly, hanem az Isten kijelentése szerinti áldozatbemutatáson. Ehhez természetesen valamikor az is hozzátartozott, hogy a rítus menetén is változtattak, ilyen volt például az emberáldozat kategorikus tiltása is.[46]

Pont ezekben figyelhetjük meg talán leginkább azt, hogy milyen az, amikor az áldozat valódi funkciójáról elfeledkezik az Isten népe. Ugyanis a tiltás ellenére több helyen is olvasunk emberáldozatokról, amikor a nép vagy a vezető elfordult Istentől. Ezeknél az eseteknél megváltozott a forma, a funkció és a cél is. Emberáldozattal éltek, bálványként kezelték Istent, a rítussal pedig az volt a céljuk, hogy befolyásolják a saját gyarapodásukra az Urat – például, hogy ők kerüljenek ki győztesen az országok csatározásaiból. Ez pedig az egész szemléletüket megváltoztatta, hiszen nem úgy tekintettek ezután Istenre, mint akinek hálaadással és bűnbánattal tartoznak, hanem mint akit irányítani lehet a saját hasznukra. Sőt, ebben az esetben az áldozatra már Istennek volt szüksége, hiszen Ő volt az, aki hitük szerint másképp nem cselekedett, csak ha „megfizették".[47]

Összefoglalva tehát, az áldozat helyes és helytelen gyakorlása közötti különbséget az alapvető cél határozza meg: befolyásolni akarom az Istent, vagy megállni előtte? Az előbbi tett egy újabb hiábavalóság, hiszen ugyanabban az általam generált ismétlődő körben maradok benne, míg az utóbbi kiemel a saját, hiábavaló küzdelmemből, az elé az Isten elé, akit nem befolyásolnom és manipulálnom kell a célom eléréséért, hanem aki előtt megérthetem az áldozat igazi célját.

4. A szabadítás meghirdetésének lehetőségei

Tanulmányom első nagy egységében bemutattam az áldozati szerep és a játszmák működését pszichológiai szempontból. Az előző fejezetben ugyanezt a jelenséget annak kultikus és transzcendens felé forduló megjelenésében mutattam be – mint ami nem egyszerűen a többezer évvel ezelőtt élt ember sajátja, hanem magának az emberi működésnek az alapmechanizmusa, annak minden hiábavalóságával és zsákutcáival. Krisztus szabadítása, meg akar szabadítani ezekből a hamis áldozati szerepekből és félreértelmezett áldozatbemutatásokból is. Tanulmányom utolsó fejezetében azokból a szempontokból és lehetőségekből mutatok be néhányat, ahogyan és ahol sor kerülhet az áldozatszerep és az abból való szabadulás konkrét meghirdetésére. A keretek miatt, ebben a fejezetben a liturgikus alkalmakra koncentrálok, mint amik sokszor a lehetőséget teremtik meg magára a lelkigondozói beszélgetésekre.[48] Liturgikus alkalmak alatt olyan kötött liturgiával rendelkező eseményeket értek, melyen többen vesznek részt, valamint nem nyílt párbeszéd jellemzi a szolgálattevő és a hallgatóság között.[49]

A liturgikus alkalmak fontossága lelkigondozói szempontból tehát egyrészt abból fakad, hogy megteremtik a lehetőséget a személyes beszélgetésre,[50] másrészt azonban maguk is spontán lelkigondozói, terápiás hatást érhetnek el. Az istentisztelet és más liturgikus események ugyanis elsősorban nem lelkigondozói alkalmak, ám mivel a vallásnak és annak megjelenési formáinak van egy spontán lelkigondozói és terápiás hatása, ez megjelenhet ezeken is.[51] Ezeknek a lelkigondozói hatásoknak a megjelenését láthatjuk és érezhetjük egy-egy istentisztelet után, amikor egy gyülekezeti tag arról számol be, miként szólította meg az igehirdetés, vagy amikor sokkal később hallunk arról, hogy egy adott élethelyzetben milyen sokat jelentettek számára az istentiszteleten történtek, például a terhei elhordozása vagy feldolgozása céljából.

Az istentisztelet ehhez nem speciális lelkigondozó eszközöket használ, hanem a hit ritualizált és szimbólumokba foglalt formáját, és ezek aktualizáltan történő megjelenítését.[52] Ezek adnak teret és lehetőséget annak, hogy a hallgatóság befogadja és megélje a spontán lelkigondozói hatást az alkalmak során. Ezeket azonban fel kell ismerni ahhoz, hogy tudatosan fel tudjuk használni őket. A következőkben néhány ilyen lehetőséget sorolok fel, mint amelyek segítségül lehetnek a szabadítás evangéliumának meghirdetésében a különböző liturgikus alkalmak során.

A rítus

A rítus a terápia legősibb formája, annak tehermentesítő hatása miatt. Értelmezi az ember tudata és tudatalattija is. Útmutató lehet ahhoz a válaszhoz, amit Isten ad.[53] Megszabadítja az embert attól a folyamatos nyomás és kényszer alól, hogy a különböző elvárásoknak megfelelő reakciót kelljen találnia és adnia az életében történő eseményekre. Épp emiatt a rítus teszi lehetővé azt, hogy kifejezze a kifejezhetetlent, segít elbeszélni az elbeszélhetetlent.[54] Erre jó például szolgálnak a különböző temetési énekeink. A szerettét elvesztő egyén képtelen kifejezni a fájdalmát és szomorúságát, ám a liturgiában szereplő énekek lehetőséget adnak arra, hogy ezt a fájdalmat nem csak megélje, de Isten elé is vigye.[55]

Ebből kifolyólag a rítusnak van egy bizonyos kognitív funkciót kiiktató hatása is – mivel ismert és meghatározott az, amit az egyénnek tennie kell, így nem igényel energiát ennek a megtalálása és a helyzet feldolgozása.[56] Így teszi elviselhetővé az egyébként elviselhetetlent, azt, amit jelenleg az egyén még nem tud feldolgozni. Itt fontos azonban látni, hogy épp emiatt lehet később nagyon fontos szerepe a tudatos feldolgozásnak, például egy személyes beszélgetés keretében.[57] A kognitív, tehát az aktív végig gondolást és felfogást megakadályozva képes lehet az ember elfogadni és meglátni azt, amit előtte képtelen volt. Ez jelenhet meg az áldozatszereppel és a szabadítás evangéliumával kapcsolatban is – rítusokkal egyébként még nem felismert élethelyzetek, folyamatok és játszmák kerülhetnek felszínre, oly módon, amit addig a tudat elhárított vagy el nem ismert.

A rítus egy közös nyelvvé válhat tehát, ami hidat képez az akkor és az ott, valamint az itt és a most között, a megértés és a felfogás lehetőségét nyújtva. Ismerjük azt is, hogy az embernek ősképessége a szimbólumokban való gondolkodás, azoknak a felismerése és a felhasználása[58] – fel kell tehát ezt használunk a szabadítás evangéliumának hirdetése során!

Az eszköz tehát a rítus ebben az esetben, azzal a céllal, hogy megjelenítse a Krisztus szabadítását. Ehhez azonban egyszerre kell megszólítania a teljes istentiszteletnek az értelmet és az érzelmet is. Nem oszthatjuk ketté – miszerint a liturgia szól az érzelemnek a prédikáció pedig az értelemnek –, mivel mindkettő ugyanazt az egy, egész embert szólítja meg, és ugyanahhoz a tudathoz akar eljutni. A csatorna, az elérési út más, de a cél ugyanaz. Nem választhatjuk ezeket tehát külön, egyszerre kell megszólítanunk mindkettőt! Így juthat el a tudathoz mind értelmi, mind érzelmi csatornákon keresztül a szabadításnak a jóhíre. Így tud a rítus egyszerre megszólítani érzelmet és értelmet. Így lehetséges az, hogy a kognitív funkciókat kiiktató hatás ellenére is a teljes tudathoz jusson el az üzenet!

Ezeknek a konkrét lehetőségei úgy gondolom a liturgiának tudatos átgondolása és alakítása. Gondos felkészülés, és kutatómunka egy-egy istentisztelet és más alkalom előtt szükséges ehhez. Szükséges hozzá az arra való szabadság, hogy a liturgiát és azoknak az elemeit a cél érdekében formázzuk. Nagy hangsúlyt kaphatnak a sokszor elhanyagolt „átkötő" szövegeink: az ének hirdetése, a fohász, a textus és a lekció felolvasását felvezető megszólalások, verba solemnia. Ezek mind-mind megfogalmazásukban és formájukban segíthetik az értelem és az érzelem csatornáján is eljuttatni a kiadott üzenetet a hallgató felé. Olyan formában kell tehát ezeket megfogalmazni, olyan elemeket kell választani, hogy azok illeszkedjenek az istentisztelet koherens egészébe, valamint ahhoz a fő üzenethez, amit a teljes alkalom során közvetíteni kívánunk.

A liturgia általunk nem megszokott vagy ritkán használt elemei is hasznosak lehetnek ennek a kifejezésében. Ilyen lehet például a református istentiszteleteken használt reszponzórikus imádság, amely aktívan beemeli a gyülekezetet a liturgiába, ezáltal is közelebbivé és megfoghatóbbá téve azt a hallgatóság számára.

A rítusok bírnak kettős értelemmel, aminek az ábrázolása kihívás lehet ugyan, mégis segítenek abban, hogy az adott fogalmat több oldalról látva, jobban megérthesse azt a hallgatóság. Erre jó példa az ölelésnek a képe, amely egyszerre jelenthet szeretetet, ám magában hordozza megfojtás, vagyis a másiknak való ártás potenciálját is.[59] Keresztyénként az ilyen ambivalens képek megértésében segítségül lehet azonban, ha Krisztus kereszthalálára gondolunk: halál, amely által életet szerzett. Az áldozatszerepek és a szabadítás kapcsolatában ugyanilyen szemléletesen kiábrázolható az intimitás utáni vágynak az ambivalens volta is: vágy, amelyet pont úgy próbálunk kielégíteni, hogy közben eltaszítjuk a másikat magunkból, és diszfunkcionális kapcsolatokat építünk a játszmák által.[60]

A veszélye a rítusok helytelen értelmezésének vagy rossz használatának az, amikor önmagáért kerül középpontba. Amikor maga a rítus kerül középpontba, nem az az üzenet, amit azáltal közölni akarunk.[61] Ilyenkor a rítus mantrává válik, ahol önmagától a rítustól várjuk a segítséget, vagy az üzenetet, és nem attól, amit közölni akarunk vele.[62] Ennek más megjelenési formája amikor a rítussal érezzük kikényszeríthetőnek bizonyos dolgok megtörténését, például a bűnbocsánatot Isten felől.[63] Mindkét jelenségre hajlamosak vagyunk emberként, ahogyan azt a dolgozatom korábbi részében bemutattam.

Kontextualizáció

A rítusok mantrává válásnak megakadályozásában, valamint a szabadítás evangéliumának meghirdetésében eszköz lehet a kontextualizáció. A mantra kialakulásánál ugyanis maga a rítus kerül központi szerepbe – a kontextualizáció pedig épp ezt akadályozza meg, azzal, hogy mindig az adott élethelyzetbe helyezi bele a vizsgált üzenetet. Így nem tud magában mantrává, vagy önmagáért létezővé válni a rítus, hiszen valamivel együtt történik az értelmezése, valami mindig az adott helyzetre aktualizálja azt. A kontextualizáció az adott történelmi és élethelyzetre adott válasz, olyan nyelven és közlésformában, ahogyan az adott kérdést felteszik.[64]

Tudva azt, hogy az istentisztelet tulajdonképpeni hitvallás arról, amit az egyház vall, tehát hitvallás és vallástétel a szabadításról, úgy a kontextualizáció ennek a mindennapokba emelése, annak a megértése és meglátása, hogy az, amit vallunk miként válik megérthetővé és megélhetővé a hétköznapjaink során, hol jelenik ez meg a mindennapi életünkben.[65]

Ezért is fontos lehetőség a szabadítás evangéliumának a meghirdetésében a kontextualizáció, mert a rítus mellett ez az, amitől valóban a hétköznapok áldozathelyzeteire, játszmáira reagáló történetté válhat egy-egy Bibliai igeszakasz. A kontextualizációval lehetséges konkréttá, aktuálissá és felfoghatóvá tenni az evangéliumot.[66] Ekkor pedig, amikor valóban megfoghatóvá és érthető válik az, hogy miért is szól az én életemről ez az egész, megjelenhetnek a konkrét lelkigondozói alkalmakra való igények is.[67]

A kontextualizálás megjelenhet mind a liturgiában, mind az igehirdetésben. A liturgia során például lehetőség nyílik kötött szövegű imádságainkkal (bűnvalló, hálaadó) párhuzamosan elmondott, az adott kontextus helyzetét jobban kifejtő imádságra.[68] Ez, összekötve az istentisztelet és a liturgia rituális és rítusokat alakító lehetőségével, a hallgató nem csak közelinek érezheti magához az üzenetet és a szabadítást, de meg is értheti azt, hogy az adott bibliai szereplő is azt a mindenkori emberi sorsot élte meg amit Ő, és az ami számára szabadulást jelentett, számára is szabadítás lehet.

Ennek érdekében használni kell, differenciáltan, mind a szcenikus, mind a kognitív megértését a textusnak.[69] Ilyen összefüggésben a kognitív megértést jelenti a textus és a

gyülekezet pontos exegézisét – nem elég csak a textus bibliai, kortörténeti és más teológiai tudományok szerinti vizsgálta és megértése, de a prédikátornak értenie kell azt a közösséget is, ahová a prédikációt készíti, annak csoportdinamikai, szociológiai, történeti és egyéb szempontjai alapján. A szcenikus megértés mindezek mellett mind a textust, mind a gyülekezeti összetételt annak teljes kontextusában vizsgálja meg, mintegy belehelyezve azt az emberi élet és sors nagy egészébe. Ennek a segítségével képes újra, kontextualizáltan megjeleníteni azt a gyülekezet életére és valóságára vetítve.

Az ilyen differenciált, kognitív és egyszerre szcenikus megértés jó példája lehet az aranyborjú bibliai története. Nem elég önmagában, kognitívan és moralizálva értelmezni, és úgy tekinteni a nép tettére, mint ami egyszerű elfordulás Istentől. A népet úgy kell látnunk, mint a mindenkori kétségbeesett embert, ami utolsó mentsváraként próbálkozott az aranyborjúval. Ez nem felmentés, vagy a bűn tagadása, mindössze a teljes történet kontextusba helyezése. Ezt a valóságát látva pedig az emberi cselekedeteknek érthetjük meg a mai emberi tetteket is, azokat a helyzeteket, amikor ugyanúgy, utolsó mentsvárként fordulunk a hamis bálványokhoz és áldozatokhoz. Ez vezet a kontextualizációhoz, amiben a hallgatóság képes felismerni önmagát, azt az emberi sorsot, amit nem csak ott és akkor élt meg a pusztában vándorló nép, de ő is, nap mint nap.[70]

A bibliai történetek helyesen kontextualizált magyarázatánál a hallgató tehát megtalálhatja a párhuzamot a saját fogsága, a saját áldozatszerepéhez való ragaszkodása és az előtte járok élettörténete között. Ez után pedig felismerheti, hogy ahogyan minden kor embere rá volt szorulva a szabadításra, ugyanúgy van neki is szüksége rá. Ennek a kifejezésében és strukturálásában pedig segíthet a rítus, ahogyan azt fent megfogalmaztuk.

A kontextualizálásnak két veszélye áll fenn. Az egyik az, amikor nem a gyülekezet számára tesszük érthetővé az igét, és helyezzük a gyülekezetet az ige kontextusába, hanem fordítva – az igét helyezzük a gyülekezet kontextusába, elferdítve annak az üzenetét. A másik, amikor a mi döntően a saját emberi helyzetünket, kontextusunkat helyezzük bele, a gyülekezeté helyett – ez is ugyanúgy viszi félre az üzenetet.[71]

Közösség

A harmadik dolog, ami a szabadítás meghirdetését szolgálhatja, és abban segítség lehet, az a közösség. Korábban láttuk, hogy a játszmáknak az alapját az intimitás és az intimitás kifejezésének a hiánya adja, mindkettő nagyon erős mozgatórugó ezeknek a kialakulásában. Az ember közösségre vágyik, őszinte, játszmák nélküli közösséggel önmagával és másokkal. Az istentisztelet, mint liturgikus alkalom teret adhat annak, hogy a résztvevő megélje: van erre lehetősége, van szabadulás azokból a megszokott játszmákon alapuló kapcsolatokból. Ezt megélve, a terhei által elmagányosodott embert újra kapcsolatba hozhatja Istennel, és ebből kifolyólag mind önmagával, mind másokkal is. Kapcsolatok után szomjazva, az intimitás hiányától szenvedve ez az a lehetőség, ahol megélheti annak az esélyét, hogy létrejöhetnek valós és nem játszmákra épülő kapcsolatok![72]

Nem állíthatunk fel rangsort aközött, hogy először az Istennel való kapcsolatnak kell helyreállni az emberben, vele kell közösségre lépnie és csak utána tud például önmagával is közösségben lenni. Ahogyan az értelem és az érzelem sem választható el egymástól, ugyanúgy kéz a kézben jár az Istennel és az önmagammal való kapcsolat is – nem működik egyik a másik nélkül, ám nem is előzheti meg egyik a másikat.[73]

Ezt, az igazi közösségre való lehetőség meg kell jeleníteni a liturgia során. Ahogyan korábban is, erre is a helyes rítusok kialakítása és azok helyes kontextualizálása ad lehetőséget. Ilyen lehet például egymás köszöntése az istentisztelet elején, vagy úrvacsora Istennel és egymással való aspektusának a hangsúlyozása.

Ebben a közösségben jelenhet meg igazán az elfogadottság és megváltottság, valamint a bűnvallás is, a konstruktív lelkigondozói hatás indicativusi és imperativusi oldala.[74] Nem elég felismernie az egyénnek ugyanis a bűneit és megvallani azt (azokat a dolgokat, amik eltávolítják Istentől, egymástól és önmagától), de meg kell élnie az elfogadottság és a megváltottság érzését is. Ez az, amit csakis az Istennel való közösségben tud valóságosan megélni! Ez jelenhet meg egy liturgikus, alkalom során akkor, ha nem csak a bűnvallás történik meg (mint ahogyan az általában a kezdőimádság része), hanem a feloldozás is elhangzik[75] (nem csak az úrvacsorai liturgiában!). A gyülekezet számára lehetőséget kell adni, hogy saját maguk is megfogalmazzák Isten előtt, mi az, ami elválasztja őket Istentől, embertársaiktól és önmaguktól – erre jó alkalom néhány csendes perc csöndes imádságra, vagy az, ha az egyik gyülekezeti tag végzi el az imádság szolgálatát.

Ahogyan tehát a kontextualizálás és a rítus során is látjuk, hogy nem szabad különválasztani az értelmet és az érzelmet, úgy itt is alapelv, hogy nem választhatjuk külön a bűnvallást a feloldozástól, a megbocsátás és az elfogadottság érzésétől.[76]

A közösségben a melle állás képe is megjelenik. Nem csak a lelkigondozó, de a közösség feladata is lehet az, hogy az egyén mellé álljon, elkísérje. Ebbe a közösségbe pedig beléphet és behozható Krisztus, Isten közelsége belevihető az élet magányosságába.[77]

Rózsa Dávid

JEGYZETEK

1 A lelkigondozó számára ezért is rendkívül meghatározó a megfelelő önismeret és a reflektivitás szempontjából folyamatosan karbantartott szakmai személyiség.

2 A lélektanon belül, a tranzakcióanalízis nagyon kis szeletét vizsgálom itt, ami a játszmákkal foglalkozik. A játszmák különböző pszichoterápiás megközelítésben is előfordulnak, ám azok nem az alapvető mechanizmusaikkal foglalkoznak. Bővebben lásd: BERNE, Eric: Transactional Analysis in Psychotherapy, Literary Licensing, 2013

3 JÁRÓ Katalin: A játszmák világa, Budapest, Háttér Kiadó, 2011, 22, 83–84. Bővebben a játszmákról a tranzakcióanalízis gyakorlati szemszögéből: Aman Bhonsle: Essential TA: Common sense psychology, Notion Press, Chennai, 2014

4 JÁRÓ: i. m. 54, 83, 85–86, BERNE, ERIC: Emberi játszmák, Háttér Kiadó, 2013, 55–56

5 A nyereség jelen esetben és később is, pszichológiai értelemben vet nyereség, például az én és/vagy világkép megerősítése.

6 BERNE: i. m. 55–56, 85–86
Ez is hangsúlyozza annak a tényét, hogy a folyamatok tudatalatt történnek, és hogy épp emiatt ennyire nehéz leírni a folyamatot!

7 JÁRÓ: i. m. 84
WOLYNN, Mark: Örökölt családi minták, Budapest, Édesvíz Kiadó, 2016, 53
BERNE, Mark: i. m. 66–67
BAGDY Emőke, dr.: A párkapcsolat megtanulásától a játszmákig, in Otthonról hoztuk, Budapest, Kulcslyuk Kiadó, 2019, 39

8 JÁRÓ: i. m. 10, 84

9 Berne a résztvevőket a sakk után fehérnek és feketének nevezte el, amennyiben kétszereplős játszmáról van szó.

10 BERNE : i. m. 123–124

11 Ez azonban semmiképp sem erkölcsi kategória, hanem a folyamat leírása! Ugyanis ezek a folyamatok nem tudatosak – éppen ezért van szükség bátorságra és nyitottságra ahhoz, hogy felismerjük őket.

12 JÁRÓ: i. m. 83-85
BERNE: i.m. 56–57

13 JÁRÓ: i. m. 83–84
BOROSS Ottilia, PLÉH Csaba: Bevezetés a pszichológiába, Osiris Kiadó, 2004, 643
Bővebben a felnőttkénti nyereségszerzésről és az abból való kilépésből: HARRIS, Thomas A.: I'm Ok – You're ok, Cornerstone, 2012

14 JÁRÓ: i. m. 83

15 Talán pont e sorokat olvasva láthatjuk, hogy az intimitásról, annak szükségességéről, és hiányának következményeiről mennyire megterhelő érzelmileg már gondolkodni is.

16 JÁRÓ: i. m. 86–87

17 Jól láthatjuk ennek a folyamatnak a lényeget, ha visszatérünk a játszmák fogalmához, és az alapvető működési mechanizmusához, miszerint hiába szenved az egyén, képtelen felismerni, hogy ezt mi miatt teszi, így újra és újra belekezd, folytatja.

18 JÁRÓ: i. m. 83–84

19 Ezen túl sok szerep létezik még, ám ezek a legjellegzetesebbek, és a leggyakoribbak. A játszmákban előforduló szerepekkel a tranzakcióanalízis szempontjait is érintve részletesebben foglalkozik: F. Cornell, William: Into TA: A Comprehensive Textbook on Transactional Analysis. S.l.: ROUTLEDGE, 2019

20 KAST, Verena: Búcsú az áldozatszereptől, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2004, 17

21 BERNE: i. m. 90–91

22 Hétköznapi szempontból nehéz ezt észrevenni és meglátni: elvégre mi haszna lehet valakinek abból, hogy bántják? Ezért hasznos a játszmaelmélet, ami megmagyarázza a történés mögött húzódó folyamatokat – jelen esetben azt, hogy milyen nyeresége van valakinek abból, hogy áldozat.

23 JÁRÓ: i. m. 87–89

24 Előfordul azonban az, hogy egy erős személyiségtorzulás válik a játszma okává. Itt már nem a játszmában betöltött szerep áll a háttérben, hanem maga a problémás személyiség. Ilyen például a nárcizmus, amit nagyon sokszor szoktak a klasszikus bántalmazói személyiségtípusnak nevezni. Fontos aspektusa a játszmáknak, ám a tanulmány keretei miatt ezt most nem tudjuk tárgyalni. Bővebben lásd: BÁNKI György: A legnagyszerűbb könyv a nárcizmusról, Budapest, AbOvo Kiadó, 2016

25 Az áldozat-agresszor elszakíthatatlan kapcsolatáért más szempontból lásd: KAST, Verena: Búcsú az áldozatszereptől, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2004, 85
JÁRÓ: i. m., 174

26 BERNE: i. m. 90–91
KAST: i. m. 80

27 A tanulmány terjedelmére való tekintettel itt nincs lehetőségem bemutatni őket, ám rengeteg olyan bibliai történetet találunk, amely bemutatja a különböző játszmák következményeit egy-egy kapcsolaton, családon, vagy akár több generáción keresztül is.

28 Témánk szempontjából különösen is fontos ez a felosztás, hiszen, ha megfigyeljük az áldozat alapmotívumát és a kivitelezés módszereit, láthatjuk, hogy mennyire hasonlít a játszmák mechanizmusaihoz! Mindkettőben a befolyásolás a cél, ehhez pedig olyan eszközöket használtak és használnak ma is, mint a másik zsarolása, a vele való kereskedés (én adok neked valamit, cserébe te is adsz nekem valamit) vagy a tulajdonképpeni „lefizetés", amikor azért adunk, hogy jót tegyen velünk.

29 PRŐHLE Károly, dr.: Bevezetés a vallások világába III., Az ókori vallások, Budapest, 1979, 26–29
Az áldozat egyéb definícióit bővebben lásd: BAUMGARTEN, Albert I., szerk. Sacrifice in religious experience. Numen book series. Studies in the history of religions, v. 93. Leiden ; Boston: Brill, 2002.
DUNNILL, John. „Communicative Bodies and Economies of Grace: The Role of Sacrifice in the Christian Understanding of the Body." The Journal of Religion 83, no. 1 (2003): 79-93. Accessed May 13, 2020. www.jstor.org/stable/1205437
PTACEK, Melissa: „Durkheim's Two Theories of Sacrifice: Ritual, Social Change and „Les Formes élémentaires De La Vie Religieuse"." Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes 21 (2015): 75–95. Accessed May 13, 2020. www.jstor.org/stable/26356653

30 ERDŐ János, dr.: Vallástörténelem (Egyetemi jegyzet), Kolozsvár, 2000, 32–33

31 Az áldozat, ajándék és felajánlás kapcsolatáról bővebben lásd: VAN BAAL, J. „Offering, Sacrifice and Gift." *Numen* 23, no. 3 (1976): 161–78. Accessed May 13, 2020. doi:10.2307/3269590.

32 Az is előfordul azonban, hogy egy másik személyből csinálunk „bálványt" – ilyenkor ez a bálvány adja meg az értelmezésünk alapját a másik személyről, a valódi megismerése helyett. Feláldozzuk tehát annak a folyamatnak, ahogyan bálványt készítünk az általunk alkotott képből. Bővebben lásd: RÁCSOK Gabriella, dr.: A képi megjelenítés etikája, in: FAZAKAS Sándor (szerk.): A protestáns etika kézikönyve, Kálvin Kiadó, 2017

33 A tudatalatti felállításba pedig úgy gondolom ide tartozik az is, amikor „örököljük" az adott bálványt a szüleinktől, vagy másoktól – ahogyan azt a játszmák kapcsán kifejtettük.

34 Újra fontos megjegyezni, hogy nem állhatunk hozzá, a „ki a hibás" kérdéssel ehhez a jelenséghez sem! Mindezek tudat alatt történnek, és pont egy nárcisztikus ember példájából láthatjuk, hogy önmaga is szenved ebben az állapotban.

35 Gondoljunk csak arra, aki életpozíciójának tekinti azt, hogy ő az áldozat – agresszivitásával kizsarolja a másikból a kívánt eredményt!

36 Érdemes azonban megfigyelni valóban változtak-e, hiszen tudjuk, hogy némelyik istenséget egy-egy érzéssel, vagy az azt jelképező jelenségekkel azonosították – gondoljunk csak a háború vagy a vihar istenségeire.

37 VON RAD, Gerhard: Az Ószövetség teológiája I., Budapest, Osiris Kiadó, 2000, 201

38 A könyörgésbe beletartozik ugyan a segítségkérés is, de ez nem egyenlő a pogány rítus szerinti kéréssel, amikor „kierőszakolni" akarták az istenségtől a segítséget – kérés, és nem követelés.

39 ERDŐ: i. m. 125

40 Erről tanúskodik az is, hogy nem is az áldozat mértékén vagy mennyiségén volt a hangsúly – egyes kutatók szerint egy állatot akár több áldozattípusra is be lehetett mutatni. Bővebben lásd: MESHEL, NAPHTALI S: „Toward a Grammar of Sacrifice: Hierarchic Patterns in the Israelite Sacrificial System." Journal of Biblical Literature 132, no. 3 (2013): 543–67. Accessed May 13, 2020. doi:10.2307/23487886.

41 A könyv korábbi fejezeteiben (4-7) olvassuk az áldozati típusok bővebb felsorolását: a főpap vétekáldozata, az egész nép vétekáldozata, a vezető ember vétekáldozata, a közember vétekáldozata, a jóvátételi áldozat (ezen belül az Úr elleni hűtlenségért, vagy a felebarát károsításáért történő), égőáldozat, ételáldozat, Áronnak és fiainak felavatási áldozata, vétekáldozat és békeáldozat.

42 VON RAD: i. m. 203–204

43 Az áldozat és a kultusz kapcsolatáról bővebben lásd: KLAWANS, Jonathan: Purity, sacrifice, and the temple: symbolism and supersessionism in the study of ancient Judaism. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2006.

44 VON RAD: Az Ószövetség teológiája II., Budapest, Osiris Kiadó, 2000, 324–325

45 VON RAD: i. m. 200–202
Az áldozatok korabeli értelmezéséről lásd bővebben a III. fejezetet: Weddle, David L. Sacrifice in Judaism, Christianity, and Islam. New York: New York University Press, 2017.

46 Különösen is a gyermekáldozaté, ami a különböző korabeli kultuszokban kifejezetten gyakorinak számított.
Az emberáldozatokról a Bibliában bővebben lásd: Sales, R. H: „Human Sacrifice in Biblical Thought." Journal of Bible and Religion 25, no. 2 (1957): 112–17. Accessed May 13, 2020. www.jstor.org/stable/1457661

47 Az áldozatnak ezzel a fajta félreértelmezésével jár együtt az, ami ellen a próféták is felemelték a szavukat: az áldozatra, mint pusztán automatizált eszközre tekintettek, nem tisztelték azt – beteg, vagy gyenge állatokat ajánlottak fel.

48 HÉZSER Gábor: Pásztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2005, 68,78

49 Mindazonáltal ez nem zárja ki a reszponzórikus elemek jelenlétét, mely szerves része lehet a liturgikus alkalomnak!

50 Ezek a beszélgetések pedig megvalósítják a lelkigondozás Krisztushoz segítésének funkcióját. Lásd: http://regi.reformatus.hu/lap/gyakorlatiteologia/bejegyzes/34/

A személyes beszélgetések ilyen kontextusban történő lehetőségeiről, határairól és problémáiról lásd bővebben: BAUMGARTNER, Isidor: Pasztorálpszichológia, Párbeszéd, Budapest, 2006, 464-472

51 HÉZSER: i. m. 68

52 Uo. 68

53 BAUMGARTNER: i. m. 611

54 HÉZSER: i. m., 70–71

55 BAUMGARTNER: i. m. 141

56 Uo. 148

57 HÉZSER: i. m. 73

58 Uo. 71–72

59 HÉZSER: i. m. 73

60 A rítusok gyógyító hatásáról, azok kettős értelmezéséről és hatásáról és további példákért lásd: BAUMGARTNER: i. m. 608–638

61 https://www.reformedworship.org/article/june-1994/right-rites-how-much-ritual-appropriate-reformed-worship Utolsó látogatás: 2021. 05. 27.

62 Ennek patalógiás formájáról és bővebben lásd: BAUMGARTNER: i. m. 376

63 HÉZSER: i. m. 72–73

64 KELLER, Timothy: Gyülekezet a központban, Harmat-Kálvin-Luther Kiadó, Budapest, 2019, 112

65 BAUMGARTNER: i. m. 556

66 HÉZSER: i. m. 68

67 BAUMGARTNER: i. m. 555

68 Lásd bővebben: HÉZSER: i. m. 75-77

69 HÉZSER: i. m., 90

70 Uo. 90
Bővebb példákért a kontextualizáció megvalósítására lásd: KELLER, Timothy: Gyülekezet a középpontban, Harmat-Kálvin-Luther Kiadó, Budapest, 2019, 112–171
Az Istenről való történetmondás és az emberi élethelyzet kapcsolatáról bővebben lásd: BAUMGARTNER: i. m. 554–576

71 http://diaksag.drhe.hu/wp-content/uploads/2018/05/Gyökössy-Lélektani-szempontok-az-igehirdetéshez.pdf Utolsó látogatás: 2021. 05. 27.

72 Azt, hogy milyen magatartásformák szükségesek ehhez a gyógyító jelenléthez és közösséghez, lásd: BAUMGARTNER: i. m. 517–533

73 Az Istennel való közösség bővebb megjelenéséért és lehetőségeiért lásd: SIBA Balázs, SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla, PÁNGYÁNSZKY Ágnes: Együtt a hit útján, Kálvin Kiadó, Budapest, 2019, 323–326

74 HÉZSER: i. m. 69

75 BAUMGARTNER: i. m. 145

76 HÉZSER: i. m. 69

77 BAUMGARTNER: i. m. 135–136

KITEKINTÉS

A kapitalizmus mint a keresztyénség parazitája, avagy kijavíthatjuk-e a történelmi egyházak történelmi hibáit?

Az alábbi cikk és a korábbi szám Tanulmányi rovatában megjelent Zsugyel János írása témájukban, tartalmukban közös területet vizsgálnak. Ennek megfelelően szívesen venném, ha akár a szerzők egymás írásaira, akár az olvasók e két írás valamelyikére vagy mindkettőre reflektálnának.

Azt viszont jelzem, hogy méltó írások torlódása okán e reflexiók nagy valószínűség szerint csak a következő évben jelennek meg. (a főszerkesztő)

Bevezetés

A teológusok szerint az egyház nem csak teológiai valóság, hanem szociológiai is. Társadalomintegráló és stabilizáló funkciót is ellát – ahogyan Bibó István nevezi – a „félelmi, gyűlölködési és erőszakgörcsök" (Bibó, 2004:173) feloldójaként. Az egyház így értelmezett társadalmi beágyazottsága az un. érett középkorban volt a legteljesebb, annak minden előnyével és hátrányával együtt. Állításom szerint amilyen mértékben épült ki a kapitalizmus, ugyanolyan ütemben veszítette el az egyház a társadalmi befolyását. Walter Benjamin pedig már egyenesen az eredeti helyébe lépő, új vallást látja a kapitalizmusban. A kapitalizmus mint vallás című, akár titokzatosnak is mondható töredékben fennmaradt írását így fejezi be: „A kereszténység története végül lényegében parazitájának, a kapitalizmusnak a története." (Benjamin, 2013:6)

A keresztyénség kialakulása

A cím alapján adódik a kérdés, hogy mi köze van a kapitalizmusnak és a keresztyénségnek egymáshoz. Úgy is föl lehet tenni a kérdést, hogy miért csak Európában alakult ki a kapitalizmus?

Az európai kultúrával kapcsolatban még az ateisták is elismerik, hogy hármas gyökere van, görög, római és zsidó-keresztyén. A republikánus állam és jogelmélet jellegzetesen római örökség, a görög szellemiség, az elméleti kíváncsiság még a Bibliában is megjelenik: *„Megtudhatjuk-e, mi az az új tanítás, amit hirdetsz?"* (ApCsel 17,19) – kérdezik Pál apostoltól a görögök.

Azért, hogy válaszolni tudjunk a föltett kérdésre, nézzük meg közelebbről a zsidó - keresztyén tanítást a gyökerektől kezdődően. A világ legeslegelső prédikációja Péter apostol szájából hangzott el a Szentlélek kiáramlása után. Ez a prédikáció furcsa beszéd volt, mert Péter apostol gyakorlatilag a jelenlévők szemére hányta, hogy ti voltatok azok, akik megfeszítettétek Jézust! A hallgatóság nem fölháborodott és nem kikérte magának, hanem megrendült, és azt kérdezgették egymás között, hogy: *mit cselekedjünk, atyámfiai, férfiak?* Nézetem szerint ezzel a kérdéssel, illetve a mögötte álló szellemiséggel egy óriási változás indult el az európai történelemben.

Történetileg tekintve tehát a keresztyénség hatalmas „szabadságmozgalomként indult útjára" (Metz, 2005:131).

Mert az „emberek kiszólíttatnak az archaikus társadalmak kényszerei és félelmei közül; arra kapnak meghívást, hogy egy új történelem szubjektumai legyenek". (Metz, 2005:68). Személyes hozzáállásként egy őskeresztyén „teljes terjedelmében elveti az ókori kultuszt, áldozataival és tisztulási szertartásaival" (Nyíri, 1976:23) együtt, beleértve a zsidó áldozatbemutatást is, hiszen a templom kárpitja is kettéhasadt.

Ezzel kezdetét vette egy több évszázadig tartó, példa nélküli átalakulás. Az antropomorf istenekkel, ciklikussággal, sorshittel, kikerülhetetlen végzettel, bálványok imádásával tarkított ókori világkép, ha lassan is, de valóban megszűnt, az összes „isten" „elpusztult", s ma már legfőljebb kultúrtörténeti emlékként tudunk róluk. Sőt, valamifajta prófétai beállítódás is átöröklődött, mert „a szeretet és az igazságosság elveit megsértő világi hatalom megkérdőjelezésére és kritikájára" (Fromm, 2010:56) is vállalkoztak, sokszor, mint tudjuk, akár életük árán is.

Röviden úgy is mondhatjuk, hogy minden olyan jelenséggel szembe mentek, amelyről úgy érezték, nem egyeztethető össze a hitükkel.

Mindezek együtthatásaként elindult az iskolai történelemoktatásból jól ismert, változó intenzitású keresztyén üldözések kora, amely nem csak tényleges, fizikai, hanem szellemi üldözést is jelentett, mert a keresztyén tanítás gúnyolása, lejáratása mindig is része volt a tényleges keresztyénüldözésnek. A korszakból csupán két római császárt említek, az egyik Constantinus (306–337), aki megengedett vallássá (*religio licita*) tette a keresztyénséget, a másik Theodosius (379–395), aki államvallássá emelte azt.

A mai (főként keresztyén) közfelfogás szerint az államvallássá válás révén véglegesen győzött a keresztyénség a pogányság fölött. A valós kép azért ennél finoman szólva kissé árnyaltabb.

A három történelmi hiba

Az első

„A korai kereszténység az egészen közeli jövőben várta" Jézus visszatérését, „ezért nem fordított gondot a társadalmi kérdésekre" (Nyíri, 1976:181). Olyannyira nem, hogy csak a vagyonközösséget[1] ismerték: *„Mindazok pedig, akik hittek, együtt voltak, és mindenük közös volt."* (ApCsel 2,44) Azt képzelhették, hogy az összeadott vagyon bőven elegendő lesz a megtértek, vagy ahogy ők mondták, a szentek megélhetéséig addig, amíg Jézus vissza nem jön.

„Az első keresztények alaptalan sietsége" (Nyíri, 1976:171) vezetett ahhoz, hogy nincs az Újszövetségben semmiféle konkrét társadalmi-politikai-gazdasági iránymutatás. Legfőljebb annyi, hogy aki nem dolgozik, az ne is egyék (2Thess 3,10), vagy hogy mások javainak elorzása helyett kiki a saját keze munkájával szerezze meg a javakat, de azt is azért, hogy legyen mit adnia a szűkölködőnek (Ef 4,28).

Az apostolok tehát a javak előállításának *sokszorosan nehezebb* feladatával nem foglalkoztak. Megállapíthatjuk első történelmi hibaként *a javak előállításának biblikus/etikus alapokra helyezését mint hiányt*.

A második történelmi hiba

A külsődleges keresztyének[2] fundamentalizmusa és fanatizmusa már a második évszázadban nem egyszer a keresztyén egyházon *belüli* nyílt erőszakba torkollott. Amikor pedig a keresztyén vallás Konstantin alatt bevett vallás lett, zsidók és pogányok elleni pogromok történtek, beleértve a közelmúltbeli Iszlám Állam pusztításához hasonló műkincsrombolást is.

Ebből a szempontból nem sok minden változott, amikor Theodosius államvallássá tette a keresztyénséget; ez is azonnali eretneküldözésekbe csapott át, irtó hadjáratok, vagyonelkobzások stb., és azért is ki lehetett végezni valakit, hogyha a négy fal között otthon, a saját házában imádta Jupitert vagy Mithrászt. Ezért második történelmi hibaként megállapítható, hogy a *„szeretet Istenének" kidolgozatlan a viszonya a világi hatalomhoz és az erőszakhoz.*

A harmadik történelmi hiba

A történészek a középkort három szakaszra bontják. Az első szakasz a korai középkor, amikor is Európában a Nyugat-Római Birodalom romjain kiépült és megszilárdult a feudalizmus. A második szakasz az érett középkor, a harmadik pedig a késő középkor. A köznapi történelmi emlékezet általában csak a késő középkorról beszél. Ez utóbbihoz kötődik az eretneküldözés, a boszorkányégetés, az inkvizíció, pestis, tudatlanság, nyomor, szürkeség, kosz és bűz mindenütt, röviden a „sötét középkor". Ez persze, mint minden általánosítás, nem fedi a valóságot.[3]

Bernard Lietaer az érett középkort Európa aranykoraként jellemzi, mert „mindenkinek volt munkája, a munkakörülmények jók voltak, és még a családra, a közösségre, a személyes kedvtelésekre is maradt idő". (Lietaer, 2017:59) Ekkor alapították meg az első, máig működő európai egyetemeket, építették a máig álló katedrálisokat stb. Migray József szerint is „mindenki jóléte aránylag" (1932:158) biztosítva volt. Állítása szerint „a keresztény középkor szabad községeiben és városaiban a nyomor, a létbizonytalanság, a túlmunka […] ismeretlen volt" (uo.)[4]

Az érett középkorban[5] a korabeli egyház mondhatni kifogástalan társadalmi beágyazottságot tudhatott magáénak. Vagyis az élet minden területét az egyház szabályozta. Az akkori, mózesi kamattilalomban nem az volt a hiba, hogy létezett, hanem hogy nem volt általános, vagyis többnyire csak a keresztyénekre vonatkozott s nem mindenkire, a társadalom nem minden tagjára volt egyformán kötelező. Vagyis lényegét tekintve olyan, mintha egy *rés volna a pajzson*. Első sorban egyházi személyeket büntettek a kamattilalom megszegéséért. Általában elmondhatjuk, hogy akire vonatkozott a kamattilalom, az a lelki üdvéért aggódva kereskedett és uzsoráskodott, akire pedig nem, azok többsége némi túlzással nyugodt lélekkel tette ugyanazt.

Ez a *„rés a pajzson"* volna *a harmadik történelmi hiba*.

A keresztyénség megjelenésének hosszú távú hatásai

Jóllehet jelen írás az úgymond történelminek nevezett hibákról szól, de nem hallgathatunk a keresztyénségnek a világra gyakorolt előrevivő, építő jellegű hatásáról sem. Ennek fényében vázlatosan nézzünk néhány, napjainkra már teljességgel a keresztyénségtől függetlennek vélt fogalmat.

Az individualizáció

Ennek gyökerét az Ószövetség Istene és az ember közötti kapcsolatban találhatjuk meg. Az archaikus társadalmakban a mindenkire egyformán ható kényszerek és félelmek között

csakis az istenek szándékának kifürkészése létezhet (vö.: jóslás), ezzel szemben messze nem csak arról van szó, hogy Izrael népének a képtilalom miatt ábrázolhatatlan és a sokistenhitű környezetben egyetlen Urat kell félniük és szeretniük, hanem a Bibliában majd 300-szor fordul elő „a te Istened" kifejezés. A személyes megszólítottság mintegy átsüt az Ószövetség lapjain, a leghangsúlyosabban a Tízparancsolat bevezető mondatában: *„Én, az Úr, vagyok a te Istened"*… (2Móz 20,2)

A keresztyének ezt a ószövetségi hagyományt csak tovább erősítették a hitükön keresztül, mert ennek a vallásnak el nem hanyagolható eleme „az evangéliumok írásaiban nagyon pregnánsan kirajzolt" (Bibó, 2004:159) Krisztussal mint „egy tökéletesen velünk egyszövetű emberi személyiséggel" (uo:160) való személyes kapcsolat.

Évszázadokkal később már egyértelműen individualizációról beszélhetünk, amelynek eredményeként – újabb évszázadok múlva - kirajzolódik az egyén, és annak szabadságjogai. Politikailag is megfogalmazódnak a *klasszikus liberális értékek* (pl. Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata). Végül kialakul „a maga távoli keresztény gyökereivel" (Bibó 2004:182) a szabadságjogok egyetemes (nyugati, társadalmi) rendje.[6]

A racionalizáció

A keresztyének hite szerint az élet rendkívül értékes, a Teremtő értelmes, az életnek pedig célja van. Vagyis a kereszténység volt az első olyan világnézet, amelyik az ókori kaotikus, össze-vissza, az istenek kénye-kedve szerint (vö: sorhit) akárhogy működő természet helyett azt állította, hogy a világban rend van, ez a rend megismerhető, sőt mi több, ésszerű, mert hiszen *„ki ne tudná mindezekről, hogy az ÚR keze alkotta őket?"* (Jób 12,9) Mai nyelven talán ez úgy hangozna, hogy mindennek oka, sőt értelemmel kikutatható oka van. Egyéb kölcsönható tényezők segítségével mindez a tudomány kialakulásához vezetett.

A társadalomkritikai szellemiség

Az ókorban és még nagyon sokáig többnyire az volt a joggyakorlat, hogy egy szerződés csak addig volt érvényes, amíg a szerződő felek mindegyike élt. A törzsfő, a fejedelem vagy a király halálával a vele kötött szerződés is érvényét veszítette. A korai középkorban „Szent Ágoston szellemében a király, a földesúr és a jobbágy szerepeit funkcióként" (Bibó, 2004:167) fogták föl, amely több irányban fejtette ki hatását. Egyrészt elvezetett a mai joggyakorlathoz, amely szerint a szerződéseket sokkal inkább a szervezethez, intézményhez, államhoz kötik, sem mint annak tényleges aláírójához, másrészt lehetővé tette annak a megfogalmazását, hogy milyen a jó király, a jó földesúr, a jó lovag stb., harmadrészt pedig lehetőséget adott arra, hogy *erkölcsi alapon* számon kérjék a királyon, a földesúron, a lovagon stb., hogy „nem tölti ki a helyes hatalomgyakorlás formáit, kereteit és tartalmát" (Bibó, 2004:162). Ez az erkölcsi hozzáállás az indító oka a parasztlázadásoknak, később a társadalmi reform igényével meginduló mozgalmaknak és forradalmaknak stb., s még demokratikus körülmények között is „azért hányjuk szemére az európai hatalomgyakorlásnak a maga szörnyűségeit, mert […] egyáltalán el tudjuk képzelni, hogy a hatalomgyakorlással szemben magas erkölcsi mércét lehet alkalmazni". (Bibó, 2004:162).

Összefoglalólag megállapítható, hogy alig van olyan szellemi-erkölcsi értékünk, amelynek ne volna keresztyén gyökere, továbbá az a szabadságjogokon alapuló demokrácia, amelyben ma élünk, nem más, mint „az egyetlen reális és tartósan eredményes társadalomszervezési lecsapódása a keresztény erőszakmentesség programjának" (Bibó, 2004:182).

Az említett három történelmi hibán keresztül megmutatom, hogy életünk rosszabbik oldaláról is elmondható ugyanez: negatív értelemben annak is keresztyén gyökerei vannak.

Az első történelmi hiba következménye

Királyok jönnek-mennek, birodalmak jönnek-mennek, háborúk, forradalmak és „izmusok" sok intézményt és sok épületeket lerombolnak, aztán a „vihar" elmúltával a károkat helyrehozzák, vagy újakat húznak föl, bizonyos intézmények örökre eltűnnek a történelem süllyesztőjében, de egy valami háromezer éve változatlan.

Az ókorból származó pénzrendszer mindenfajta történelmi vihart túlél. Amióta a Kr. e. 7–6. században a lüdiaiak kitalálták a szabványosított (arany)pénzt, azóta a pénz és kamata szent tehén. Senki nem mert hozzányúlni. Vagy nem akart. Vagy ha akart volna is valaki változtatni rajta, nem tudott.[7]

Az említett „alaptalan sietség" miatt az apostolok úgy gondolhatták, hogy nem is érdemes foglalkozni vele. Ezért napjainkra valódi és *tudományos* (!) pénzelmélet hiányában négyrétegű (gazdasági, szociális, környezeti és erkölcsi) válság eredőjelként igen nagy valószínűséggel civilizációnk összeomlása felé haladunk, másként fogalmazva könnyen lehet, hogy tehetetlenül végig kell néznünk a saját pusztulásunkat, vagy ahogy a teológus mondja, a „kollektív sötétbe omlás" (Metz, 2004:21) rémképével kell szembe néznünk.

A második történelmi hiba következményei

Még talán Európa mai térképe is más lenne, de a történelme bizonyosan, hogyha a korabeli keresztyének, élükön a püspökökkel, nem árulják el az alsóbb néprétegek béke és igazságvágyát azzal, hogy egyfelől engedtek a hatalom kísértésének, másfelől szemet hunytak az alsóbb osztályok elleni igazságtalanságok fölött. Mindez közvetlen politikai hatalmat eredményezett, amelynek egyenes következmény lett, hogy maga a keresztyénség hosszú-hosszú évszázadokra *hatalomtechnikai eszközzé* süllyedt.

Az a tény, hogy az egyháznak politikai hatalma alakult ki, Jézus 3. megkísértéséből egyszerűen kimutatható, hogy Biblia ellenes. Ti. a Sátán úgymond fölvitte Jézust egy magas hegyre, és megmutatta neki a világ összes dicsőségét és hatalmasságát, mondván: „mindezeket néked adom, ha leborulva imádsz engem" (Mt 4,9) Krisztus emberi akarata leküzdötte a mégoly nemesnek tűnő hatalomvágy kísértését, hiszen „mindenfajta egyezséget visszautasított a világban uralkodó rosszal" (Szolovjov, 1988:85)

A jelenség úgy is leírható, hogy a Krisztust belsőleg követők tették a dolgukat, a külsődleges keresztyének meg összeszűrték a levet a politikai hatalommal.

Az egyház politikai hatalmával egyfelől eltorzult a tanítás, másfelől megerősödött a keresztyénségen végighúzódó démonizálódás[8] időnként ugyancsak vastag vonala (a protestantizmus sem mentes tőle!)

A torzulás abban mutatkozott, hogy „Jézus – amúgy teljességgel zsidó örökségének irányultságához hűen – az Isten és a felebarát iránti szeretet elszakíthatatlan egységéről szólva beszélt" (Metz, 2008:201) és cselekedett, amiből a ko-

rai keresztyének számára egyenesen következett a felebarát szenvedésére való érzékenység. Innen pedig már csak egy lépés mindennemű hatalom, különösen is a kényszerítő, elnyomó hatalom erkölcsi ítélet alá való vonása, megítélése és akár elvetése, ill. az ellene való harc fölvállalása – ahogy azt az őskeresztyének tették.

Szent Ágoston az „áteredő bűn"-ről szóló tanának közvetett következményeként „szélsőségesen nagy szerepet kapott a bűnösség gondolata, […] a kereszténység mintegy túlterhelte az embert a bűnnel; úgy is mondhatnánk, hogy a bűn abszolút rangot nyert a kereszténységben." (Metz, 2008:32)

Ilyenformán a szenvedés helyett a bűnre kihegyezett tanítás egyfelől előkészítette a talajt a szekularizáció és az „argumentatív ateizmus" (Metz, 2008:48) számára (ha volna Isten, nem engedné ezt a sok szörnyűséget…), másfelől a bárminemű, de főként elnyomó hatalom elleni harc évszázadok alatt szép lassan kikopott a keresztyének gondolkodásából és természetesen az egyházakból is. Ezért nem csak tragikusan megkésett pl. XIII. Leó pápa *Rerum novarum* c. enciklikája, hanem az igazságtalan társadalmi berendezkedésre nézve hatástalan körlevél volt. Az ipari munkásság nemzedékek óta tartó nyomora, sőt egyre romló helyzete miatt – lényegében külső felkérésre (!) – adták ki, ennek dacára – vagy épp ezért – óvatosan megfogalmazott megnyilatkozás.

Ami pedig a démonizálódást illeti: az emberlét végességének következtében ha bármely véges dolognak végérvényes erőt tulajdonítanak, magyarán abszolútumként, *végérvényes igazság*ként tekintenek rá, ez azonnal magával hozza a felsőbbrendűségi tudatot, ha pedig politikai hatalmat kap ez a felsőbbrendűségi tudat, abban a pillanatban elindul a démonizálódás folyamata. Ez vezetett az említett korai, Konstantin előtti, majd a későbbi eretneküldözéshez, az inkvizícióhoz, és minden egyébhez, amit az egyház bűnéül föl szoktak róni.

A konkvisztádorok is felsőbbrendűnek képzelték magukat, ezért jogot formáltak arra, hogy elzabrálják az inkák aranyát. Az összes gyarmatosítás ezzel a felsőbbrendűséggel igazolta önmagát, hogy mi vagyunk a civilizáltak, az összes többi társadalom alsóbbrendű.

Az „izmusok" se mentesek ugyanettől a démonizálódástól. A nácik és a kommunisták is úgy gondolták, hogy ők felsőbbrendűek, ezért erőszakkal megpróbálták embertársaik torkán lenyomni azt, amit ők igaznak gondoltak. A kapitalizmus is mutat ilyen démonikus jegyeket, újabban pedig a neoliberalizmus is kezd ilyen démonikus tulajdonságokat mutatni.

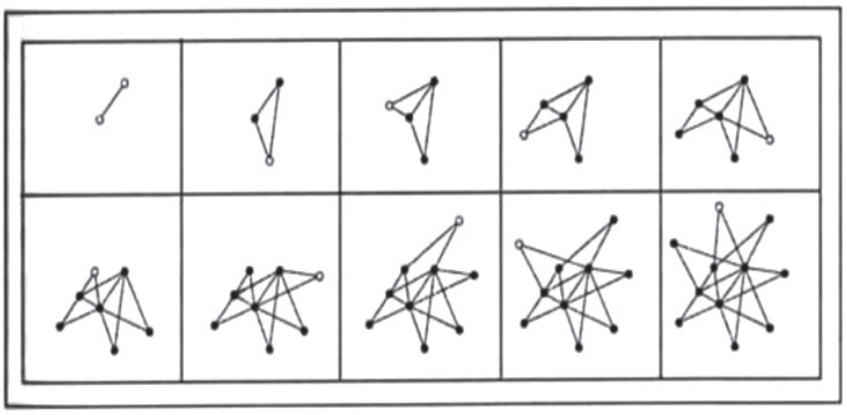
Ahogy említettem, az egész középkori és későbbi egyházi magatartás *ellenhatásaként* megjelenik a szekularizáció, amely sokszor kőkemény egyházellenességhez, később kérlelhetetlen ateizmushoz vezetett. A már említett individualizációval és a racionalizációval együtt ezek hárman alkották a reformáció hajtóerejét (Berndt Hamm), amely végül is a felvilágosodásban csúcsosodott ki.

„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 küzdelem éppen a szabadság, az igazság és a szeretet Istenétől ered!), akkor az ember megpróbál a maga ura lenni. Isten az ember szabadságának kiteljesedése előtt akadállyá vált, és »Jézus nem egy szándékát […] más társadalmi mozgalmak éltetik tovább« (Metz 2005, 154. o.). A szekularizációs folyamatok betetőzéseként csak hatalmi mítoszok alakultak ki, »amelyek megpróbálták kikényszeríteni az emberiség végjátékát« (Metz 2008, 174. o.), amely után természetesen már szenvedésmenetes lenne az élet… Az »eredményt« hullahegyek formájában megtapasztaltuk." (Laborczi, 2020:336)

A harmadik történelmi hiba következményei

Barabási Albert László egy új tudományágat hozott létre, a hálózatok kutatását. Bebizonyosodott, hogy a hatványfüggvények képesek leírni a valódi hálózatokat. Úgy, mint a internetet alkotó számítógépek, a hollywoodi színészközösség ki kit ismer hálózata, a sejten belüli anyagcsere hálózat, a tudományos világban az idézettségi hálózat, hogy melyik cikket hol és hányan idézték stb.

A mellékelt *1. ábrán* az látható, hogy mindig egy újabb és újabb pontot illesztünk a hálózathoz. Ez a növekedési funkció, de az újabb pont nem véletlenszerűen kapcsolódik a többi ponthoz, hanem igyekszik mindig a már korábban sok kapcsolattal rendelkező ponthoz csatlakozni. Ha elég nagy a hálózat, akkor néhány sok kapcsolattal rendelkező csomópont jön létre.



1. ábra: **A skálafüggetlen hálózat születése.** A skálafüggetlen topológia a valódi hálózatok örökké terjeszkedő természetének természetes következménye. Két összekötött pontból indulunk (balra fenn), és minden egyes mezőben egy új pontot (amelyet üres kör jelöl) adjunk hozzá a hálózathoz. Amikor elhatározzuk, hogy hová kapcsolódjunk, az új pontok előnyben részesítik a jobban összekötött pontokat. A növekedésnek és a népszerűsítő kapcsolódásnak köszönhetően néhány sok kapcsolattal rendelkező középpont keletkezik. *Forrás: Barabási 2003:123*

A hálózatok kialakulását tehát két törvény irányítja: (1) a növekedés és (2) a népszerűségi kapcsolódás törvénye.

Az emberek által működtetett *gazdasági* hálózatokra nézve nem találtam kielégítőnek ezt a magyarázatot, ezért megfogalmaztam egy harmadik szabályt, amelyet a *kisgömböc telhetetlenségi törvényé*nek (3) neveztem el. *„Ha valamely hálózat működéséből az embereknek közvetlen pénzügyi haszna származik, akkor némelyek minden akadályt legyőzve, minden szokást, erkölcsöt, szabályt megszegve, minden jogot áthágva előbb-utóbb adott esetben egy még több hasznot hozó új pontot fognak a hálózathoz illeszteni."*

És egyre többen élnek is majd az új lehetőségekkel. Idővel pedig néhány törvényszegésből norma lesz. Évszázadok alatt, természetesen.

A népmesében a kis gömböc csak embereket kap be, és ide-oda gurul. A mi kis gömböcünknek sokkal több tulajdonsága van. Nem csak mindenevő, hanem egyre nagyobb és erősebb lesz. A gazdasági hálózatokat működtető embereknek összeadódik a pénz utáni vágyuk, a kamattilalom ellenére egyre többen és többen engednek a pénz utáni vágyuknak, egyre többen elcsábulnak, ezért a kis gömböc növekedése megállíthatatlan.

Történetünk elején az érett középkorban először csak hízeleg, majd befolyásol, aztán kér, később követel, még később pedig zsarol, napjainkban pedig már diktál. Már a középkorban némely bankárház országok és uralkodó házak sorsáról döntött.

Ebben a korban csakis „a szükséglet fedezésére szolgáló gazdaságok" (Weber 1992:36) léteztek, azaz a gazdaság még nem önálló, saját belső törvényekkel rendelkező alrendszere a társadalomnak. Polányi az archaikus társadalmakkal kapcsolatban „beágyazott gazdaságról" beszél (1976:152). Az emberek szervesen és harmonikusan kapcsolódtak közösségeikhez, mert „a kor etikájának középpontjában az együttműködés, a kivételes polgári önérzet és a hosszú távú gondolkodás állt" (Lietaer 2017:59).

Ezt az állapotot – ugyan évszázadok alatt, szisztematikusan – szétrombolta a kisgömböc telhetetlenségi törvényében megfogalmazott *indíték, a normatörő pénzvágy*. Kb. 800 éve kezdődött az a központosító folyamat, mely először a sötét középkor borzalmaihoz vezetett, majd nagyjából 500 éve fölgyorsult, főként Kálvin megengedő kamatgyakorlata következtében, és napjainkra a kapitalizmus általánossá válásaként írhatunk le (globalizmus).

A reneszánsz szó hallatán szinte mindenki pezsgő kulturális, művészeti életre, az antik értékek újra felfedezésére és hasonlókra gondol. Mindezek mellett megindult egy másik folyamat is, amely a középkori társadalmakra jellemző egyén és közösség természetes egységét kezdte ki. Az embernek a családjához, a rendjéhez való kapcsolódása gyengülni kezdett, a hagyományos erkölcsök, addigi kötelező jellegű normák meglazultak. Ráadásul megjelentek korábban egyértelműen bűnnek (vagy legalábbis szégyellni valónak tartott) új „értékek" is, mint pl. a nyereségvágy, a haszonlesés, a versengés, a fényűzés, a hiúság, a büszkeség stb. „A polgári illemkódexbe ezek már pozitív attitűdként kerültek be".(Molnár 1993:46) Napjainkban pedig annak ellenére, hogy az „ego"-t „módszerekkel és oktatással támogatni az emberek elleni legnagyobb merényletek közé tartozik; mégis nagy számban és elterjedten árulnak trükköket, fogásokat, teendőket teljes mértékben egoisztikus célokhoz, az üzleti, a »szerelmi«, a »társadalmi« élet sikereihez stb." (Kühlewind 2003:87)

Évszázadok alatt az egyház tovább gyengül, a társadalom egyre kisebb szeletére van hatása, vagyis – relatíve legalábbis – egyre kevesebb azok száma, akik magukra nézve kötelezőnek tekintik a reformátorok által előtérbe helyezett „mindenki személyesen felelős Isten előtt" hozzáállást. A nem hívő – nem értvén a lényeget – ebből csak odáig jut, hogy „mindenki felelős"... Miért is? A válasz kézenfekvő: önmagért. Az önmagáért felelős személyiség, a pozitívnak beállított, a maga útját járó ember pedig pl. *erkölcsi kérdésekben* a saját maga szabályalkotója és bírája. Nagyon vonzó állapot. Ki is alakul az öntörvényű ember, aki senkinek semmiért nem tartozik számadással, mert eszkatológiai távlata egyszerűen nem létezik. „A profit és a termelés növekedésének vágya vakká teszi az embereket mindenre, ami ennek útjában állhat" - írja Harari (2015:298) helyesen, már napjainkban. Az ilyenfajta embernek leginkább csak *érdeke* van, aztán az egyéni *érdekek* – összefonódva – lassan megelőznek minden civilizációs és közösségi *érték*et. Másként fogalmazva a *gazdasági érdek* fokozatosan mindent, szó szerint mindent maga alá gyűr. A társadalmat, erkölcsöt, bioszférát, hadd ne soroljam. Ami érdeke, azt gátlástalanul megteszi, ami útjában áll, azt eltapossa, elsöpri. Beleértve a politikai hatalmat is. Szép lassan azt is leszalámizta...

Ahogy említettem, a kis gömböcnek, vagyis a gazdasági hálózatoknak van egy nagyon lényeges központosító akarata is. Valamikor az érett középkor vége felé eltörölték a mindenfelé működő helyi pénzeket, amely biztosította a viszonylag egyenletes, a kor színvonalán megfelelő élelmiszer ellátást. A helyi pénzek eltörlése mérhetetlen nyomort hozott, aztán rájött a pestis, éppen az egyre bővülő, távoli pontokat összekötő kereskedelem következtében. Megindul a bűnbakkeresés is az inkvizíció, az eretnek- és boszorkányüldözések formájában, mely nem egyszer máglyahalállal végződik; emiatt is beszélünk sötét középkorról.

Második lépésként létrehozták az egységes belső piacot a nemzetállamok örve alatt, amely azonnal megteremtette a nemzetállamok közötti versengést s vele együtt a konfliktusokat is. „Ha az áruk nem jutnak át a határokon, a katonák fognak" - jellemezte helyesen a helyzetet Frédéric Bastiat,[9] vagyis megindult az erőforrásokért, a területekért folyó harc, gyarmatosítás, háborúk, sőt világháborúk, a világ érdekszférákra való felosztása stb. Ez a harc napjainkban is folyik!

A klasszikus gyarmatok nem azért szűntek meg, mert a gyarmattartók emberségesebbek lettek, vagy pedig a gyarmatosítottak egyszerűen föllázadtak, hanem a gyarmatok kizsákmányolása azok „fölszabadulása után" is biztosítható volt a tőke szabad áramlása és a nemzetközi szabadkereskedelem révén a nemzetközi jog örve alatt. Csak a módszerek finomodtak: nyílt erőszak helyett már bőven elegendő, ha a hatalmasok és gazdagok diktálják a feltételeket. Nyugodt lélekkel kimondhatjuk: a nagyok nem megszegik a törvényeket, hanem ők a törvényhozók.[10] Orwell stílusában fogalmazhatnék úgy is, hogy *a tyúkólban a rókák írják a törvényeket*.

És ugyanígy, a vasfüggöny fölszámolása sem a szabadság nemes kiterjesztésének szándéka miatt következett be, hanem újabb kizsákmányolható területek, a piacbővítés és a legértékesebb, legképzettebb emberek akadálymentes megszerzése, megszerezhetősége volt a valódi ok. Az más kérdés, hogy egyénileg ez a lépés, mármint a nyugatabbra

vándorlás sokszor előnyös. A közösség fennmaradásának hosszútávú érdeke ütközik az egyén időbeli kurtább érdekével. Ez a szegényebb nemzetek tragédiája, és amelyet szintén a kamatos pénzrendszer hozott a nyakunkra.

Részösszefoglaló

Tekintettel a racionalizmus és az individualizmus keresztyén gyökereire, majd az egyházi magatartás ellenhatásaként kialakuló szekularizációs folyamatokra, illetve a három történelmi hibára, kijelenthető, hogy ezek együtt hatása tette lehetővé, hogy *az egyház és a társadalom testében ez a pusztító parazita kifejlődjék*. A kapitalizmus mint öntörvényű gazdaság az egyházakat is maga alá gyűrte, mert az egyház mintha belenyugodna, hogy a keresztyénség végül posztmodern szubkultúrává süllyed, amelyet leginkább „a polgári élet jeles alkalmainak díszítőelemeként"(Metz, 2005:42) és „a modern társadalom kényszermechanizmusainak hatása alól felszabadító terápiás eszközként"(Metz, 2004:67) vesznek igénybe.

A pusztító parazitát másként is megnevezhetjük. Megszegtük a mózesi törvényt, ezért itt az eredmény: lerázhatatlannak tűnő *pénzhatalom* alakult ki a társadalom fölött..

Mivel pedig az ember pénz utáni vágyát és pénz adta hatalmat közvetlenül nem lehetséges tiltani, ezért a mózesi törvények a hatalmat és igazságtalanságot eredményező eszközt, a kamatot tartották tilalom alatt.

A kiút reménysége avagy a gyógyítás alapelvei

A társadalomból kiágyazódott és öntörvényűvé vált gazdaság, az „ördögi malom" intézményesült erejével szemben kétféleképpen tudunk föllépni:

1. vagy szembe helyezünk vele egy nagyobb erőt képviselő intézményt,
2. vagy a pusztító erőt a gyökerénél szüntetjük meg.

A fajkihalás, a sivatagosodás, a vízszennyezés stb. elleni bármilyen védelem, bármilyen civil kezdeményezés, vagy akár a fenntarthatóságért folyó bármilyen küzdelem összesített ereje is nem hogy „nagyobb erőt" nem jelent, hanem minden jel szerint még fékezni is alig-alig képes a folyamatokat. Ezért állításom szerint minden ilyen küzdelem valójában szélmalomharc, és örökös bukásra van ítélve mindaddig, amíg meg nem találjuk azt a bizonyos gyökeret. Más szavakkal az egyéni (civil) erőfeszítések szükségesek, de nem elégségesek. A fogyasztói korszellemmel szembemenő erkölcsi hőstettek sosem tömegesek, ilyenekre nem lehet társadalmat építeni. A tőkegazdaságnak mint rendszernek a rendszerszintű hibáját *is* ki kell javítanunk.

Nagy kérdés: hogyan? Tóth Gergely közgazdásztól kaptam ezt a mondatot: „ha a bűnök, a fenntarthatatlan fejlődés fő okát keressük, óhatatlanul az ember megromlott természetéhez, az ősbűnhöz jutunk". Az ősbűn témánkat érintő oldala egyrészt a hatalomvágy, másrészt a kényelemszeretet, harmadrészt az önzés, negyedrészt a kapzsiság, telhetetlenség, mohóság és társai.

Az ember ilyetén, nem éppen angyali mivoltával szemben állva vannak, akik meg akarják változtatni az embert, és vannak, akik felelőst keresnek.

Akik meg akarják változtatni az embert

Egyházi berkekben sokfelől hallani, hogy hát persze, a bűnös ember tehet mindenről, csak kellő erővel misszionálni kell, és ha egyre többen megtérnek, akkor minden rendben van, a többi Isten dolga. Ezzel a mentalitással csak két baj van. Az egyik, hogy hátat fordít a világ összes személyes és nem személyes bajának, és ráadásul még Biblia ellenes is. Ti. meg van írva: a széles az az út, és sokan mennek rajta, és keskeny az az út, és kevesen mennek rajta (Mt 7,13-14), vagyis a többség sosem lesz hívő, sem keresztyén erkölcsű, már ha egyáltalán van ilyen.

A másik pedig, hogy utópia a köbön. Állításom szerint, amennyiben a kamatos pénzrendszert változatlan hagyjuk, addig „Hiú szándék! vesztett erő"[11] jobb irányba terelni a világ folyását. Tegyük föl, hogy mindenki egy szempillantás alatt angyallá válik, és a maximális haszonra törekvés helyett eleget tesz az un. etikus közgazdaságtan erkölcsi elvárásainak. Vigyük végig a gondolatot: csupa angyal dolgozik a munkamegosztás összes területén. Majd angyali mosollyal az ajkukon egymást lopják meg és egymást zsákmányolják ki.[12]

Miért? Mert kamatos pénzt használnak javaik csereberélésére. Az összes angyali segítőkészség és jóakarat ellenére a kamat miatt a növekedési kényszer, a vagyonkoncentráció vagyis a szociális igazságtalanság, a kizsákmányolás kényszere és a vagyonosok túlhatalma *benne maradnak a rendszerben*. Az erkölcsi torzulás és rombolás csak azért nem jelentkezik, mert angyalok társadalmáról beszélünk. Sovány vigasz, hogy valamivel lassabban pusztulnánk ki…

Belátható tehát, hogy a kamat- vagy tőkegazdaság mint önpusztító, önzést erősítő, tehát erkölcstelen rendszer az ember erkölcsi jobbá tételének szándéka felől közelítve javíthatatlan.

Az „izmusok" szintén meg akarják változtatni az embert. A társadalommérnökök kitalálnak egy eszmeileg, íróasztalnál elképzelt „gyönyörű" társadalmat, aztán megkaparintják a politikai hatalmat, és nekiállnak kifaragni azt az embertípust, amelyik majd adott idő múlva önként és dalolva fönntartja az ő általuk elképzelt ideális társadalmat. Mi, közép és kelet-európaiak tudjuk a legjobban, hogy ez a társadalmi kísérlet zsákutca.

A felelősség ingoványa

Henry Fordnak tulajdonítják a következő mondást: „zárjátok börtönbe az 50 leggazdagabb bankárt, és nem lesz háború".

Tegyük föl, hogy valaki megteszi ezt. Aztán idővel a bankrendszer kitermeli az újabb ötven leggazdagabb bankárt, de a kamat okozta „a gazdagabb még gazdagabb lesz, a szegény még szegényebb lesz" mechanizmus alapján nem is nagyos sok idő múlva az újabb ötven bankár már gazdagabb, mint az előző ötven, de a szabály értelme szerint őket is börtönbe zárjuk, aztán így tovább az idők végezetéig. Tehát teljesen egyértelmű, hogy ez az út zsákutca.

Aztán vannak, akik láthatatlan háttérhatalomról beszélnek. Az ő általuk emlegetett háttérhatalom messze nem azonos azzal a világpusztító hálózattal, amiről én írtam föntebb. Valójában ezek az emberek a világhatalomra a törő zsidó összeesküvést értenek a láthatatlan hatalom kifejezés alatt. Ez burkolt antiszemitizmus.

A nyíltan antiszemiták pedig mit állítanak? Hogy a zsidók felülreprezentáltak a pénzvilágban, és ez okozza a bajt. De ez az állítás akár igaz, akár nem igaz, teljességgel érdektelen. Miért? Mert a pénzvágy, a hatalomvágy és a birtoklási vágy általános emberi tulajdonság, nem a zsidók speciális tulajdonsága.

Soros György tevékenysége csak emblematikus jelenség. Őt támadni még tüneti kezelésnek is pocsék, a nácik tüneti kezelése még pocsékabb volt. Ez is kiváló közvetett bizonyí-

ték arra, hogy egy igazságnak vélt féligazság milyen veszedelmes tud lenni.

Ha belátjuk, hogy mindenki felelős, akkor azt is belátjuk, hogy nem vagyunk képesek a felelősséget se személyhez, se egy csoporthoz hozzákötni. Ti. ha személyhez kötjük, akkor ki a felelős? A világ leggazdagabb embere egymagában? Az említett Soros György egymagában? Vagy Bill Gates egymagában?

És ha csoporthoz kötjük, akkor mi alapján sorolunk be valakit egy felelősségre vonandó csoportba? A származása alapján, mint a nácik? A vagyona nagysága alapján, mint a kommunisták?

Nyilvánvaló tehát, hogy a felelősség felől közelítve sem tudjuk megoldani a problémát.

Egy szinttel mélyebbre kell hatolnunk: nem a zsidókkal, a gazdagokkal vagy a világelittel, hanem *a pénzügyi rendszerrel van baj*, amely lehetővé teszi, hogy emberek, érdekcsoportok úgy hatalmaskodjanak embertársaik fölött, ahogyan teszik.

Javaslatok a történelmi hibákból következő feladatokra.

Az első történelmi hiba

A harmadik történelmi hibából („rés a pajzson") kiindulva eljutottunk addig, hogy lényegét tekintve megszegtük a mózesi kamattilalmat, a megoldás keresése pedig azt az eredményt hozta, hogy a pénzügyi rendszerrel van a baj. Ezzel a kerülővel érdekes módon visszajutottunk az első történelmi hibához, mert az éppen valamifajta pénzelmélet hiányáról szól.

Kézenfekvő megoldásnak tűnhet a kamattilalom újbóli bevezetése, de a mai, az ókorinál sokszorosan bonyolultabb pénzrendszerben alkalmazva szinte biztosan gazdasági összeomlást okozna. Ennél kifinomultabb megoldás szükségeltetik.

Mivel ezen folyóirat lapjain már két cikket[13] is írtam az etikus gazdaság alapjairól, ezért most csak annyit mondok, hogy keresztyén emberként a gazdaság és társadalom kapcsolatára tekintve az egyetlen Istennek tetsző feladat, ha minden erőnkkel segítjük a társadalmat kiszabadulni a lényegét tekintve erkölcstelenné vált „ördögi malom" torkából. Mivel pedig beláttuk, hogy a rendszer az ember erkölcsi jobbá tétele felől javíthatatlan, másként fogalmazva, az erkölcs dörgedelmek duplán kudarcosak, egyetlen lehetőségünk marad: „csak" föl kéne vállalnunk Silvio Gesell zseniális ötletén alapuló etikus pénzrendszert.

A második történelmi hiba

Az egyház *hatalomtechnikai eszközzé* süllyedése úgy is leírható, hogy összefonódott az államhatalommal. Mivel az egyre szekularizáltabb állam végül is kikényszerítette az állam és egyház szétválasztását – létre hozva a szekularizált, vagy más néven a laikus államot – ezzel közvetlenül nem kell foglalkoznunk, legföljebb annyiban, hogy figyeljünk: ha az egyházak túlságosan belesimulnak a fennálló társadalmi rendbe, akkor még nem tértek vissza az eredendően keresztyén gyökerű társadalomkritikai szellemiséghez…

Még ma is vannak, akik ezt a szétválasztást nem helyeslik, sőt, pl. teokráciában gondolkodnak, de én úgy vélem, hogy a keresztyén lelkiismeret részeként szigorú és következetes harcot kell folytatni a világi állam megőrzéséért, amelyben szilárd jogok garantálják a lelkiismereti és vallásszabadságot, az emberi méltóságot stb. - ha tetszik, a klasszikus liberális értékeket –, a másik oldalról pedig ellent kell állnunk az örök morális kísértésnek, melybe a liberálisok is folyvást beleesnek - mi tudjuk és mondjuk meg, hogy mi jó az országnak, mi a szép és az igaz, ki a jó hazafi stb. -, hogy „a trón és az oltár szövetsége" akár az európai történelem ismétlődéseként, akár bármekkora muszlim nyomásra bekövetkezhessék. Keresztyénként nem csak ki kell mondanunk, hogy a vallásállam és/vagy bármilyen törvényvallás történelmi zsákutca, hanem tudatosan ki kell állnunk a laikus állam megőrzéséért, mi több, *javításáért*, mert a más vallású, vagy akár egy ateista, Isten gyermekeként csakis ilyen államban élhet szabadon, lelkiismerete szerint. Velünk együtt...

A harmadik történelmi hiba

Ha már kialakult az egyház és a társadalom testében a kamatkapitalizmus, mint pusztító parazita, akkor a keresztyéneknek történelmi feladatuk volna: eszméletlen szívóssággal azért kell(ene) harcolniuk, hogy a keresztyénség lelökje magáról a kapitalizmus minden szempontból halálos ölelését.

Be kell látnunk, hogy ha már engedtük kiszabadulni a kényelemszeretet, a mértéktelenség és az önzés - *az egyéni érdek mindenek fölött* - szellemét a palackból, nem lehet csak úgy visszatuszkolni.

A „halálos ölelés" gyengítésének egyik eszköze lehetne, ha egyre több keresztyén megértené a kamat lényegét és annak pusztító erejét.

Ellenem vethető, hogy a pénz és kamata, ill. a vallás, plane a keresztyén hit: tűz és víz! Ellenkezőleg: mivel a mai pénzrendszerből száműzték az erkölcsöt, ugyanakkor a keresztyénség és az erkölcs mint olyan szétválaszthatatlan, ezért leginkább a keresztyénség lenne hivatott ezen a téren rendet tenni.

Vagyis a keresztyénségnek megingathatatlanul képviselnie kéne:

1. a keresztyén tanításból egyenesen következik a szabad emberi személyiség tisztelete, vagyis annak tilalma, hogy az ember más embert bármiféle céljainak az *eszközéül* használja (Bibó 1996) – a kamat épp az „eszközéül" eszköze;
2. akármit is állít a közgazdászokkal az élen a mai közfelfogás a kamatról, jottányit sem változott helyzet: a kamat embertársunkkal szembeni erőfölényből eredő *sarc*, vagyis jogtalan, kizsákmányoló és elnyomó hatalom eredménye, ezért a keresztyénségnek nem csak joga, hanem kötelessége volna *a kamat adta* kényszerítő és elnyomó hatalom erkölcsi ítélet alá való vonása, megítélése, majd elvetése, ill. az ellene való harc fölvállalása;
3. vagyis Silvio Gesellnek teljességgel igaza van, amikor azt írja: „Kereszténység és kamat: ez tiszta ellentmondás" (2004:236); Az elején az ókori keresztyénekről azt írtam, hogy minden olyan jelenséggel szembe mentek, amelyről úgy érezték, nem egyeztethető össze a hitükkel. A mai keresztyének vajon miért nem vállalják ugyanezt?
4. a munkamegosztás (együttműködés) *eredendően közös haszna* (!) a kamaton keresztül magánvagyonná válik. A kamat tehát a piacról szedett *törvényes, de erkölcstelen* magánadó. Még szigorúbban fogalmazva a kamatkapitalizmus nem más, mint *államilag szervezett bűnözés a* munkamegosztásból származó *közvagyon folyamatos lecsapolására.* Vagyis minden jel szerint megvalósult az, amire Szent Ágoston még csak figyelmeztette a kortársait:„Az igazságosság megszüntetésével tehát mivé válnak az or-

ságok, ha nem hatalmas rablóbandákká?" (Szent Ágoston 2005:265) És ahogy lenni szokott, a rablók előbb-utóbb összevesznek: ezeket háborúként szenvedjük el…

5. végső soron tehát a (kamat)kapitalizmus a keresztyénség által szisztematikusan *elutasítandó* gazdálkodási formának kellene lennie, ti. hatalmas tévedés csak az uzsorát tiltani. *Nincs erkölcsös kamat*, mert „a lopás akkor is lopás, ha filléreket lopsz". Kívánatos lenne tehát komolyan vennünk Luther tanítását: az „Isten szerelmére kérek valamennyi prédikátort és papot, hogy ne hallgassanak, ne szűnjenek meg az uzsoráról (= kamatról)[14] prédikálni, intsék és figyelmeztessék a népet" (Luther 2019:627).
6. a (mózesi) kamattilalom bevezethetetlensége miatt *kidolgozandó* a vázolt, etikus gazdálkodásra való átállás folyamata;
7. „a keresztény erőszakmentesség programjának" (Bibó, 2004:182) úgy-ahogy megvalósult mivolta után *folytatandó* „a társadalomtechnikák humanizálása, racionalizálása és moralizálása" (uo:217), immár a kamat által szemmel láthatóan embertelen hatalom szolgálatára kényszerített ember fölszabadítása érdekében.

Ha mindezeket fölvállalná a keresztyénség – személyesen és intézményileg –, akkor volna remény arra nézve, hogy a történelem során elvesztett hitelességét visszaszerezze, vagy más szavakkal, ha már – ugyancsak a történelem során – „elsődlegesen a szenvedésre érzékeny vallásból a kereszténység elsődlegesen a bűnre érzékeny vallás lett" (Metz, 2004:201), akkor *visszatérjen* oda, ahonnan indult: megszüntetni, vagy legalábbis fékezni *igyekezzék* minden olyan hatalmat és erőszakot, amely embernek ember által okozott elnyomásához, kiszolgáltatottságához, megalázásához, végső soron *szenvedéséhez* vezet. Egyéni, közösségi és társadalmi szinten egyaránt.

Laborczi Pál

Irodalom

Ágoston (Szent) 2005 *Isten városáról*, I. köt. Kairosz, Bp

Barabási Albert-László 2003 *Behálózva – A hálózatok új tudománya* Magyar Könyvklub Kiadó, Bp.

Benjamin, Walter 2013 *A kapitalizmus mint vallás*. Ford. Fogarasi György. In: Et al – Kritikai Elmélet Online, 1. köt. Gazdasági teológia, szerk. Fogarasi György. Szeged, 4–8. o. (https://etal.hu/kotetek)

Bibó István 1996 *Erkölcs és hatalom viszonya* (töredék) In: Beszélő, III. folyam, I. évf, 9. sz. 1996 dec.

Bibó István 2004 *Az európai társadalomfejlődés értelme*, In: *Válogatott tanulmányok*, Budapest, Corvina Kiadó, 152-219

Fromm, Erich 2010 *Utak egy egészséges társadalom felé,* Budapest, Napvilág

Gesell, Silvio 2004 *A természetes gazdasági rend,* Piliscsaba, Kétezeregy Kiadó

Hamm, Berndt 2011 *A reformáció hajtóerői.* In: Lelkipásztor, 86. évf. 2011/11, 405-410

Harari, Yuval Noah 2015 *Sapiens.* Animus, Bp.

Kühlewind, Georg 2003 *A normálistól az egészségesig*. Kláris Kiadó, Budapest

Laborczi Pál 2018a *Pénz és erkölcs avagy a biblikus gazdaság alapjai* In: Theologiai Szemle, 2018/1, 33–41, https://www.meot.hu/dokumentumok/2019thlapszam/2018.pdf#page=35

Laborczi Pál 2018b *Az érett középkortól napjainkig és tovább* In: Theologiai Szemle, 2018/2, 103–108, https://www.meot.hu/dokumentumok/2019thlapszam/2018.pdf#page=105

Laborczi Pál 2020 *A hit magánügy?* In: Lelkipásztor, 2020/8-9, 334–337, https://www.lutherkiado.hu/images/pdf/LP/2020/LP_202008-09.pdf#page=56

Lietaer, Bernard – Belgin, Stephen (2017 *Új pénz egy új világnak*, Bankráció Kft

Luther Márton 2019 *A papokhoz, hogy az uzsora ellen prédikáljanak* In: Luther válogatott művei 4. Felelősség a társadalomért, Luther Kiadó, Bp., 627–665

Metz, Johann Babtist 2004 *Az új politikai teológia alapkérdései*, Budapest, L'Harmattan

Metz, Johann Babtist 2005 *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*, Budapest, L'Harmattan

Metz, Johann Babtist 2008 *Memoria passionis – Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban,* Budapest, Vigilia

Migray József 1932 *A marxizmus csődje*, Budapest, Stephaneum Nyomda

Molnár Tamás 1993 *A liberális hegemónia* Gondolat Kiadó, Bp.

Nyíri Tamás 1976 *Ki ez az „ember"?,* Budapest, Szent István Társulat

Plutarkhosz 1978 *Párhuzamos életrajzok*, Magyar Helikon Kiadó

Polányi Károly 1976 *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet.* Gondolat, Budapest

Polányi Károly 2004. *A nagy átalakulás: korunk gazdasági és politikai gyökerei.* 2., átdolg. kiad. Napvilág, Budapest.

Szolovjov, Vlagyimir 1988 *Előadások az istenemberségről,* In: *Az orosz vallásbölcselet virágkora : Tolsztojtól Bergyajevig* / [vál. és a bevezetőket írta Török Endre] Budapest, Vigilia Könyvkiadó

Tillich, Paul 2002 *Rendszeres teológia,* Osiris, Bp,

Weber, Max 1992 *Gazdaság és társadalom, A megértő szociológia alapvonalai, 2/1., A gazdasági, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái,* KJK, Bp.

Jegyzetek

1 A történelmi kutatások szerint ez a vagyonközösség csak szórványosan valósult meg. – **2** Vlagyimir Szolovjov kifejezése azon keresztyénekre, akik Jézust csak az emberek megmentését, üdvözülését szolgáló csodás megtestesülésnek tekintik, illetve az Ő parancsolatait szó szerint, betű szerint, külső, kötelező törvényként fogadják meg. Ez a fajta, lelki újjászületést nélkülöző hozzáállás másodpercek alatt erkölcsi magaslatra helyezi önmagát (felsőbbrendűségi tudat), ezért szükségét érzi és jogot formál a világ feletti uralomra (vallási hatalomvágy), hogy tökéletessé tegye azt. Mivel pedig a gonoszságban fetrengő világ önként nem adja meg magát az Isten fiainak, ezért erőszakkal is meg kell hódítani azt. (Szolovjov: 1988:84) Saját megjegyzés: a külsődleges keresztyének mindenkor a kor szokásainak „megfelelően" bántak el az „engedetlenekkel". Ehhez képest a mai fundamentalisták megszelídültek: csupán hátat fordítanak a világ összes személyes és nem személyes bajának a „nekünk hirdetni kell az igét" alapon állva. – **3** Részletesebben lásd itt: https://rtl.hu/tudomany-tech/2023/07/31/sotet-kozepkor-het-kozkeletu-tevedes-tortenelem – **4** Mindezzel szöges ellentétben áll az ipari forradalom korszaka, ahol Polány Károly szerint „a dolgozó emberek a pusztulás új helyszínein, Anglia úgynevezett ipari városaiban zsúfolódtak össze, a vidékiek emberi mivoltukból kivetkőzött nyomornegyedlakókká váltak" (Polányi, 2004:68). Több mint jellemző, hogy a későbbi általános életszínvonal-emelkedés miatt ezek a katasztrófák, egyéni, de tömegesen előforduló élettragédiák hosszabb távon kihullanak a kollektív emlékezetből, ellentétben az említett sötét középkorral. – **5** Nagyjából a 10. század közepétől a 13. század végéig. – **6** Parlamentarizmus, mint képviseleti rendszer, többpártrendszer, sajtószabadság, bírói jogvédelem stb. – **7** A pénz és kamata szempontjából olvasgatva Arisztotelész, Aquinói Szent Tamás, Nicole Oresme, Luther vagy Kálvin idevágó munkáit, szembe tűnhet néhány jelző a kamattal, ill. a kamatszedéssel kapcsolatban: természetellenes, igazságtalan, természet ellen való, ellentétes a természetes igazságossággal, halálos bűn, méltánytalan, átkozott, ki kéne kergetni a világból stb. – **8** A démonizálódás folyamata „egy véges és átmeneti dolgot emel fel végtelen és örök érvényre" (Tillich 2002:23). – **9** Frédéric Bastiat (1801–1850) francia liberális gondolkodó és közgazdász – **10** Utalás Anakharszisz (Kr. e. 6. század) Szolónnak tett megjegyzésére: „Nem érnek többet a törvények, mint a pókháló, a gyengéket és az apró vétkeseket megfogják, a hatalmasok és gazdagok viszont széttépik", (Forrás: Plutarkhosz, 1978:77) – **11** Arany János Gondolatok a béke-kongresszus felől c. verséből – **12** A kamatot színtiszta kizsákmányolásnak is hívhatjuk, mert az per definitionem értékteremtő munka nélküli jövedelem elvonás. – **13** Laborczi 2018a és 2018b – **14** (A zárójeles beszúrás általam: L. P.) Luther néhány sorral lejjebb így ír: „ha pénzt kölcsönöznek, és ezért többet vagy jobbat követelnek vagy kapnak, uzsorának tekinthető, és joggal átkozott"; jó lenne tehát, ha a mai fogalmaink fényében nem enyhítenénk Luther szavainak súlyosságát.

Egy különös evangélikus ecclesiola és annak Békés vármegyei szálai

Bő két évtizede hallottam a „Szünagógé” közösségről az egyik barátomtól, aki maga is tagja volt a közösségnek. A tanulmányomban röviden szeretném bemutatni a belmisszió helyzetét, valamint azt, hogy milyen lehetőség nyílt az államszocializmus idején egy illegális vallási közösségben való életre. A Szünagógé közösség a belmisszió gyermeke, és lényegében a Keresztény Ifjúsági Egyesület (KIE) folytatásának tekinthető – illegális keretek között –, de a közösség, véleményem szerint torzult teológiát képviselt, egy teljesen egészségtelen személyi kultusszal megterhelve. Mint minden befelé forduló közösség, ez is abba a hibába eesett, hogy a vezetőnek egyre nagyobb tekintélyt tulajdonított. Kutatásom során a Békés Megyei Levéltár és az állambiztonság anyagai mellett a közösség volt tagjainak visszaemlékezéseit is felhasználtam. Természetesen az államszocializmus korában született dokumentumokat a kortörténeti kontextusban és erős forráskritikával kell olvasni, értékelni. (a szerző)

Ecclesiola

Az ecclesiola egy vallásszociológiai fogalom, hazai viszonylatban olyan közösségeket értünk alatta, amelyek nem szakadnak ki a saját egyházukból, hanem azon belül külön szervezeti életet élnek. A felvilágosodás nyomán uralkodóvá vált racionalizmus és liberális teológia hatására egyfajta ellenmozgalomként bibliás-hitvalló csoportok alakultak ki a református és evangélikus egyházakban az alföldi nagy gyülekezetekben, amelyek rendszeresen találkoztak imádkozás, bibliatanulmányozás, közösségápolás céljából. A 19. században élte át a magyar protestantizmus a legnagyobb szekularizációs válságát, ami elsősorban a teológia terén csapódott le. Emellett botrányoktól volt hangos a sajtó. A házi istentiszteleteket tartó közösségekben az áhítatok éneklésből, bibliaolvasásból és imádságból álltak. Ezek a körök aktív missziót is folytattak. A Bibliát ismerő emberek laikus prédikátorként felálltak igét magyarázni. Ez a tevékenység tehát az ekléziolák állandó élettevékenysége volt. 1895-ben megállapította az egyik egyházi lap, hogy a házi istentiszteletek közönsége nő, a templomé fogy.[1] Az egyháztörténetírásban van egy kifejezés, amit gyakran ismételnek: „kiürültek a templomok”, bár ezt is kritikával kell kezelni. Volt, ahol jelentősen megcsappant az istentiszteletek látogatottsága, máshol stagnált. A lényeg nem ebben van, hanem a lelkészek és a gyülekezeti tagok hitbeli meggyőződésében és erkölcsi életében. Fabiny Tibor a korszak legaggasztóbb jelenségeinek a kivándorlást, a vallástalanságot és a szektásodást nevezi meg. Az evangélikus egyházi vezetők egy része világosan felismerte ezek veszélyeit az egyházra nézve. Szeberényi Lajos Zsigmond részletesen foglalkozott a parasztság alsóbb rétegeinek az egyháztól való elidegenedésével.[2]

Külföldről, mindenek előtt Németország területéről érkeztek olyan hittérítők, akik „arattak” ezekben a közösségekben a 19. század második felében és a 20. század elején.[3] Másrészt viszont az egyházon belül is voltak jelei az ébredésnek, erre pl. Kecskeméti Ferenc, az evangéliumi szemléletű református lelkipásztor Békésen, aki lapot is indított. Ő védelmébe vette az ecclesiolákat és a szabadegyházakat is, amelyeket akkoriban szektáknak minősített a „hivatalos” egyház.[4] A szekta fogalmáról lehetne vitatkozni, de mivel ez alatt sok mindent értenek a teológusok és szociológusok, én inkább nem használom.

Elsőként a nazarénusok[5] jelentek meg nálunk, majd a baptisták,[6] a metodisták[7] és az adventisták[8] következtek. Ők egyértelműen a puritán gyökerű, házi-családi istentiszteletekre építettek. Laikus prédikátoraik az ott kialakult kegyességi szokásokat képviselték. Ők éppen olyan karizmatikus tanítók voltak, mint a házi istentiszteleteken megszólaló prédikátorok.[9] Fabiny Tibor független bibliaköröknek, parasztekléziólóknak nevezi ezeket a csoportokat, tagjaikat pedig a „bibliás parasztok” jelzővel illeti. A pap nélküli áhitatos összejöveteleken a Biblia mellett Bunyan: Zarándok útját, Milton: Elveszett Paradicsomát és Ellen G. White: Jézushoz vezető útját olvasták.[10]

Az első világháború után az ecclesiolák megszűntek a református és az evangélikus egyházban, ugyanis vagy átléptek ezek a közösségek valamelyik szabadegyházba, vagy pedig a belmisszió becsatornázta őket a „hivatalos” egyházba.

A belmisszió és a protestáns népegyházak

A belmisszió fogalma elsőként német nyelvterületen jelent meg, és inkább jámbor szeretetmunkát értettek alatta, mint lelki ébredést. A református egyház vezetőinek, lelkipásztorainak nagy része idegenkedett a belmissziótól, de voltak, akik református hitvallásos kötődésük miatt rokonszenveztek vele, és úgy gondolták, hogy ismét be kell vezetni a bibliamagyarázatot az istentiszteleteken. Abban az időben már borzalmas állapotok uralkodtak a református egyházban lelki téren. Révész Imre lelkipásztor ekkoriban írt könyvet Kálvin János életéről, amelyben kiemelte a reformátor munkásságának biblikus alapjait. A tanulmányok hatására Révész és néhány lelkipásztor eltávolodott a racionalista-liberális teológiai felfogástól. Révész működésének színhelye, Debrecen volt az egyetlen olyan hely az országban, ahol a Biblia könyveit folyamatosan olvasták és magyarázták. Az ötvenes években a budapesti skót misszió már kapott pozitív értékelést a hazai reformátusok részéről is, igaz, nem sokat. Révész és társai pedig a Biblia fontosságát

emelték ki. A skót misszióhoz közelálló pesti német református egyházközség az ébredés hatása alatt állt. Náluk általános volt a vasárnapi iskola, amelyet a hazai belmisszió képviselői is átvettek. Az is az igazsághoz tartozik, hogy néhány falusi gyülekezetben még tartotta magát a klasszikus reformátusság, főként ott, ahol a lelkipásztor nem hódolt be a liberális teológiának. A belmisszió hazai atyja Szabó Aladár[11] volt, aki hatalmas munkát végzett, és megélte azt, hogy a belmisszió, az ahhoz kapcsolódó ébredés lassan meghódította a református egyházat. Számos bel- és külmissziós egyesület alakult, de a századforduló táján megtorpanást tapasztalunk. Ennek oka egyrészt az volt, hogy a belmissziói mozgalom csak egy szűk, Szabó Aladárhoz és Szilassy Aladárhoz kötődő vezetői réteggel rendelkezett, másrészt pedig főként az erdélyi és tiszáninneni egyházkerületekben a liberális teológia hatása alatti lelkipásztorok kifejezetten ellenszenvvel fogadták őket. A szabadelvűek szerint a belmisszió a vallásos irányzatok „torzszülöttje", és a „szektáknak" készíti elő a talajt. További ellenvetések: Krisztus halálának értelmezése mindenkinek a magánügye, a Biblia nehezen érthető helyei miatt a Szentírás nem való a nép kezébe, az evangélium terjesztése a szekták miatt kockázatos. Bartók György erdélyi püspök nyíltan állást foglalt a Biblia olvasása ellen, szerinte a „nép igazi Bibliája az énekeskönyv, azt lapozgassák". Mind ezek ellenére lassan elterjedt a belmissziói mozgalom az egyházkerületekben, lelkészi értekezleteken, konferenciákon, evangelizációkon előkerült a Biblia. Egyre többen érdeklődtek a külmisszió iránt is. 1903-ban megalakult a Missziói Szövetség. Sok lelkipásztor ismét a hívek figyelmébe ajánlotta a házi áhítatokat, elkezdte látogatni híveit, a lelkigondozó munkába a presbitereket is bevonták. Az ébredés elérte az egyházi vezetőket is. 1903-ban a Konvent közegyházi üggyé tette a diakonisszaképzést. 1914-ben megindult a debreceni diakonisszaképző iskola. 1910-ben a Konvent kötelezővé tette a teológiákon a belmisszió tanítását és a teológusok ilyen szellemű gyakorlati képzését. A belmisszió győzelme két nagyon fontos szervezetnek is köszönhető: a Bethániának és a MEKDSZ-nek. 1892-ben ismerte el az állam a Keresztyén Ifjúsági Egyesületet. A Bethánia Egylet 1903-ban jött létre amerikai mintára. Az Egyesült Államokban működött a Christian Endeavour Society (Keresztyén Törekvés Társasága, CE szövetség). Ebben kettős tagság volt, tehát voltak próbatagok és rendes tagok. Rendes tag csak olyan személy lehetett, aki bizonyságot tudott tenni a Krisztusba vetett hitéről. A hazai egyesület megkövetelte, hogy tagjai megtért emberek legyenek. A Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség (MEKDSZ) szintén nemzetközi szervezet mintájára alakult meg 1904-ben. Hazai szervezője ifj. Victor János volt. Az egyesület nem akart tömegszervezetté válni, hanem egyenként akarta megnyerni a diákokat Krisztusnak. Gimnazisták és egyetemisták között tevékenykedett.[12]

A belmisszió lassan meghódította a Magyar Református Egyházat, amelynek a nemzetközi kapcsolatai is javultak. A számos egyesület révén ismét hallatott magáról a magyarországi protestantizmus, és rendszeresen érkeztek külföldi látogatók hazánkba. A külföldi missziós szervezetek jelentős összegekkel támogatták a hazai református egyesületi munkát.[13]

Az evangélikus egyházat nagyon megtépázta Trianon, egy sokkal kevesebb főt számláló egyháztagsággal kellett felállni. A korszak vezető személyiségei Raffay Sándor (1918–1945) bányakerületi püspök, Kapi Béla (1916–1948) dunántúli püspök és Radvánszky Albert egyetemes felügyelő voltak, az egyházi elitet pedig a polgárság, módos értelmiség, valamint a parasztság felső rétege alkotta. A korszak uralkodó irányzata a konfesszionalizmus, azaz a lutheri eszmék, a 16. századi lutheránus ortodoxia hirdetése volt. Pröhle Károly és Karner Károly teológiai tanárok munkásságán mindez jól lemérhető. Az „általános protestáns keresztyén" teológiának is nagy hatása volt, mindenek előtt Karl Barth volt népszerű. Az ébredési mozgalmat a skandináv (mindenek előtt a finn) lutheránus ébredés táplálta. Jelen volt továbbra is a liberális teológia – igaz –, jelentősen megcsappant táborral. A trianoni tragédiát az egyház intenzív belmisszióval dolgozta fel. A Fébé nevét viselő diakonissza szervezet országos hírnévre tett szert. A harmincas években indult el a lutheránus evangélizáció, amelyek kiemelkedő igehirdetője Túróczy Zoltán és Sréter Ferenc lelkipásztorok voltak. A budapesti Luther Otthon évente 50–60 vidéki fiatalnak biztosított lakást az egyetemi tanulmányok idején. A MEKDSZ és a KIE rendelkezett evangélikus szárnnyal. Országszerte evangélikus gyermekotthonok és árvaházak létesültek. Finn mintára szervezték meg a népfőiskolai mozgalmat. 1931-ben Gáncs Aladár kezdeményezésére indult el a Baráti Mozgalom. Az evangélikus kulturális élet csúcsszerve a Luther Szövetség volt, amelyet 1920-ban alapítottak meg.[14] Az 1934–37-es zsinaton győzedelmeskedett a zsinat-presbiteri elv, és mind egyházmegyei, mind egyházkerületi szinten presbitériumokat alakítottak. Az evangélikus szórványok gondozására missziói egyházközségeket alapítottak, és a két háború között több mint 50 templom épült fel. A missziói munka keretében nyomdákat, könyvkereskedéseket hoztak létre, számos nívós evangélikus folyóirat indult be (Protestáns Szemle, Lelkipásztor, Keresztyén Igazság, Theológiai Szemle).[15]

Az államszocializmus egyházpolitikája

A kommunista hatalom már a Rákosi-korszakban létrehozta az Állami Egyházügyi Hivatalt, amelynek feladata az egyházak teljes ellenőrzése volt. A kommunizmus lényegéből fakad az egyház- és vallásellenesség. Az egyházakat perifériára szorították. Maga az a tény, hogy az egyház létezett, megkérdőjelezte az új politikai rendszert és veszélyeztette a stabilitását. Az iskolák államosítása és a fakultatív vallásoktatás is az egyházak befolyásának megtörését szolgálta. 1949–1953 időszaka az egyházak számára a teljes elnyomás korszaka volt. Az ÁEH felügyelte a munkájukat, a megmaradásért voltak kénytelenek küzdeni. A missziós és egyházi szervezetek felszámolták. 1956 után már más módszereket alkalmazott az állam az egyházpolitikában. Felismerték annak realitását, hogy az egyházakat adminisztratív módszerekkel rövid távon nem lehet megsemmisíteni. Kidolgozta az állam a „békés egymás mellett élés" koncepcióját, természetesen nem letéve arról az igényről, hogy a vallásos életet lassan el kell sorvasztani. Legfontosabb feladat a papság lojalitásának megszerzése és a reakció elszigetelése volt. Reakciósnak azokat tekintették, akik szembefordultak a hivatalos egyházi vezetéssel vagy átlépték a meglehetősen szűk mozgástér határait. Az MSZMP azt várta el az egyházaktól, hogy támogassák a bel- és külpolitikáját. A lelké-

szek többsége felismerte a politikai realitást, és igyekezett az adott kereteken belül biztosítani a hitéletet. A lelkészek a templom falai között szabadon mozoghattak, de a hívek a gyakorlatban számos esetben hátrányt szenvedtek a vallásos meggyőződésük miatt. A „nem megfelelően viselkedő" lelkészekkel szemben általában az egyházi hatóságok jártak el, de nem egyszer állami adminisztratív módszerekkel (pl. börtönbüntetéssel) próbálták félreállítani őket. A hatvanas években az egyházak anyagi és szervezeti erejének további meggyengítése volt a cél. A templomi istentiszteletek látogatottsága összességében csökkent, megkezdődött a kazuáliák igénybevételének gyors csökkenése, az egyházak élére lojális vezetés került, a hetvenes évek közepétől az ÁEH kötetlen beszélgetésekben próbálta befolyásolni a fiatal papokat. A kritikusokat elhallgattatták.[16]

Az evangélikus egyház az államszocializmusban

Az evangélikus egyházat nagyon súlyosan érintette a háború utáni nemzetiségi politika. Kb. 60 ezer szlovák távozott az országból a magyar-szlovák „lakosságcsere-egyezmény" keretében, jelentős részük evangélikus volt. A németek kitelepítése során további lutheránus tízezrek hagyták el Magyarországot. Így szórványosodott el a korábban népes Tolna és Baranya evangélikus egyházmegyéje.[17] Az 1930-as években jelentős evangélizációk kezdődtek az evangélikus egyházon belül. Ezt hét éves koncentrált imádkozás előzte meg. Különösen a második világháború után nagyon komoly ébredés indult meg az evangélikusoknál, és az ismertetett nehézségek mellett örömteli dolgok is történtek. Sok ezer embert tért meg a konferenciákon, csendes heteken és belmissziós eseményeken.[18] Az ébredésben nem kis szerepe volt a KIE-nek és fordítva is igaz: az ébredés jelentős lökést adott a KIE munkájának is. Alapvetően azt gondolom, hogy az ébredésnek nagy szerepe volt abban, hogy a protestáns népegyházak túlélték az államszocializmus időszakát. A Krisztushoz és egyházhoz hűséges, élő hitű egyháztagok tartották fenn az egyházi életet akkor, amikor az abban való részvétel nem volt ajánlatos vagy legalábbis nem járt előnyökkel, hogy finoman fogalmazzak.

1948-ban a kommunista párt „őrségváltást" rendelt el az evangélikus egyházban. Az egyházon belüli szövetségesei Mihályfi Ernő és Dezséry László körül csoportosultak. 1948 júniusában államosították az iskolákat, az evangélikus egyháznak csak a Fasori fiúgimnázium és a Deák téri leánygimnázium maradt meg. Ordass Lajos püspököt Rákosi le akarta mondatni, de ő erre nem volt hajlandó, ezért 1948-ban valutaüzérkedés vádjával őt, valamint báró Radvánszky Albert felügyelőt és Vargha Sándor főtitkárt a rendőrség letartóztatta. Kapi Béla dunántúli püspök, valamint az egyházkerületi felügyelők lemondtak. Ordass püspök a koncepciós perben (1948) 2 év fegyházat és 5 év hivatalvesztés büntetést kapott. A kommunisták az evangélikusokkal olyan egyezményt fogadtattak el (1948. december 8.), amely megegyezett a reformátusokéval. Ehhez a szabadon bocsátott Túróczy és Mády Zoltán felügyelő is asszisztált. 1948-ban Szabó Józsefet Balassagyarmaton, Vető Lajost pedig Nyíregyházán iktatták be a püspökségbe, 1950-ben pedig Dezséry László lett püspök (Budapest – bányakerület). Az ő felügyelője a kommunista Darvas József lett. A hivatalosan kisgazdapárti, ténylegesen marxista Mihályfi Ernő lett az egyetemes (országos) felügyelő. 1949-ben megszüntették a miskolci evangélikus jogakadémiát, 1950-ben pedig leválasztották a pécsi egyetemről a soproni teológiai kart, amely akadémiaként Budapestre költözött. Az egyházi sajtó lényegében megszűnt, a Lelkipásztor havonta, az Evangélikus Élet hetente jelent meg. 1952-ben felszámolták a négy egyházkerület rendszerét, és csak két kerület maradt meg Dezséry és Vető püspöksége alatt. Mindkettő székhelye Budapest volt. Ugyanebben az évben az evangélikus egyház átadta az államnak a két gimnáziumát.[19]

1956-ban Magyarországon (Galyatetőn) ülésezett az Egyházak Világtanácsának Központi Bizottsága, amely elérte, hogy az 1950 óta szabadlábon levő Ordass Lajos püspököt mind az állam, mind az egyház rehabilitálja. Ugyanígy rehabilitáltak bizonyos meghurcolt lelkipásztorokat is. A forradalom napjaiban az Északi Egyházkerület élére Túróczy püspököt választották, míg Ordass Lajos visszatért a Déli Egyházkerület élére. Vető és Dezséry püspökök lemondtak tisztségükről. A forradalom leverése után egy évig még szabadon tevékenykedett a lutheránus közösség. Ordass püspök részt vett a Lutheránus Világszövetség 1957-es minneapolisi világgyűlésén, ahol alelnökké választották, Túróczy Zoltán pedig ellátogathatott Kínába.[20]

Az 1957-es évben számos belmissziós alkalmat tarthatott az egyház, ahol sokan jutottak élő hitre. Az Állami Egyházügyi Hivatal hamarosan akcióba lépett. A Déli Egyházkerületet miniszteri biztos ellenőrizte, Ordasst eltávolították és Dezséry Lászlót ismerték el „törvényes" püspöknek, aki azonban lemondott. Az új püspök a pécsi esperes, Káldy Zoltán lett. Vető Lajos visszatért az északiak élére. 1958. november 4-én iktatták be hivatalába Káldyt, akinek a nevéről az 1958–1986 közötti időszakot „Káldy-korszaknak" nevezik. A püspök egyrészt karizmatikus igehirdető volt, aki prédikációival felrázta az egyháza gyülekezeteit, ezen túl pedig kiváló nemzetközi és ökumenikus kapcsolatokkal is rendelkezett. Másrészt viszont mindenben kiszolgálta az államhatalmat, ő maga pedig országgyűlési képviselő is volt. Egyházbeli ellenfeleivel leszámolt, vaskézzel irányította a lutheránus egyházat. A nevéhez kötődik a „diakónia teológiája", amely tulajdonképpen azt jelenti, hogy az egyház feladata a szocializmus építése.[21] A kiváló állami kapcsolatai révén viszont „szabadabb" légkörben dolgozhatott az egyház, 1972-ben bevezették a nők lelkésszé szentelését, a hatvanas évektől a Lutheránus Világszövetség, az Egyházak Világtanács az Európai Egyházak Konferenciája megbecsült tagja volt a hazai evangélikus egyház. Tudományos konferenciákat rendeztek, a teológiai akadémia doktori címeket adományozhatott, Evangélikus Országos Múzeum nyílt. 1984-ben Budapesten tartotta nagygyűlését a Lutheránus Világszövetség, amelynek elnökévé választották Káldyt. 1986-ban agyvérzést kapott, 1987-ben elhunyt. Utódja a Déli Egyházkerületben Harmati Béla volt. Az Északi Egyházkerületben először Ottlyk Ernő, majd Nagy Gyula volt a püspök, őt a rendszerváltás hajnalán Szebik Imre követte a poszton.[22]

A személyes véleményem az, hogy a kommunista hatalom számot vetett azzal, hogy az egyházi élet, a hit és az egyház, mint társadalmi jelenség nem semmisíthető meg sem terrorral, sem adminisztrációs eszközökkel. A Rákosi-

korszak nyílt erőszakhulláma után a Kádár-rendszer puhább módszereket alkalmazott. A hatalom felhasználta az egyházakat a céljai érdekében. Az egyházak képviselői pozitív színben tüntették fel Magyarországot és az itteni „vallásszabadságot", nemzetközi fórumokon képviselték a kormánypolitikát, és nem utolsó sorban a külföldi hírszerzésben is hasznosan tudtak közreműködni. Mindez jól kitűnik a Luther Kiadó által kiadott „Háló"-könyvek ügynöki jelentéseiből.

Ágoston Sándor és mozgalma

A mozgalom a Keresztény Ifjúsági Egyesületből nőtt ki, amely a belmisszió fontos és „erős vára" volt. Ágoston Sándor 1894-ben született Jászberényben, a családjában a Biblia és az Útmutató (Losungen) olvasása is fontos volt. Az első világháborúban elvesztette az egyik szemét. Építészmérnök lett, 1932-ben megnősült, de gyermekük nem született. A budapesti fasori gyülekezetbe jártak, ott több ciklusban presbiter is volt. Bekapcsolódott a börtönmisszióba, valamint a KIE munkájába. Bibliaórákat, evangélizációkat, bizonyságtételeket tartott. 1938-ban ismerte meg Bonnyai Sándor lelkipásztort. A háború után visszavonult az egyházi szolgálattól, és saját közösségében tevékenykedett. 1972-ben hunyt el.[23] Ágostonnak számos épülete állt Budapesten, de ezeket lebombázták a háború alatt. Az építész ezt jelnek tekintette, és ennek hatására (is) fordult a „lelki ház" építése felé.

A mozgalom másik kiemelkedő alakja az említett Bonnyai Sándor lelkipásztor 1915-ben Tabon született, Bonyhádon érettségizett, majd az evangélikus teológián szerzett lelkészi oklevelet. 1937-ben lett a KIE munkatársa. Részt vett a KIE programjainak, újságjának, kiadványainak szerkesztésében, szorosan együttműködött Ágoston Sándorral is. 1943-ban megházasodott, három gyermekük született. A KIE feloszlatása után egyházi szolgálatban folytatta a munkáját, de a kisköri munkája is megmaradt. Újpesten, Ferencvárosban és Kispesten volt lelkész, jelentős gyülekezetépítő munkát végzett. Folyamatosan megfigyelték és fenyegették. Ő temette el Ágoston Sándort. A temetéstől kezdte el használni a Szünagógé közösség a „Nagycsalád" nevet („Búcsúzik Sanyi bácsitól az ő nagy családja"). Szeverényi György vezetése idején is aktívan szolgált, gyakran megfordult vidéki alkalmakon is. 1989 után segítette a KIE újjászervezését. Nevéhez fűződik az Ágoston Sándor Baráti Kör létrehozása. 2000-ben hunyt el.[24]

Szeverényi György, aki Ágoston Sándor után vette át a csoportok vezetését, 1922-ben Medgyesegyházán született földművelő családban. A gazdasági világválság tönkretette őket, beköltöztek Békéscsabára. A testvére, Mihály, akit nagyon szeretett, Budapestre költözött, majd onnan szifiliszben megbetegedve tért haza, ez okozta a halálát. A húga tüdőgyulladásban halt meg. A trauma hatására elkezdte komolyabban tanulmányozni a Bibliát. A bűn miatti haragja és gyűlölete, valamint a kegyelem keresése vezette el a megtéréshez. Bekapcsolódott a KIE munkájába (1939), táborokat, igei alkalmakat szervezett, prédikált. Ágoston Sándorral egy Maros-parti tábori alkalmon ismerkedett meg. 1944-ben a KIE békéscsabai titkára lett. 1945-ben megnősült, 12 gyermekük született. A Trefort utcában egy régi házat újítottak fel, az lett a közösség központja is. Ágoston halála után 14 évig irányította a közösség életét. 1987-ben hunyt el.[25]

A KIE feloszlatását sokan csalódottan vagy haraggal fogadták. A Rákosi-korszakban az állam a legtöbb „kellemetlen" intézkedést nem közvetlenül, hanem az egyházi vezetőségen keresztül foganatosította. Ágoston Sándor nem akart behódolni, hanem a nyílt ellenállás és a kompromisszumos megoldás közötti köztes utat választotta. A hozzá kapcsolódó lelkipásztorok és laikusok bevonásával egy zárt közösséget építettek fel. Ez a csoport a Banda névvel utalt önmagára. Több százra tehető azoknak a száma, akik továbbra is Ágoston Sándor bibliaértelmezései szerint akarták folytatni a hitéletüket.[26] Természetesen az állami hatóságok minden ilyen közösségre, összejövetelre gyanakodással tekintettek, és az egyházi életben is felléptek azok ellen, akik túllépték az egyházak számára biztosított mozgásteret.

A mozgalom evangélikus egyházi megítélése nem volt túlságosan jó. Ennek bizonyítéka Káldy Zoltán akkori pécsi esperes 1953 júniusában tartott előadása, amelyet akkoriban az egyházi sajtó is közölt. A baranyai-tolnai lelkipásztorok munkaértekezletén elhangzott szavak az egyházi vezetés hivatalos álláspontját is megszólaltatták. Szektásnak minősített az egyház minden olyan csoportosulást, amely szerint az egyházon belül elkülöníthetők az „igazán hívők". Ezek a csoportok bezárkóznak, a világ dolgaitól mereven elkülönülnek, a nemzet „nagy kérdéseivel" nem foglalkoznak. Különbséget tesznek a „hivatalos" és a „lelki" egyház között. A felfogás szerint a „hivatalos" egyház az egyházvezetés, annak gyűlései, szervezetei, a lelki egyházhoz pedig a konferenciák, igehirdetések, evangélizációk tartoznak. Ez a felfogás viszont Káldy szerint mereven ellenkezik az Újszövetség egyházfelfogásával. Káldy név szerint is megnevezett két csoportot, amelyekre különösen is ráillenek a meghatározások: az egyik a „bethániás csoport", amely főleg a reformátusoknál aktív, a másik az „Ágostonos csoportosulás", amely „nem kevésbé veszedelmes." Az „egész magatartásuk szektás jegyeket" visel magán. Az igaz egyház ismérve nem a bezárkózás, hanem éppen fordítva: a szeretet, az alázatosság, az egymásért és a világért való felelősség.[27] Káldy előadását az állambiztonság másfél évtized múlva is mérvadó szövegként használta fel az ügyben. Az ágostonos csoport egyértelműen ellenséges, az állam és az egyház közötti status quo-t veszélyeztető, az ország politikai vezetésével szemben lojális egyházvezetés tekintélyét támadó reakciós csoportosulásnak számított. Az állam számára azért volt érdekes az 1960-as években a mozgalom, mert azzal számoltak, hogy a protestáns egyházakon belüli reakciós csoportok támadásra készülnek az állam ellen egy összeesküvés formájában, ezért ezt a veszélyt el kellett hárítani.[28] Az Ágoston-féle csoport külföldi szálai kifejezetten „fekete pontnak" számítottak a hatvanas évek feszült légkörében, amikor az állambiztonság minden amerikai vagy általában nyugati kapcsolatra idegesen reagált.

A közösség központja Ágoston Sándor Budapest, Rottenbiller utcai lakása volt, ahol Ágoston Sándor igét hirdetett, Bonnyai Sándor pedig úrvacsorát osztott. A tanításait feljegyezték, sokszorosították, szétküldték őket az ország különböző pontjain működő csoportokba. Az 1950-es évek második felétől a négyhetes rendszert vezették be. Ennek lényege az volt, hogy szombat este a közösség vezetői Budapesten Ágoston lakásán alkalmon vettek részt, ahol az igehirdetés, tanítás mellett a közösség gondjait is átbeszélték. Az 1960-as évek elejéig Ágoston Sándor a vidéki közösségeket

is gyakran látogatta, a táborok, bibliatanulmányozó alkalmak az ő útmutatásai szerint lettek lebonyolítva. Az 1960-as évek második felétől a betegsége miatt nem mozdult ki a lakásából. A csoport 1957-től Szünagógénak nevezte magát, utalva arra, hogy az életükben változni, az Istennek tetszeni akaró embereknek Isten megadja az összegyülekezés lehetőségét. A KIE táborozások folytatásaként Csorváson és Szentesen, a Tisza-parton került sor táborokra.[29]

Ágoston Sándor teológiáját elég jól lehet rekonstruálni a művei alapján. A ma is létező Ágoston Sándor Baráti Kör így foglalja össze ezt: „A Biblia – és így Ágoston Sándor tanításának is – legfőbb lényege abban van, hogy Isten az embernek a teljesen megromlott és gonosz indulatokkal teli szíve helyett új szívet akar adni. Nem a cselekedeteink kozmetikázására hív fel, nem is a lelkünket, érzelmeinket megpengető megtérési élményt akar adni, melyben aztán az értelmek múlásával elbizonytalanodunk, és Isten iránti lelkesedésünk is lelohad, s nem értjük, hogy lett az odaszánásunk, az elhatározásunk. Nem lesz valósággá az életünkben, mint Pál apostolnak, hogy „sőt annak felette most is kárnak ítélek mindent az én Uram, Jézus Krisztus ismeretének gazdagsága miatt: a kiért mindent kárba veszni hagytam és szemétnek ítélet, hogy a Krisztust megnyerjem" (Fil 3,8). Pedig Pál apostol sziklaszilárd hitére eljutni mindenkinek lehetséges. Ezért akarja Isten éppen a szívünket átformálni, mert „a jó ember az ő szívének jó kincséből hoz elő jót" (Lk 6,45). Az Isten felé való szüntelen vágyakozás, a hazavágyás, a jóra való vágyakozás, az Isten akaratának való engedelmeskedni akarás, az Istennek tetsző cselekedetek, mind-mind kizárólag ebből az új szívből fakadhatnak. A hívő életet látszólag meg lehet tanulni, cselekedeteinket is tudjuk javítgatni, de új szívet, mely örökkévaló, csak az élő Isten tud adni ajándékképpen minden igazán megtérő bűnösnek. Ez a szív az embernek a szelleme, mely örökkévaló, míg a cselekedetek, a gondolatok, az érzelmek elmúlnak. Az ember nem csak test és lélek, mint az állatvilág is ezen a földön, hanem legbensőbb lényege a szellem, melynek megújulására Krisztus áldozatával nyílt lehetőség. A szellem kifejezést nem használja a magyar Biblia, de ez csak a magyar fordításból maradt ki, minden más fordításban megtalálható. Viszont az azonos értelmű szív szó sokszor előfordul. Ágoston Sándor tanításában a görög Biblia alapján bontja ki az ember hármasságát – melyet a hármas Isten a saját hasonlatosságára teremtett –, és tárja elénk az új szellem, az új szív és a Krisztusban való élet gyönyörű lehetőségét. Egy olyan hívő életet, melyet már nem a fel-fellobbanó lelkesedés és az eltávolodás jellemez, hanem a szüntelenül mélyülő hit, a remény és végül a szeretet. Az ilyen kegyelmet nyert és megigazított szív örök lakhelye az Isten országa, mely szintén megismerhető a Bibliában szereplő, képekben kifejezett kijelentések által. Ágoston Sándor sokat tanított ezeknek a képeknek a helyes értelmezéséről, az Isten országának örök törvényeiről. Mindennek célja az volt, hogy felkeltse a vágyakozást az elveszett atyai ház és Isten törvényeinek való engedelmesség után."[30] Az ember test-lélek-szellem, Isten pedig Atya-Fiú-Szentlélek. Isten szellem, a teremtés is szellemi és a szellemi világban történt. Az ember élete nem a fogantatáskor kezdődik, hanem a régmúltban történt, a szellemi világban, kezdetben. A bűneset sem e világban történt, hanem a lelki világban. Az ember a földi élete után még nem kerül végső állapotába, van egy második világ, egy lelki világ, és az itt eltöltött időszak után kerül a harmadik világba, amely az ő igazi hazája. A lelki élet terén szigorú életvitelt követelt meg: világi zenék, filmek, irodalom tilalma, testileg nézve pedig tilos volt a dohányzás, az ivás, a hajviselet és az öltözködés is szigorú szabályok közé volt rekesztve, pl. a lányok nem viselhettek nadrágot. A házasságon kívüli szex tilos volt, a házasságon belül is szabályozták. Az udvarlás mint olyan, szintén nem volt megengedett.[31] A házasságkötés úgy történt, hogy a fiú vagy a lány közölte a vezetővel, hogy kivel szeretne megismerkedni és házasságot kötni. Ha a vezető ezt engedélyezte, akkor eljegyezték egymást és gyorsan sor került a házasságkötésre is.[32]

A Bibliát, mint egységet kezelte. Elutasította, hogy azt Ó- és Újszövetségre osszák, egyetlen könyvként kezelte. Ennek világosságát kell az embernek megismernie. Ez egy szellemi harc, mert e világ ura, a Sátán igyekszik az embert sötétségben tartani.[33] Ágoston Sándor megtanult görögül, és a Biblia szövegéről fordításokat készített, ezeket „értelem szerinti fordításoknak" nevezte el. Minden felett állt az Útmutató, amelyet egyfajta „elpecsételésként" használtak bizonyos életesemények kapcsán. Amikor meghalt Ágoston, ez volt az Útmutató ószövetségi igéje: „Mózes, az én szolgám meghalt." (Józs 1,2) Ezt természetesen a közösség egyfajta felülről jövő megerősítésként értelmezte.[34]

A közösség neve 1957 után – ahogy már írtam – Szünagógé volt. Az elnevezés meglehetősen furcsa teológiai eszmefuttatás eredménye. A gyülekezet, egybegyülekezés a „harmadik nap" dolga, amikor Isten egybegyűjtötte az ég alatt levő vizeket. A „vizek" az emberi lelkek, akiket Isten egybegyűjt. A szünagógé szükséges, de nem a végcél, mert az a koinonia, vagyis a Jézus Krisztussal való közösség elérése. A hit-remény-szeretet hármasa analógiájára a szünagógé (összegyűjtés), ekklésia (talpra állás, megéledés), koinonia (Isten szívére hangolódás) elméletét fogalmazta meg a mérnök. A koinonia tehát a szeretetközösség, ez úgy jön létre, hogy Isten a maga Szellemét adja belénk, új szívet kapunk.[35] Az élet folyamatos harc a bűnnel, mert nem Ádám és Éva, hanem az egész emberiség bukott el Édenben. A bűn-bűnvallás-büntetés szélsőséges formákat öltött a közösségben később.

Ágoston Sándor és mozgalma tehát megfigyelés alatt állt, folyamatosan többen is jelentettek róluk. Az egyik informátor a későbbi püspök, Harmati Béla evangélikus lelkipásztor volt, aki 1963-ban „Rudas Gábor" néven vált az állambiztonság ügynökévé. Az átadott információkat Varga József rendőr őrnagy vette át. A jelentések 1963–1967 között készültek. Az állambiztonság célkeresztjében a „Hittevők" álltak, akikről jelentéseket, intézkedési terveket, lelkészi hivatalokban, bibliakörökön és lakástelefonokon zajló beszélgetések titkos lehallgatásáról készült anyagokat gyűjtöttek. Szép számmal születtek jelentések beszervezett evangélikus és református lelkipásztoroktól is. Rájuk azért volt szükség, mert a „szélsőséges, szektás, a lojális evangélikus egyházvezetés lejáratására törekvő" vallási csoportnak tekintett mozgalom teológiai nézeteit jobban tudták értelmezni. Ezek alapján az egyházi elhárítás jogosnak láttak, hogy reakciósnak és ellenségesnek tekintse a csoportot.[36] 1964-ben lett a tevékenységük intenzívebb, „az egyház gyülekezeteiben különutas, zárt közösségi életet alakítottak ki, szektás tanításaik következtében erősödött szembenállásuk a hivatalos

egyházzal, és társadalmi rendünkkel. 1964-ben a Békés megyei alosztály részleges realizálást hajtott végre csoportjuk bomlasztására. Az evangélikus egyház vezetősége nyíltan fellépett szektás tanításuk ellen és csoportjuk tagjait kizárta a gyülekezetből."[37] Az egyházon belül is igyekeztek információkat szerezni a csoportról. Az említett Rudas Gábor első jelentése 1963. október 4-i dátummal született. Harmati Béla maga is „reakciós" háttérből érkezett, így ismerte ennek a mozgalomnak is a hátterét. Olvasta a kiadványaikat, tudta, hogy hogyan működnek. A mozgalom kezdeteit az 1930-as évekig vezette vissza, és rámutatott arra, hogy Ágoston Sándor mozgalma és a KIE szorosan összekapcsolódnak egymással. Harmat, vagyis Rudas ügynök megcsillantva az egyháztörténeti tudását, a csoportot az ókori gnosztikus szekta mai változatának nevezte. A jelentésben több személyről is leírást adott, Ágostont pl. „teológiai autodidaktának" nevezte, akinek furcsa a teológiája és a bibliamagyarázati elvei. Közölte a jelentésben a lelkészek nevét, akik velük kapcsolatban álltak, továbbá a kiadványaik címét. Felfedte a titkosságot, amely az ágostonos csoportok egyik jellegzetessége. A tagokat csak fokozatosan, egy idő után avatják be.[38] Harmati nem sokkal később a mozgalom két vezetőjével személyesen is találkozott. 1964. február 10-én beteglátogatóba ment a nyugdíjas építészmérnökhöz, aki tőle nem messze lakott. Harmati ekkoriban a Budapest-Fasori Evangélikus Egyházközségben dolgozott. A hályogműtét és családi ügyek után az ügynök igyekezett információkat szerezni az „ágostonos" emberekről, de az idős, „megedződött" mérnök elhárította a kérdést azzal, hogy semmit sem tud róluk. Harmati és Ágoston egyébként egy ifjúsági konferenciáról ismerték egymást. A kérdezősködés óvatos elhárítása egy kis kisközösség számára életfontosságú volt a túlélés szempontjából. Rudas ügynök azzal zárta le az ügynöki jelentést, hogy szerinte már nem az öreg mérnök irányítja a mozgalmat. Nem sokkal később meglátogatta Bonnyai Sándort is, aki egy kicsit „felengedett" akkor, amikor közölte vele, hogy meglátogatta Ágoston Sándort. A régi ismerősökről szóló kérdésekre ő sem válaszolt.[39]

1969-ben nyitották meg a dossziéjukat „Hittevők" néven. Megállapították a hatóságok, hogy „az evangélikus egyház keretében egyes személyes illegális jellegű tevékenységet fejtenek ki az egyház lelkészei és hívei között. Tevékenységük célja az „ágostonista" szektáns (sic!) irányzat szervezet szervezetszerű kibontakoztatására és az egyház lojális vezetőinek lejáratására irányul." A rendőrség információ szerint a szervezet munkáját az egyházon belüli legális és illegális lehetőségek felhasználásával és a vallási célzatú missziói munka látszatával végzik. A mozgalom két vezetője Bonnyai Sándor és Ágoston Sándor. Bonnyai a KIE-ben került kapcsolatba Ágostonnal, és miután az megszűnt, ő visszatért az evangélikus egyház szolgálatába, de „az egyházvezetés figyelmeztetése ellenére nem tudott változtatni az igehirdetési módszerein, gyülekezeten belül tovább folytatja „ágostonos" szektáns irányító és szervező tevékenységét." A két célszemély tevékenységét bizonyítják – mondja a hatóság – a lakásukon folyó illegális rendszeres összejövetelek. A betiltott szervezetüket újraélesztették és aktivizálták, a bibliaköri megbeszéléseket különböző lakásokon folytatják, és itt a résztvevőket „nevelik és továbbképzik", propagandatevékenységet fejtenek ki, valamint „a társadalmi rendszerünkkel szembeni izgatást" folytatnak. Ágoston és Bonnyai a mozgalomban „eszmei irányítói és szervező tevékenységet" végeznek. Több olyan megjegyzést tettek, amelyekből megállapítható, hogy szemben álltak a kommunista rendszerrel. Heves, Szabolcs, Békés és Csongrád megyéből jártak fel többen hozzájuk. A munkájuk mögött „ellenséges tendencia" van, és „tevékenységüket egyházi keretekkel leplezik", de a politikai céljuk a szocialista társadalom és a lojális egyház gyengítése. Országosan mint 25–30 „reakciós elemet" vonzottak az evangélikus egyházban, ezért tartották őket veszélyesnek. Az egyházi vezetésen keresztül és az „operatív bomlasztásos intézkedések útján" kívánták az ügyet „kezelni."[40] Azt gondolom, hogy a jelentés túloz a közösséggel kapcsolatban, hiszen nem volt politikai vetülete, hanem csupán egyházi-hitéleti tevékenységet folytattak. A KIE újraélesztése is teljesen képtelen állítás.

A következő évben a III/III-as ügyosztály ismét elővette az ügyet, ez alkalommal már az ügy „bomlasztásos realizálása" volt a cél. A jelentésben ismét elhangzik a vád, hogy lényegében a KIE felélesztése a cél. Óvatosak, kialakították az országos és megyei vezetőségeket, és kioktatták a tagjaikat „a konspiráció elvének alkalmazására", így pl. tanulmányi anyagokat csak futár útján küldenek Budapest és a vidéki városok között. Budapesten Bonnyai Sándor körül 20–25 fős létszámú csoport tevékenykedett, Heves megyében Újhelyi Aladár 15–20 főt mozgatott, Szabolcs megyében Endreffy Zoltán kb. 20 fős, Békés megyében Szeverényi György és Pallag László 25–30 fős csoport vezetője volt. Az anyagi bázist a kötelező tized adta, de esetenként ennél nagyobb összeg fizetésére is „kényszerítik" a tagjaikat. Külföldi kapcsolataik is voltak, így pl. Dávid-Fischer János, az Egyesült Államokban élő evangélikus lelkipásztor a hazalátogatása alkalmával felkereste a csoport vezetőit, sőt Ágoston „Állj! Ki vagy?" című tanulmányát ki is adta. Ezt az állambiztonság is megszerezte, és ebben az állt, hogy cím alapján bárkinek eljuttatják ingyenesen. Ez volt a bizonyíték arra, hogy „a külföldi emigráció fokozni kívánja a propagandaanyagok beküldését." További „bizonyíték" a külföldi célok szolgálatára, hogy Sztéhló Gábor svájci emigráns lelkipásztor meghívta a „szektás irányzat híveit" svájci üdülésre, amit „a fanatizmus fokozásában" volt jelentős. A szocialista társadalmi rendet „a sátán mozgalmainak" nevezte, és a szocialista társadalmi rend vezetőit „hamis krisztusokként" aposztrofálta. A mozgalom elítélte a lojális egyházvezetést és a papi békemozgalmat, ellenséges hangon nyilatkoztak a párt és a kormány politikájáról. Összességében 120–140 személyt vontak a befolyásuk alá, és aktivizálták az evangélikus egyház „reakciós" elemeit. Ennek a létszámnak a 95%-a „világi személy." Fontos megjegyzés: az összejövetelek résztvevőnek többsége munkás és paraszt. Bonnyai és társai engedély nélküli tevékenysége a jelentés szerint megvalósítja „az egyesülési joggal való visszaélést." A bibliakörökön elhangzó állításaikkal kimerítik az izgatás bűncselekményét. A Belügyminisztérium besúgók beszervezésére és bomlasztásra tett javaslatot.[41]

Ez a jelentés is jó példa arra a paranójára, ami az 1960-as évek Magyarországát jellemezte: beteges gyanakvás és félelem a külföldi befolyástól, különösen attól, hogy az Egyesült Államok bármilyen téren „beteszi a lábát" a szocialista Magyarországra. A kötelező tized és a nagyobb összegű adományok kikényszerítését hazugságnak kell tekintetünk.

Az ügyről az állambiztonság az Állami Egyházügyi Hivatalt is tájékoztatta. Az anyagban a már ismertetett személyi és politikai kérdések mellett teológiaiakkal is foglalkoztak a készítők. Az „emberek ébresztése" lenne az egyház feladata, ez „a papok munkáján múlna, rajtuk keresztül lehetnek igazi ökumenét összehozni, ez azonban a jelenlegi egyházvezetés miatt lehetetlen, akik az egyházon belül a leggyalázatosabb dolgokat művelik." Csak önmagukat tekintették „tiszta egyháznak", mert szerintük elvilágiasodott az evangélikus egyház, és ezért el kell különülni tőle. „Isten népe, az igaz egyház és a kárhozat népe, a világ" között éles határvonalat húztak, és nekik el kell szakadniuk a világtól, és ami abban van. Az evangélikus egyházból csak olyan tagokat vettek be, akik elfogadták az ágostonista tanításokat. Sajátos bibliamagyarázati módszert alkalmaztak: a Biblia minden szavát egyenragúnak tekintették. Mivel a modern ember „szellemi süket", ezért „a sátán szellemi mozgalmai és csapdái" szabad prédája. A rendőrök ezt úgy fordították le, hogy ez alatt „a mai haladó mozgalmakat" értik. A békepapokat és az egyház vezetőit antikrisztusoknak és hamis prófétáknak nevezték, mert nem szálltak szembe az állammal.[42] Az ágostonos csoportdossziét 1970 januárjában lezárták, de az ügynek nem volt vége ezzel. Megfigyelésük még az 1980-as években is folytatódott az állam részéről. 1986. február 17-én keletkezett az a jelentés, amelyet Kuti Péter főhadnagy írt az „Irma" fedőnevű ügynökkel való megbeszélés után. Ebben arról tájékoztatja a feletteseit, hogy a csoporton belül nézeteltérésre került sor. Kiderül, hogy Szeverényi György „egyszemélyi vezetése" megingott. A jelentésből látható, hogy a csoport ugyan külön utakon járt, de nem szakadtak el teljesen az evangélikus egyháztól. Szeverényi Zoltán „családtag" egy keresztelő kapcsán találkozott a Békés megyei esperessel, aki azt a vágyát fejezte ki, hogy többször jöjjenek a templomba a csoport tagjai, a fiatalok pedig az ifjúsági órára. Ettől Szeverényi elzárkózott. Az egyik „családtag" budapesti temetésén Bonnyai Sándor lelkipásztor szolgált, ezt követően a kispesti templomban „alkalmat" tartottak, ahol Szeverényi György igei szolgálatot végzett.[43] Az ügynöki jelentéssel az a baj, hogy finoman szólva nem az igazságot írja. A nevezett hölgy kapcsolatban áll a Nagycsaláddal, de éppen ezért tudnia kellett volna, ők rendszeresen eljártak az evangélikus templomi istentiszteletekre is, és az úrvacsorát is vettek ott.

A Békés megyei csoport

Természetesen nem kerülte el a hatóságok figyelmét a Békés megyei „ágostonista" csoport. A közösség életéről egyrészt az állambiztonság és az Egyházügyi Hivatal munkatársai jelentéséből, valamint a volt tagok visszaemlékezéseiből tudunk sok mindent.

A KIE korszakában kiemelkedő jelentősége volt az orosházi népfőiskolának, ahol Szeverényi György is tartott bibliai előadásokat. A KIE feloszlatása után már egy jól összeszokott és szervezett csapat dolgozott Békés megyében, hozzájuk Bonnyai Sándor gyakran ellátogatott.

1965. október 16-án kelt jelentésében Gregor József Békés megyei egyházügyi főelőadó összefoglalta az ágostonista csoporttal kapcsolatos ismereteit. Mint írja, „Békéscsabán igen aktív – egyházi – tevékenységet fejti ki a volt KIE és cserkészcsapat. Gregor felkészültségére jellemző, hogy azt írja, hogy az „országos irányítás alatt" működő csoport „tagadja a Biblia igazságát", ami alatt azt értjük, hogy a Bibliát meghamisították a csoporttagok szerint és „nem az isteni igazságot tartalmazza." Ágoston Sándor körül összegyűlve, annak lakásán külön bibliatanulmányokat készítenek, és ezeket leküldik Békéscsabára is. A fiatalokat fanatikus, vallásos szellemben nevelik, a gyerekekkel szemben gyakran brutális nevelési módszereket alkalmaznak. Azt hirdetik, hogy a verés azért kell, hogy „általa mentsék meg a gyermekek lelkét a pokoltól". A nyilvános szórakozóhelyek látogatása tilos a gyerekek számára. Csak a gyülekezeten belül választhatnak „élettársat" maguknak. Több családban előfordult, hogy a gyermekek nem bírták a „terrort" és elhagyták a szüleiket, rokonoknál kerestek menedéket. A gyülekezetben tizedet fizetnek, ez családonként 100–150 forintot jelent. Vannak olyan családok, ahol 6–8, másoknál 13 gyerek. (Itt minden bizonnyal Szeverényiékre gondolnak, de náluk „csak" tizenkét gyerek volt…) A jelentés szerint Ágoston Sándort a békéscsabai gyülekezet évente 800 Ft-tal támogatja, ez a fizetése, és a mérnök a csabai gyülekezetnek disznót vásárol minden évben, akik azt feldogozzák és átadják neki. A csoport több KIE kiadványt használ, amelyek 1945 előtt lettek kiadva. 1963-ban Telekgerendáson volt országos jellegű tanulmányi összejövetelük, ezek korcsoportonként voltak bibliatanulmányok. A tanulmányi összejövetelek rendes tematika szerint működtek. Az alkalmon Ágoston Sándor is részt vett. A szervezésbe Pallag László és Szeverényi György is besegített. A táborozásban részt vevőket gépkocsival és motorkerékpárokkal szállították ki. A békéscsabai gyülekezetben az össszejövetelek rendszeresek a jelentés szerint, ezeket az evangélikus egyház presbitériumi termében vasárnap, csütörtökön és pénteken tartják. A békéscsabai vezető Szeverényi György, a fodrász ktsz dolgozója. Rajta kívül Pallag László, dr. Timkó Tibor DÁV-előadó, Bereczki József vendéglátós, dr. Mekis János orosházi orvos, Sz. Kocsis Pál tanár, Pusztai György megyei tanácsi dolgozó tart bibliatanulmányokat. A csoport létszáma kb. 60 fő. A terem használatáért az egyháznak rendszeresen fizettek. A családok nevelési módszerei szigorúak, a gyerekek nyilvános szórakozóhelyeket nem kereshettek fel. Gregor ezt is írja: Tapasztalható, hogy a fiatalokat lemondatják az élet szépségeiről. Azt tartják, hogy hiábavaló a szépség, ha nincs isteni tartalommal megtöltve. Így lelkileg fertőzik meg a fiatalokat. Mivel tilos a gyülekezeten kívüli nősülés, vagy férjhezmenetel, éppen ezért igen nagy számban találhatók olyanok, akik vagy nem nősülnek meg, vagy nem mennek férjhez. Valamennyien vakon hisznek a vezető tanításaiban, valamennyien félrevetettek." Az összejöveteli helyiség egy 3 szobás lakás, amelyet társadalmi munkában, összefogással építettek meg. A tagok tizedet fizetnek, amelyet Szeverényi György kap meg, de egyházi adót nem fizetnek, és az evangélikus egyház rendezvényeit nem látogatják.[44] Ez utóbbi állítások nem igazak, mert egyrészt volt pénztáros, aki a pénz átvette, kezelte, másrészt pedig az evangélikus egyházzal való kapcsolat sem volt olyan rossz, ahogy ő írja. Érdekes lenne feltárni, hogy milyen forrásokból dolgozott az egykori molnárlegény, aki az 1980-as évek közepéig az ÁEH Békés megyei képviselője volt. A jelentését éppen ezért erős fenntartásokkal kell olvasnunk.

Gregorral párhuzamosan az állambiztonság beszerezte a békéscsabai evangélikusok lelkipásztorainak véleményét is róluk, miután november 4-én találkozott velük az ÁEH

csoportvezetője és Gregor György. Az ágostonista csoportot az evangélikus egyházban működő „önálló bibliakörként" írták le, akik korábban a KIE tagjai voltak. Ágoston „Állj! Ki vagy?" című könyve egyébként az evangélikus egyház 1940–41. évi belmissziói munkaprogramjában is részt kapott. A „felszabadulás utáni években" a békéscsabai csoport „ágostonista orientációja" egyre erősebb lett, de az evangélikus gyülekezettől nem határolták el magukat. Mintegy 6–8 éve viszont teljesen elmaradtak az evangélikus istentiszteletekről. A csoport felnőtt tagjainak létszáma 49 fő, a gyerekek száma 58. Ágoston Sándor szolgálata nem lehetséges az evangélikus gyülekezetben „előzetes főhatósági hozzájárulás nélkül", de a békéscsabai csoporttal szemben türelmes az egyházi vezetés, mivel a gyerekeiket megkereszteltetik, konfirmáltatják, igénybe veszik a kazuáliákat, úrvacsorával élnek, az egyház anyagi terheinek hordozásában részt vesznek. A nevezett megbeszélés után az egyház képviselői elfogadták azt a nézetet, hogy a csoport további működése „zavarólag hat" az állam-egyház jó viszonyára, ezért a külön összejövetelek beszüntetése lenne kívánatos. A csoport tagjai éljék hitéletüket az egyház által nyújtott keretek között – írják a békéscsabai evangélikus lelkipásztorok.[45] 1964-ben az evangélikus egyház számára tehát már kínossá vált a közösség jelenléte a presbiteri teremben, így hatósági nyomásra a szünagógé felmondta a bérleményt. A közösség tagjai ettől függetlenül továbbra is eljártak a templomba, az egyház szolgálatait igénybe vették. Az eseményre a közösség tagjai kétféleképpen reagáltak: egyesek elmaradtak onnan, mások pedig továbbra is keresték a lehetőséget arra, hogy eljárjanak az alkalmakra. A Trefort utca 15. szám alatti házba már úgy költözött be a Szeverényi-család, hogy útban volt a 12. gyermek. Az alkalmak akkoriban fiúk és lányok részvételével történtek, de miután szerelmek szövődtek, ezeket szétválasztották. Külön foglalkoztak a kislányokkal, kisfiúkkal, valamint a nagyobbakkal. Az alkalmak vasárnap pontban fél kilenckor kezdődtek, ekkor összegyűltek a „postagalambok" Békéscsabáról és környékéről, így jöttek szegediek, szentesiek, orosháziak, hódmezővásárhelyiek is. A postagalambok feljegyezték a tanításokat, és azokat kisebb közösségekben továbbadták. A politikai helyzet miatt csak kisebb sejtekben lehetett összegyűlni, kivételt képeztek a születésnapok és névnapok, amikor az egész közösség eljött a Trefort utcába. Ilyenkor igehirdetés is volt. A Szeverényi-családon belül nagyon szigorú nevelés folyt, nem volt ritka a testi fenyítés sem. A közösség gyermekei barátkoztak egymással, de kívülről nem hozhattak senkit, mert a közösséget meg akarták óvni az idegen hatásoktól. Érdekes volt, hogy az 1960-as években a házasságkötéseket nem támogatták.[46] A közösség tagjaitól elvárták a „világi hívságok" elvetését, mint a dohányzás, italozás, mozi, udvarlás, szórakozás. A kisdobos, úttörő, KISZ-tagságot nem engedélyezték. A lányok számára az 1Tim 5,14 szerint a férjhez menetel és a háztartásbeli munka jelentette a kilátásokat. Éppen ezért probléma volt a továbbtanulással, a sokgyerekes családok főleg a lányok továbbtanulását nem támogatták.[47]

A közösség 1973-ban a Baranya megyei Kisújbányán ingatlant vásárolt, 1974-ben került sor a házszentelőre. Innentől kezdve hosszú éveken át a „Nagycsalád" itt gyűlt össze nyaranta. Reggel és este az Útmutató igéi alapján áhitatokat tartottak, valamint minden este volt beszélgetés. Be volt osztva, hogy ki mikor jön: budapestiek, békéscsabaiak, stb., volt asszonyhét, leányhét és óvodás nyaralóhét is.[48]

A közösség bomlása 1987-ben kezdődött el, amikor meghalt Szeverényi György, a Nagycsalád vezetője. Már korábban előfordult, hogy ha egy családtag nem tudott azonosulni a közösséggel, akkor elhagyta azt, őket nevezték fészekhagyóknak. Velük nem volt szabad kapcsolatot tartani a családoknak.[49]

Mi történt a közösséggel?

A Nagycsalád ebben a formában már nincs meg. Szeverényi György halála után Frenyó Béla vette át a vezetést, aki igyekezett „megreformálni" azt. Egy alapítványt hoztak létre, amely a Nagycsalád vagyonát volt hivatott kezelni. A Békéscsaba mellett működő Fília szeretetotthon ma is megvan, ezt 1989-ben alapították.[50] Ez az intézmény ma alapítványi fenntartásban működik.

A közösség Kisújbányán levő házában a 90-es években még rendszeresen összejött a nagy család, amely valóban családdá vált, hiszen az 1980-as években nagyon sokan kötöttek házasságot a közösségen belül, így mindenki mindenkivel rokonságba került. Szeverényi György halála után az új vezetők igyekeztek visszahívni a „fészekhagyókat", és normalizálni a kapcsolatokat. Természetesen már semmi sem lehetett a régi. Ez volt Frenyó Béla korszakának legfontosabb vívmánya. Nem volt semmilyen feltétele a visszatérésnek. Úgy fogta fel a közösséget, mint bárkát, amelyben minden élőlénynek külön helye volt. Kinyitott minden irányba a gyülekezet, üzleti vállalkozásba kezdett, megalapított egy céget, és liberalizálta a gyülekezeti életet. Ez aztán átment a másik végletbe.[51]

Ágoston Sándor tisztelői egy baráti kört hoztak létre, amely ma is létezik, ennek honlapján elérhetők az alapító tanításai is.

Értékelés

Az Ágoston Sándor-féle csoport kérdése számomra egy izgalmas kutatási téma volt, hiszen sokat hallottam róluk az egyik volt tag elbeszéléseiből. Ezen túl a kutatásaim során is rábukkantam a velük kapcsolatban keletkezett iratokra. A közösség jól példázza azt, hogy a „hivatalos" egyházi kereteken túl is létezett az államszocializmus korszakában több olyan csoport, akik vallásos életet próbáltak élni, de ez felkeltette a hatóságok figyelmét és kiváltotta az egyházi vezetők haragját. Mint tudjuk, hogy a korszak szülötte a Keresztény Adventi Közösség, a Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség és a Hit Gyülekezete is. Ők is állandó megfigyelés álltak, és ők sem rendelkeztek állami elismeréssel. Más kérdés, hogy Ágoston Sándor „nagy családja" sosem törekedett arra, hogy önálló egyház legyen, ők az evangélikus egyház „hűséges gyermekei" akartak lenni. Érdemes lenne egy külön tanulmányban értékelni a teológiai tanításukat. A Nagycsalád a belmisszió és az ébredés gyümölcse, a felszámolt KIE tovább élése félig-meddig illegális keretek között. Az összetartó erőt Ágoston Sándor személye és tanítása képezte, majd az ő helyét vette át Szeverényi György. Miután mindketten hazatértek a mennyei hazába, a csoport válságba jutott. A velük kapcsolatban született ügynöki-állambiztonsági anyagokat forráskritikával kell olvasni, részben a tudat-

lanság, részben a rosszindulat fedezhető fel az írásokban. A téma egyébként is kényes, hiszen a szereplő vagy családtagjaik nagy része él még. A Banda-Szünagógé-Nagycsalád az én megítélésem szerint egy tekintélyelvű, a karizmatikus vezetőre épülő, részben torz vagy megkérdőjelezhető tartalmakat is felvonultató teológiát képviselő evangélikus egyházi ecclesiola.

Mucsi András

Irodalomjegyzék

Ágoston Sándor: Állj! Ki vagy? kézirat. www.agostonsandor.com

Andorka Rudolf: A Magyarországi Evangélikus Egyház és az evangélikusok helyzete és problémái 1941-től. In: Valóság, 1994/5. szám.

Bolyki János – Ladányi Sándor: A Magyarországi Református Egyház 1918–1948 között. In: Barcza József – Dienes Dénes (szerk.): A Magyarországi Református Egyház története 1918–1990. Tanulmányok. Sárospatak, SRTA, 1999.

Csepregi Béla: Az 1945–48 közötti ébredés tanulságai az evangélikus egyházban. In: Theologiai Szemle, 1993/4.

Dr. Fabiny Tibor: A Magyarországi Evangélikus Egyház történetének vázlata. Budapest, EHE Egyháztörténeti Tanszékének jegyzetei, 1993.

Gergely Jenő – Kardos József – Rottler Ferenc: Az egyházak Magyarországon. Budapest, Korona Kiadó, 1997.

Korányi András: Hanem szeretni is. Káldy Zoltán püspöki szolgálata itthon és külföldön. Budapest, Luther Kiadó, 2012.

Kósa László: A belmisszió irányzatai és főbb képviselői. In: Ladányi Sándor – Papp Kornél – Tőkéczki László: Egyháztörténet 2. 1711-től napjainkig. Budapest, Református Pedagógiai Intézet, 1998.

Kovács Géza: A baptista misszió kibontakozása Magyarországon (1873–1894. In: Bereczki Lajos (szerk.): Krisztusért járva követségben. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéből. Budapest, Baptista Kiadó, 1996.

Mészáros Kálmán: A baptista misszió megjelenése (1846–1873). In: Bereczki Lajos (szerk.): Krisztusért járva követségben. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéből. Budapest, Baptista Kiadó, 1996.

Mirák Katalin: Hálózatos élet. Harmati Béla egyházi szolgálata és állambiztonsági működése emlékek és iratok tükrében. In: Mirák Katalin (szerk.): Egyházvezetők 2. Nagy Gyula, Harmati Béla. Budapest, Luther Kiadó, 2020.,

Misák Marianna: Egyházpolitika a szocializmusban. Amiről szólnak a könyvek és amiről nem. Nagyvárad, Partium Kiadó, 2015.

Sáfár Gyula (szerk.): Forrásaink a reformációról. Dokumentumok az MNL Békés Megyei Levéltárából. Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár, 2018.

Szeverényi Zsuzsa: Nagycsalád. KIE-Banda-Társaság-Szünagógé. Szabóné Szeverényi Zsuzsanna összeállítása, visszaemlékezései a „Nagycsalád" kialakulásáról és történetéről 1987-ig. Békéscsaba, magánkiadás, 2010.

Szigeti Jenő: Egy alföldi gyülekezet meghiúsult reformációja a XIX. század végén. In: Horváth Emőke–Sarnyai Csaba Máté–Vassányi Miklós (szerk.): Egyházi és vallási reformtörekvések régen és ma. Budapest, Kairosz Kiadó, 2020.

Jegyzetek

1 Szigeti Jenő: Egy alföldi gyülekezet meghiúsult reformációja a XIX. század végén. In: Horváth Emőke–Sarnyai Csaba Máté–Vassányi Miklós (szerk.): Egyházi és vallási reformtörekvések régen és ma. Budapest, Kairosz Kiadó, 2020., 177–182. p. – **2** Fabiny (1993): 51. p. – **3** Mészáros Kálmán: A baptista misszió megjelenése (1846–1873). In: Bereczki Lajos (szerk.): Krisztusért járva követségben. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéből. Budapest, Baptista Kiadó, 1996. 17–42. p. – **4** Kovács Géza: A baptista misszió kibontakozása Magyarországon (1873–1894. In: Bereczki Lajos (szerk.): Krisztusért járva követségben. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéből. Budapest, Baptista Kiadó, 1996. 50–53. p. – **5** Az első hazai szabadegyház a nazarénusok felekezete volt. Heinrich Samuel Fröhlich svájci református lelkipásztor alapította, aki Jézus Hegyi Beszédéhez kapcsolódva komoly keresztyén életet várt el a gyülekezete tagjaitól, valamint bevezette a felnőttkeresztséget, ehhez kapcsolódva az újrakeresztelés gyakorlatát. Hivatalos nevük Krisztusban Hívő Nazarénus Gyülekezet lett, és többségük az elvilágiasodottnak ítélt baptista egyházból vált ki. A bemerítést a szabadban gyakorolják, az egyháztagság feltétele a megtérés, a bűnök elhagyása, a bűn nélküli élet. A nazarénus eszméket Denkel János és Kropacsek János iparoslegények hozták haza, akik külföldön dolgoztak. Az első hazai megtérő Hencsei Lajos (1818–1844) volt (1839), aki három kötetben összegezte a nazarénus tanokat. Kalmár István a szabadságharc után terjesztette el a nazarénus felekezetet a soknemzetiségű Bácskában. Az ő tanítványai aztán az Alföld paraszteccleslioláiban végeztek jelentős térítő munkát. Jelentős gyülekezet jött létre Hódmezővásárhelyen. A bibliai „Ne ölj!" parancsra hivatkozva megtagadták a katonai szolgálatot, ezért állami retorzióval kellett számolni, a nazarénus férfiakat börtönbe zárták. Mivel akkoriban az egyházaknál volt az anyakönyvezés joga, a gyermekeket nem tudták nyilvántartásba vetetni, a házaspárokat vadházasságban élőként tartották nyilván a templomi esküvő elutasítása miatt, illetve gond volt a halottaik anyakönyvezésével is. Gyülekezeteik autonóm módon működtek és működnek, a gyülekezeti tagok a puritán örökség jegyében elutasítják az ékszerek, feltűnő ruhák viseletét. Nem voltak lelkészeik, a Szent Lélek segítségül hívása után a találomra felolvasott bibliai szakaszt az egyik gyülekezeti tag magyarázza. A nazarénusok énekkultúrája fejlett. A nazarénus misszió az 1870–80-as években élte virágkorát. Zártságuk, összetartásuk miatt sok ember számára vonzók voltak. – **6** A baptisták felekezete a 17. században jött létre. Nevük a felnőttkori bemerítés gyakorlatára utal. Magyarországra Rottmayer János (németesen: Johann Rottmayer, 1818–1901) asztalossegéd hozta el a baptista eszmélet, aki 1846-ban Budán telepedett le. Itt gyülekezetet hozott létre, de 1854-ben betiltották az egyházukat. Rottmayer a mestersége mellett a Bibliát is terjesztette, és áttelepült Erdélybe. A magyarországi munkát 1873-tól Heinrich Meyer (ahogy Magyarországon ismerik: Meyer Henrik; 1842–1919) folytatta. Ő a németajkú közösségekben végzett áldásos munkát. A Bécsben bemerített Novák Antal Nagyszalontán hozott létre baptista gyülekezetet, és Kornya Mihály, valamint Tóth Mihály „parasztprófétáik" segítségével hatalmas gyülekezeti hálózat épült ki Erdélyben és az Alföldön. Kornya egymaga 11 ezer embert merített be. Az 1895-ös vallásügyi törvény lehetőséget nyújtott arra, hogy a baptisták is elismert felekezetté váljanak. A közösség egy része ezt elfogadta, így ők az 1905-ös Ócsai Hitvallással 1906-ban elérték a hivatalos állami elismerést, míg a baptisták egy része illegálisan működött tovább. A kérdés 1921-ben a két irányzat egyesülésével oldódott meg. A nazarénusokhoz hasonlóan ők is szigorú egyházfegyelmet követeltek meg, valamint a tagság feltétele a megtérés és bemerítkezés volt, de nem utasították el a katonai szolgálatot, valamint a kulturális kérdésekkel szemben is megengedőbb álláspontot fogadtak el. A dualizmus utolsó éveiben már 20 ezer feletti taglétszámmal rendelkeztek. A magyarok és németek mellett a szlovákok, románok és szerbek körében is jelentős baptista gyülekezetek alakultak. A nazarénus és baptista közösség jelentős részben felszívta a bibliás parasztgyülekezeteket. – **7** A szabadegyházak következő hullámát a metodisták alkották, akik 1898-ban jelentek meg Magyarországon. Elsősorban Bácska német ajkú falvaiban toboroztak híveket, mégpedig az evangélikus (és részben református) egyház kegyes, pietista köreit csábították át. Nagy nyereség volt számukra a nyíregyházi evangélikus pietista közösség áttérése. Az első magyar nyelvű metodista istentiszteletre 1907-ben került sor Budapesten. A trianoni béke után a metodisták nagy része Jugoszláviában maradt, de a két világháború között jelentős megtérések voltak Tolna és Baranya német falvaiban, valamint a Nyírségben. – **8** A negyedik, jelentős missziói hullámot az adventisták képezik, akiket a népnyelv szombatistáknak nevezett el, hiszen ők szombaton minden munkától tartózkodnak. Az első hazai adventista Rottmayer János baptista misszionárius volt, aki áttért az adventista felekezetbe. Czechonowski B. Mihály lengyel római katolikus pap, aki szintén adventista lett, 1869-től dolgozott Magyarországon. Richard Conradi hazai munkálkodása nyomán 1890-től magyarra fordították a legfontosabb adventista műveket. A missziói munka igazi fellendülését Johann Friedrich Huenergardt hozta el, aki Erdélyben végzett fontos térítőmunkát 1898 után. Ő főként a szombatot ünneplő nazarénusok körében tudott sok hívet szerezni. Az Alföldön is megfordult, az első adventista gyülekezet Békéscsabán alakult 1912-ben, az ottani szombatos nazarénusokból. Különösen Békés megyében és a Nyírségben jött létre sok adventista gyülekezet. Budapesten az Erdélyből áttelepült adventisták indították el a missziót. 1917-ben kivált az adventista egyházból egy mozga-

lom, amely önmagát Hetednapi Adventista Reformmozgalomnak és „őrállóknak” nevezte el, és tagjaitól megkövetelte a fegyverforgatás és a húsevés elutasítását. – [9] Szűcs, 2020: 183. p. – [10] Fabiny Tibor: A Magyarországi Evangélikus Egyház történetének vázlata. Budapest, Evangélikus Hittudományi Egyetem Egyháztörténeti Tanszéke, 1993., 51. 51. p. – [11] Szabó Aladár 1862-ben született lelkészi családban. A fővárosi református teológián 1880-ban kezdte meg tanulmányait. Révész könyve hatása alatt elővette a Bibliát, és azt néhány társával tanulmányozni kezdte. 1881-ben megismerkedett a skót misszióval, és ekkor a belmisszió elkötelezett híve lett. Itt ismerte meg Biberbauer Tivadar vasúti főfelügyelőt, valamint Victor Bernátot, aki a Brit és Külföldi Bibliatársulat munkatársa volt. Ekkor indult el a magyar belmissziói mozgalom. 1882-ben már Budapesten vasárnapi iskolát szerveztek, amely igen népszerű lett. A Biblia tanulmányozása mellett lelki énekeket tanítottak a gyermekeknek. A munkát teológus hallgatók végezték. A siker hatására Szabó a vidéki teológiákat vette célba, de ez csak Pápán járt némi sikerrel, a többi teológiai akadémia elutasította a mozgalmat, mint a pietizmus egyik formáját. Különösen Sárospatak volt Szabó Aladár számára kiábrándító, hiszen onnan a presbitérium tiltotta ki a vasárnapi iskolát. Szabó Aladár a lelkészi palást birtokában 1886-ban elindította az általános evangélizációkat. Az első ilyen alkalmat 1886-ban a budapesti református egyházközségben rendezték. Mozgalmának megnyerte dr. Alexander Somerville skót evangélistát, aki 37 magyarországi helyen tartott nyilvános evangélizációkat. Ezeken nem egyszer 8–10 ezer ember jelent meg. Mindez nagy hatással volt az egyházra. – [12] Kósa László: A belmisszió irányzatai és főbb képviselői. In: : Ladányi Sándor–Papp Kornél–Tőkéczki László: Egyháztörténet 2. 1711-től napjainkig. Budapest, Református Pedagógiai Intézet, 1998., 96–98. p. – [13] Bolyki János–Ladányi Sándor: A Magyarországi Református Egyház 1918–1948 között. In: Barcza József–Dienes Dénes (szerk.): A Magyarországi Református Egyház története 1918–1990. Tanulmányok. Sárospatak, SRTA, 1999., 36–37. p. és 57–64. p. – [14] Fabiny (1993): 58. p. – [15] Gergely Jenő-Kardos József-Rottler Ferenc: Az egyházak Magyarországon. Budapest, Korona Kiadó, 1997., 198–200. p. – [16] Misák Marianna: Egyházpolitika a szocializmusban. Amiről szólnak a könyvek és amiről nem. Nagyvárad, Partium Kiadó, 2015., 27–29. p. és 42–45. p. – [17] Andorka Rudolf: A Magyarországi Evangélikus Egyház és az evangélikusok helyzete és problémái 1941-től. In: Valóság, 1994/5. szám. 32–45. p. – [18] Csepregi Béla: Az 1945–48 közötti ébredés tanulságai az evangélikus egyházban. In: Theologiai Szemle, 1993/4., 240-242.p. – [19] Csepregi Zoltán: Az evangélikus egyház a XX. században. In: Ladányi Sándor–Papp Kornél–Tőkéczki László: Egyháztörténet 2. 1711-től napjainkig. Budapest, Református Pedagógiai Intézet, 1998., 162–163. p. – [20] Csepregi Zoltán (1998): 163. p. – [21] Korányi András: Hanem szeretni is. Káldy Zoltán püspöki szolgálata itthon és külföldön. Budapest, Luther Kiadó, 2012., 22–67. p. Továbbá: Csepregi (1998): 163–164. p. – [22] Dr. Fabiny Tibor: A Magyarországi Evangélikus Egyház vázlata. Budapest, EHE Egyháztörténeti Tanszékének jegyzetei, 1993., 62–64. p. – [23] https://agostonsandor.com/ – [24] Szeverényi Zsuzsa: Nahgycsalád. KIE-Banda-Társaság-Szünagógé. Szabóné Szeverényi Zsuzsanna összeállítása, visszaemlékezései a „Nagycsalád” kialakulásáról és történetéről 1987-ig. Békéscsaba, magánkiadás, 2010. – [25] Szeverényi Zsuzsa (2010): 13. p. – [26] Szeverényi Zsuzsa (2010): 14. p. – [27] Mirák Katalin: Hálózatos élet. Harmati Béla egyházi szolgálata és állambiztonsági működése emlékek és iratok tükrében. In: Mirák Katalin (szerk.): Egyházvezetők 2. Nagy Gyula, Harmati Béla. Budapest, Luther Kiadó, 2020., 253–254. p. – [28] Mirák (2020): 254. p. – [29] Szeverényi Zsuzsa (2010): 36–38. p. – [30] https://agostonsandor.com/ – [31] Szeverényi Zsuzsa (2010): 15. p. – [32] Szeverényi Barnabás közlése (2023). – [33] Ágoston Sándor: Állj! Ki vagy? 2019-es kiadás, 115. p. – [34] Szeverényi Barnabás közlése. – [35] Szeverényi Zsuzsa (2010): 39. p. – [36] Mirák (2020): 251–252. p. – [37] Javaslat a Hittevők fedőnevű csoportdossziés ügy bomlasztásos realizálásra. Budapest, 1969. június 9. In: Sáfár Gyula (szerk.): Forrásaink a reformációról. Dokumentumok az MNL Békés Megyei Levéltárából. Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár, 2018., 167–170. p. – [38] Mirák (2020) i.m.: 260–261. p. – [39] Mirák (2020) i. m.: 262. p. – [40] A „Hittevők” fedőnevű ügyben csoportdosszié nyitása. Belügyminisztérium, III/III. 1-c alosztály. Hevesi Károly rendőr főhadnagy anyaga. Közli: Sáfár Gyula (szerk.): Forrásaink a reformációról. Dokumentumok az MNL Békés Megyei Levéltárából. Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár, 2018., 164–166. p. – [41] Javaslat a Hittevők fedőnevű csoportdossziés ügy bomlasztásos realizálásra. Budapest, 1969. június 9. In: Sáfár Gyula (szerk.): Forrásaink a reformációról. Dokumentumok az MNL Békés Megyei Levéltárából. Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár, 2018., 167–170. p. – [42] Az állambiztonság tájékoztatása az ÁEH elnökének az ágostonista csoportok tevékenységéről. Budapest, 1969. Közli: Sáfár Gyula (szerk.): Forrásaink a reformációról. Dokumentumok az MNL Békés Megyei Levéltárából. Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár, 2018., 171–174. p. – [43] Jelentés az Irma fedőnevű ügynökkel való találkozóról. Békéscsaba, 1986. február 17. In: Sáfár Gyula (szerk.): Forrásaink a reformációról. Dokumentumok az MNL Békés Megyei Levéltárából. Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár, 2018., 175–176. p. – [44] Gregor György egyházügyi előadási jelentése. Összefoglaló jelentés az ágostonistákról. Békéscsaba, 1965. október 16.. MNL BéML XXIII. 23. a. 2. doboz 11. dosszié. – [45] A Békéscsabai Evangélikus Gyülekezet lelkészeinek tájékoztatása az Ágoston-féle irányzatról. Békéscsaba, 1965. november 10. MNL BéML XXIII. 23. a. 2. doboz 11. dosszié. – [46] Szeverényi Zsuzsa (2010): 48–50. p. – [47] Szeverényi Zsuzsa (2010): 62–63. p. – [48] Szeverényi Zsuzsa (2010): 67–70. p. – [49] Szeverényi Zsuzsa (2010): 62. p. – [50] https://filiaotthon.hu/ – [51] Szeverényi Barnabás közlése.

„A progresszió Isten ostora”

Harminc évvel ezelőtt, egy nappal nyolcvanegyedik születésnapja előtt hunyt el a modernitás legnagyobb és legkönyörtelenebb kritikusa: NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA (Bogotá, 1913. május 18. – Bogotá, 1994. május 17.)

Ez az írás az Irodalmi Jelen folyóiratban is olvasható. Évfolyam: XXIV. szám: 271. (a főszerkesztő)

„Vannak írók, akik mintha a semmiből léptek volna elő. Akik előre nem láthatóan támadnak számukra idegen környezetből, semmitől és senkitől sem előkészítve, előzmények, besorolásukat megkönnyítő tulajdonságok és ismertetőjegyek nélkül. Excentrikusak, kényelmetlenek, szabálytalanok; osztályozhatatlanok és összetéveszthetetlenek. Annak alapján, ahogyan és amit ír, Nicolás Gómez Dávila kétségtelenül közülük való.”

Így jellemezte a nagy kolumbiait életművének egyik legjobb ismerője, Franco Volpi olasz filozófus. Ugyanő három szóban foglalta össze az általa „Isten magányosá”-nak nevezett gondolatvirtuóz életét: „Született, írt, meghalt.” De még eme antik tömörségű epitáfiumnak is valójában csak a középső igéje releváns: „Írt.”

A rendkívüli műveltségű kolumbiai gondolkodó életműve fél évszázad alatt írt több ezer aforizma és aforisztikus tömörségű, miniatűr esszé, pár mondatos eszmefuttatás. A köteteknek, amelyekben megjelentek, nincsenek tematikai vagy formai szervezőelvei, annál inkább ismétlődő, egymást váltó hívószavai, visszatérő fogalmi motívumai: Isten, hit,

ember, modernitás, történelem, társadalom, politika, demokrácia, írás és olvasás. Gondolatkörei e hívószavak körül gyűrűznek egymást fedve és metszve.

Dávila a modernitás legnagyobb és legélesebb, megalkuvást nem ismerő kritikusa, akinek Istenen és az igazságon kívül senki és semmi nem szent, beleértve a történelem és a műveltség legnagyobb alakjait, a mindenkori legnépszerűbb eszméket – és önmagát, saját szövegeit is. **„Sohasem hagyatkozhatunk arra, aki nem a rovargyűjtő pillantásával vizsgálja saját magát is”*** – jelenti ki, és bizonyítandó, hogy nem vizet prédikál, és bort iszik, idézzük verbális önarcképét: **„Egy nagy értelem karikatúrája vagyok.”**

Érthető ez az intellektuális önjellemzés úgy, hogy Dávila ironikusan – őszintén, netán álszerényen? – azt állítja, nem éri el a legnagyobb gondolkodók színvonalát, nem üti meg az önmaga elé állított legmagasabb mércét. De jelentheti azt is, hogy a szerző értelme, mint meghaladhatatlan emberi mivoltában bármely egyéné, csak homályos visszfénye a „nagy”, az isteni értelemnek. A két olvasat korántsem zárja ki egymást.

Dávila számára Isten az egyetlen valóság, a létezés végső értelme. **„Isten az a kifejezés, amellyel értésre adjuk, hogy a mindenség nem minden.” „Istenen kívül nincs semmi, amiről komolyan kellene beszélni.”** Az ember? **„Az ember csak akkor fontos, amikor Isten beszél hozzá.”** Vagy amikor, kivételes alkalmakkor, megérzi jelenlétét: **„Bizonyos dús pillanatokban Isten kiárad a világba, mint hirtelen forrás a déli békességbe.”**

Isten létét nem lehet ugyan bizonyítani – amint cáfolni sem –, de felesleges is. A hívő nem szorul rá, a nem hívő meg amúgy sem fogadja el. **„Isten létének bőséges bizonyítékai vannak azok számára, akiknek nincs rá szükségük.”** Anyagi természetű, „tárgyi” bizonyítékok követelése nevetséges, hiszen: **„Isten nem úgy van jelen a világban, mint szikla a valós természetben, hanem mint nosztalgia a festett tájban.”** De a spekulatív nyomozás logikai konstruktumai sem kevésbé naivak. **„A történelemben keresni Istent ugyanolyan gyermeteg, mint nem hinni létezésében.”**

Dávila autentikus misztikus, nem kutatja és feltárja, hanem regisztrálja és akceptálja a lét titkait. **„Isten a világegyetem abszurditásának transzcendens létállapota.”** Ha nem tudjuk is elgondolni, még kevésbé elképzelni a legfelső létezőt, ennél is képtelenebbek vagyunk elgondolni vagy elképzelni azt, hogy nem létezik. **„Istenben hinni nem annyi, mint Istenben hinni, hanem nem tudni nem hinni benne.”**

A hit ugyanakkor nem állandó, egyszer s mindenkorra megszerzett, mindenre kiterjedő bizonyosság. **„A hitetlen azt képzeli, hogy a vallás megoldásokat kínál; a hívő tudja, hogy csupán a rejtelmek gyarapodását ígéri.”** Ennek ellenére, vagy éppen ezért **„a mély hit csak a kétkedőé, aki imádkozik.”** A készen kapott, elvont igazságok helyett Dávilának fontosabb a konkrét megtapasztalás, az egyedi, az élmény; a fogalmi gondolkodás episztemológiai létjogosultságát – legalábbis hatékonyságát – megkérdőjelezi. **„Az eredeti filozófus a valóságon elmélkedik, az epigon fogalmakon.”** Ha az érzékelhető valóság nem ismerhető meg absztrakciók révén, a lét végső titka még kevésbé. **„Istentől nem az érzékek idegenítenek el, hanem az elvontság.”**

A konkrétság Dávila számára végső soron személyesség, az egzisztenciálisan egyedi a tapasztalásban és még inkább az ember viszonyában, viszonyulásában Istenhez. **„Keresztény humanista? Igen. Keresztény humanizmus? Nem”** – állapítja meg lapidárisan. **„Isten számára csak egyének léteznek.”**

A vallásos hit ellentéte valójában nem a hitetlenség, a hit hiánya, netán elutasítása. **„Az ateista tiszteletre méltó mindaddig, amíg nem tanítja, hogy az emberi méltóság az erkölcs alapja, és az emberiség szeretete az igazi vallás.”** A modern hitetlen azonban nem közömbös, hanem agresszívan ellenséges Istennel szemben: **„Az ateistát kevésbé foglalkoztatja, hogy bebizonyítsa, Isten nem létezik, mint az, hogy megtiltsa létezését.”**

A modern ember nagyon is hisz, méghozzá önmagában, „az” emberben, az emberiségben. Ehhez nemcsak nincs szüksége az „elavult”, „tudománytalan” vallásra, de annak „primitív”, „manipulatív” képzetei – pontosabban az ahhoz ragaszkodók – egyenesen zavarják. **„Isten a modern ember akadálya.”**

A mélyen hívő és imponáló hittudományi ismeretekkel rendelkező Dávila számára végső soron minden tévedés gyökere teológiai. **„Az ateizmus nem szabaddá, hanem a legabszurdabb immanens üdvözülési ígéretek rabjává teszi az embert.”** Szilárd meggyőződése, hogy a modern kori bajok oka az ember elfordulása Istentől, önfelhatalmazása arra, hogy saját kezébe vegye sorsát – vagyis az az újkori hit, hogy az ember önmaga által, Isten kegyelme nélkül *boldogulhat*. **„A modern történelem két ember dialógusa: az egyik hisz Istenben, a másik Istennek hiszi magát.”**

„A modern ember fortélyosan igyekszik teológiáját nem nyíltan, hanem az azt implikáló profán fogalmak révén megjeleníteni. Kerüli kimondani az ember istenségét, de olyan célokat állít elé, amelyeket egyedül Isten érhetne el, vagy előszeretettel hangoztatja, hogy az ember lényegéhez olyan jogok tartoznak, amelyek istenségét feltételezik.”

Ide tartoznak a modern világ kultikus, imamalomszerűen hangoztatott fogalmai, holott: **„»Emberi méltóság«, »az ember nagysága«, »emberi jogok« stb.: szóbeli vérfolyások, amelyeket a reggeli borotválkozáskor a tükörbe vetett puszta pillantásnak el kellene állítania.”** „*Sok van, mi csodálatos, / De az embernél nincs semmi csodálatosabb*” – zengi Szophoklész színpadi kara harmadfél ezredév távlatából, de a kései nézőtéren csak fejét csóválja a bogotai remete. Az ő homo sapiens-portréja kissé másként fest. **„Az élet napi küzdelem a saját ostobaságunk ellen.”**

„Az ember nem fejlődik” – intézi el egyetlen tollvonással Dávila az utóbbi két évszázad uralkodó tudományos teóriáinak, egymással hadakozó politikai, gazdasági és társadalmi doktrínáinak közös sarktételét, amely mára globális közvélekedéssé szilárdult. Nemhogy nem fejlődik az ember, még csak nem is változik. **„Az ember nem változik. Ami a legrégibb feljegyzésekben olvasható róla, ma is változatlanul érvényes.”** Illetve egyvalamiben mégis végzetesen különbözik elődeitől: **„A modern ember az az ember, aki elfelejti, amit az ember az emberről tud.”**

Ezért problémáinak, devianciáinak okát nem önmagában, nem a normákat megszegő emberben keresi és találja meg. **„Kizárólag a társadalmat, egy bizonyos társadalmi struktúrát felelőssé tenni a bűnökért, hibákért és perverziókért az egyetlen lehetőség reményt gyújtani az Isten távolléte miatt a kétségbeesés áldozatául esett szí-**

vekben." Ez a szemlélet a politikai dimenzióban implicit ideológiai messianizmusként jelenik meg. **„A demokrácia az ember megváltását reméli, és az embernek vindikálja a megváltói szerepet."** A polgári-liberális demokráciák világnézetileg nem semlegesek, egy „antropoteista vallás" az alapjuk, azaz titokban Istennek tekintik az embert. **„Az emberiség az egyetlen teljesen hamis Isten."**

„Haladni akarunk afelé, amit ***humanokrácia****nak neveznék, olyan világnak, amelyben felhasználjuk a technológiát, hogy teljesen kiaknázhassuk az emberi potenciált, és egy jobb világot teremtsünk"* – nyilatkozta a 2024-es Világgazdasági Fórumon a szemünk előtt születő „szép, új világ" egyik korifeusa, Klaus Schwab filantróp bankár. E nyílt beismerő vallomás után kevés kétségünk lehet, mennyire igaza volt Dávilának, amikor már évtizedekkel ezelőtt megállapította: **„A pokol az a hely, ahol az ember minden tervét megvalósulva látja."** Ennek fényében értendő egy másik kijelentése is: **„Az emberiségnek nem azért van szüksége a keresztségre, hogy építse a jövőt, hanem azért, hogy fel legyen vértezve ellene."**

„A modern világ nem fogja elnyerni büntetését. Ő maga a büntetés." E modern világgal, a gyorsuló ütemben – szó szerint – embertelenedő jövővel áll szemben egyetlen tudatos ellenfele, a reakciós, ahogyan Dávila határozza meg szellemi alapállását. **„A reakciós óhaja nem a visszalépés, hanem az irány megváltoztatása. A múlt, amelyet csodál, nem cél, hanem álmainak példázata."**

„Gómez Dávila nem akarja felszámolni a modernitást, ezt lehetetlennek is véli; el akarja azonban vitatni tőle azt a magától-értetődőséget, mellyel a jobb felé haladást hirdeti. (…) Különösen felháborítja az a könnyedség, amellyel napirendre térnek a huszadik század óriási totalitárius kísérleteinek csődje felett, és ezekhez köntörfalazás nélkül hozzáveszi a liberális piacgazdaságot is" – állapítja meg tárgyilagosan a nézeteivel korántsem egyetértő Jens Jessen.

A reakciós tisztában van szellemi gerillaharca kilátástalanságával, azzal, hogy figyelmeztetése a modernista pusztába kiáltott szó. **„A reakciós nem azért ír, hogy meggyőzzön. Csupán átadja jövendő cinkosainak egy szent pör aktáját."** Vagyis minden szkepticizmusa, illúziómentessége ellenére reménykedik, hogy lesznek követői, s az ítélet sem mondatott még ki. Akár e világon, akár majd csak egy másik létdimenzióban. Elvégre: **„A reakciós nem letűnt időkről álmodozó nosztalgikus, hanem szent árnyak vadásza örök dombokon."**

Botho Strauss német író előbb – talpig liberálisként! – Dávila műveinek megjelentetése ellen foglalt állást, majd meggondolta magát: *„Mégis szeretném, hogy hallható legyen napjainkban ez az egyedi hang, az éles elméjű vallásosság és antimodernizmus egyetlen meggyőző hangja."* Ugyanő találóan „koridegen"-nek nevezte a kolumbiai gondolkodót. Aki tudatosan vonult ki szellemileg a neki szabott aktuális időből. Mint az *Escolios* – bizonyára nem véletlenül – legutolsó aforizájában megfogalmazta: **„Az írás az egyetlen módja eltávolodni a századtól, amelybe születnünk adatott."**

Az írás, ahogyan Dávila írt, felfüggeszti az időt, s más dimenzióba lényegíti annak közönséges helyszínét is. Lehetetlen nem gondolnunk az író fél évszázados önkéntes remetelakára, a kolumbiai főváros peremkerületének ódon villájára, amikor ezt olvassuk: **„A világ legszerényebb helye a világ közepe, ha egy éber értelem lakik ott."**

Hudy Árpád

* A vastagbetűs idézetek Nicolás Gómez Dávila aforizmái a szerző fordításában.

KÖNYVSZEMLE

Egy jobb világért

110 éves a magyar cserkészet

SZERKESZTETTE: SZÉKELY LEVENTE ÉS RÉTI GERGELY

Kiadja: MCC Press, Budapest 2023
Közreműködők: Magyar Cserkészszövetség és az Ifjúságkutató Intézet, 369 o.

A Magyar Cserkészszövetség 110 éves évfordulóját ünnepli e könyv. Ezt fejezi ki az alcím, a főcím pedig a cserkészetet megálmodó és létrehozó Lord Baden-Powellnek buzdító szavára és egyben a cserkészet küldetéstudatára utal, nevezetesen arra, hogy egy jobb világot hagyjunk magunk mögött, mint amibe beleszülettünk és éltünk.

A cserkészet magasra teszi a lécet a maga számára, azt pedig jóhiszeműen valljuk, hogy akiben, akikben igaz elkötelezettség van ez iránt a cél iránt, az megtermi egy jobb világ gyümölcseit.

Gergely Jenő ikonikus – A magyar cserkészet története című – könyvéhez hasonlóan ez is egy gazdag monográfia, viszont olyan speciális monográfia, aminek a témája ugyan egy, nevezetesen a magyar cserkészet, de szerzői többen vannak. Úgy gondolom, hogy ennek vannak előnyei és vannak hátrányai. Az előnye és a hátránya többé kevésbé ugyanaz, nevezetesen, hogy a szerzői szubjektumok markáns akcentusokat és markáns hiátusokat produkálnak. Bizonyára a könyv szerkesztői ennek tudatában voltak és ezzel együtt kérték fel a szerzőket feltételezve azok legjobb szándékát. Megítélésem

szerint – a végeredmény ilyen-olyan aszimmetriájában – ez számos olvasóban kritikus gondolatokat indukál. Persze a feladat is nagyobb, hiszen e mű főleg a jelennel és a jövővel foglalkozik, ami kiforratlanságában, dinamikájában és olykor megfoghatatlanságában nem hasonlítható a múlt leírásához.

Anélkül, hogy ezt a potenciálisan kritikus érzést most markánsan megfogalmaznám, sokkal inkább a könyv életes, hiánypótló és – a fentieket nem elfelejtve – nagyra értékelhető karakterét hangsúlyozom, valamit a továbbiakban a szó leíró és elemző értelmében igyekszem ismertetni az egyes fejezeteket.

Az előszóban hallunk arról a dialektikus egységről, hogy a cserkészet egyrészt örök értékeket hordoz az idő folyamatában, ugyanakkor megvan benne az a rugalmasság, hogy ezeket az örök értékeket a kor kihívásaihoz igazodva hordozza. Nem kérdés, hogy ez elvileg így van, de vajon megvan-e még a dialektikus egység?! Az eredeti értékek: vallásosság, moralitás, hazafiság, osztályokon átívelő szolidaritás stb. nem lett-e bizonyos mértékig a cserkészetben is a szekularizációnak, globalizációnak, vadkapitalizmusnak az áldozatává?!

A könyv három nagy fejezetből és képmellékletből áll.

Az **ÖRÖKSÉG** első fejezete az *angol gyökerekről* igazán gazdag információt ad a cserkészet megalapozottságáról, amelynek két pillére nyilvánvalóan a vallás és a katonaság. Szép ívét látjuk a cserkészet kialakulásának a búr háború szükségleteitől kezdve az angliai egyházi jellegű ifjúsági mozgalmak együttműködésén, gyűlésein és táborain keresztül a németországi kapcsolatokon át, el egészen az 1909-es londoni, immáron 11 000 cserkészt számláló Nagytáborig.

A magyar cserkészet történetével foglalkozó fejezet nagyon helyesen 1910-re vezeti vissza a cserkészet magyarországi tevékenységét, amely protestáns részről az első csapat megalapítását jelentette, katolikus részről pedig egy gimnáziumi évkönyv cserkészettel foglalkozó fejezetét. Ami az első csapatot a Budapesti Református / Keresztyén Ifjúsági Egyesületet illeti leszögezendő, hogy ez az angol YMCA-ből vett értékekre épít. Ez az alap abban az időben – tulajdonképpen ma is – messze meghaladja a „valláserkölcsi alapot", ami egy emberi, szellemi igyekezet. Az akkori, erősen evangéliumi töltetű YMCA-ből kinőtt cserkészet egy speciális krisztocentrikus spiritualitásról tud és beszél, amelynek hirdetése gyakorlatilag egy lelkes kisebbség majdhogynem Don Quijote-i szélmalomharca a magyar cserkészeten belül mind a mai napig. Kicsit talányos, hogy a Magyar Cserkészszövetség megalakulásának időpontját és résztvevőinek egy részét írja e fejezet, de nem írja a helyszínt, ami a Budapest Kálvin téri Református Egyházközség. Jeles eseményeknél a helyszín és az időpont együtt szerepel, vajon itt miért marad le a helyszín?!

Az sem túl örvendetes, hogy Papp Gyulát elnökként bár megemlíti, de nem mondja, hogy az első, nem kis megpróbáltatásokat megélt évtizedben – első világháború, kommün, intervenció stb. – mindvégig ő volt a Szövetség elnöke. Később pedig azt állítja, hogy az első elnök Sík Sándor volt. Itt fontos hangsúlyozni, hogy Sík Sándor olyan, szinte senkihez nem hasonlítható szerepet töltött be a magyar cserkészetben, hogy joggal megérdemli a legmélyebb és legmagasabb elismerést és ezzel nem szorul semmilyen „rásegítésre" és ha ez történik, az inkább kontraproduktív. Ez különösen a cserkészpedagógiában betöltött elvi és gyakorlati szerepében lesz nyilvánvaló. Erről akár egy külön könyvet is lehetne írni, de ettől még sajnálatos, hogy sem ez a fejezet, sem a későbbi pedagógiai rész nem említi Karácsony Sándort, aki ugyan nem a cserkészetben lett híressé, de a cserkészetben is alkalmazta a társas lélektanról és az evangéliumi közösség hatásáról vallott – számára elismerést és mindmáig nagy tiszteletet parancsoló – pedagógiai felismeréseit. Ez őt a legjelentősebb elméleti pedagógussá tette és ezzel a magyar cserkészetnek/cserkészeknek – legalábbis egy részét – nagyban gazdagította. A történeti rész kiemelkedő értéke az, hogy egyrészt kitér a trianoni diktátummal elszakított területek magyar és nem magyar cserkészetére, másrészt nem kerüli az olyan kritikus pontokat sem, mint a leventékkel és a zsidósággal való kapcsolat, harmadrész pedig kitér a dzsemborikra, különös tekintettel a gödöllőire és persze a nyilas és kommunista betiltásokra is.

*Az emigrációs cserkészet*et leíró rész mindannyiunk számára több, mint tanulságos. A hazánkban ellehetetlenült helyzet miatt külföldön menedéket keresők számára a cserkészet nem feladat volt, hanem a testi-lelki túlélésnek, a közösségápolásnak és az értékmentésnek egy csodálatos megvalósulása. Ehhez hasonlót az egyházak, egyházközségek esetében látunk akár a 19. század végétől kezdődően. Az pedig tovább fokozza tiszteletteljes elismerésünket, hogy a cserkészek nagyon sokszor a magyar gyökerű/ajkú egyházházközségekben találtak otthonra, támaszra, harcostársra. Nekik a cserkészet munkájában az volt a jutalmuk, hogy tehették, olykor belső és külső feszültségek közepette is. Eközben Magyarországon a rejtőzködő cserkészet eo ipso politikai állásfoglalást is jelentett. Az emigrációban felszabadultan, lélekemelően, magyar zenei, énekes, táncos, népi és polgári kultúrát életbetartóan folyt az áldozatos munka, amelynek nem kis szerepe volt a magyarországi cserkészet újjáindulásában, mint szellemi, személyi és infrastrukturális forrás. De ezt megelőzően nem győzünk hálát adni azért a szolgálatukért, amelyet az 1950–90 közötti, később érkező magyar emigráció gyermekeinek és ifjainak adtak.

Az illegalitásban zajló igyekezetekről és nehézségekről is pontos képet kapunk a következő fejezetből. Talán ebben a részben fejeződik ki negatív kategóriákban az egyházi szolgálat és cserkész szolgálat közös sorsa. Tehát az egyházak mindenfajta gyermek és ifjúsági munkájának az üldözése és a cserkészet felszámolása. Az elhivatottságnak és elkötelezettségnek szép példáiról is hallunk e fejezetben, akik sok mindent kockáztatva az utolsó lehetőségeket olykor fölértékelve folytatták a munkát. De azokról is tisztelettel emlékezik e fejezet, akik a modus vivendi-t, a cserkészkifejezést kerülve, de a módszereket megélve találták meg helyüket a turista, a természetbarát vagy „indiántáborok" szervezeteiben és kereteiben. Örvendetes, hogy ez a fejezet kitér azokra az üldöztetésekre is, amelyek protestáns célzottjai nem annyira a cserkészet, mint inkább a protestáns gyökerű, evangéliumi YMCA/KIE spiritualitását igyekeztek megélni, persze sokszor éppen egészen cserkészies táborokban.

A Magyar Cserkészszövetség újjáalakulásának szépségeiről és nehézségeiről e könyv potenciális olvasóinak egy része személyes tapasztalással, ismerettel és élménnyel rendelkezik. Persze ha a távoli történelem értelmezésében vannak nézeteltérések, mennyivel inkább legitime igaz ez a közelmúlt megítélésére. A magyar cserkészet újjáalakulásában aktívak és az azt messziről szemlélők, az abban résztvevő viszonylag fiatalok, az életmeghatározó cserkészélményeket hordozó öregek, az

úttörőben résztvevők és az attól viszolygók, Krisztusban hívők és nem hívők vagy más világvallások követői stb. nyilván másként ítélik meg ezt a korszakot. És tehetik ezt úgy, hogy a maga szempontjából és a maga hangsúlyával mindenki hordozza az igazság mozzanatait a tényeket illetően és azok értékelését a maguk szubjektivitásában. E közhelynek számító mondatok anélkül, hogy az újjáalakulás fejezetére részletesen reflektálnának, nagyra értékelő tisztelettel veszik tudomásul a szerző hangsúlyait és hálás köszönettel a rengeteg idevonatkozó, sokak által nem ismert információt. Mindazonáltal e sorok írójának engedtessék meg az az észrevétel, hogy időrendben az ICHTHÜSZ létrejötte és szervezet munkája magyar cserkészet hőskorában is és az újjáalakulásakor is megelőzte a Táborkereszt létrejöttét és tevékenységét. Az azt követő hosszú kérdéssor azonban sajnos valóban megválaszolatlan kérdések sora. Arról viszont cserkésztisztként és csapatparancsnokként személyesen meg vagyok győződve, hogy ezekben a kérdésekben, illetve az idevonatkozó válaszokban a Táborkereszt és az ICHTHÜSZ szinte minden esetben nem csak egyetértésre tudna jutni, hanem egyet is ért. Hogy ez építően nem tudott mind a mai napig a Magyar Cserkészszövetség és általában a magyar cserkészet javára lenni, az nem rajtuk múlott/múlik. Hát akkor kiken? Nevesítés helyett hadd idézzem Pál apostolt: „Mert mi nem test és vér ellen harcolunk, hanem erők és hatalmak ellen, a sötétség világának urai és a gonoszság lelkei ellen, amelyek a mennyei magasságban vannak." (Ef 6,12) Ezek az erők és hatalmak felekezetfüggetlenül vehetnek, vettek, vesznek olykor lakozást cserkészkörökben is.

Az örökség nagy fejezetének utolsó egysége *mérlegre teszi az elmúlt 33 évet*. Nem kis feladatra vállalkoznak a könyv szerkesztői. E fejezet két fontos ábrával és egy táblázattal kezdődik. Az első ábra számomra viszonylag megnyugtatóan hirdeti, hogy a 2007–2009-es évek mélypontjához képest a csapatok száma emelkedett vagy legalábbis stagnál, a cserkészek száma pedig 8000-ről több, mint 14.000-re nőtt. Tanulságos a terület szerinti megoszlás is, ami egy külön tanulmányt érdemelne. De azt fontosnak tartom e helyt is jelezni, hogy a fővárosi és a főváros környéki csapatok adják a magyar cserkészcsapatok felét és a másik hét kerület a másik felét. A fiú-lány arány meglehetősen kiegyensúlyozott, bár érdekes, hogy 30 fölött úgy tűnik inkább a nők vannak többen, 50 fölött pedig inkább a férfiak. E fejezet többi részében 7 középkorú cserkészvezető interjúját olvashatjuk. Mintegy mozaik áll össze a kép, ráadásul úgy, hogy minden elemet maga az olvasó helyezhet a képbe ilyen vagy olyan szempont szerint kicsinek, nagynak, színesnek, szürkének vagy éppen hagy ki a képből. Nehéz eldönteni, hogy ki van könnyebb helyzetben egy reális kép kialakításában az, aki ismeri az interjúalanyok cserkészetét vagy aki nem. Az azonban nyilvánvaló, hogy a könyv életessége szempontjából ez a fejezet kulcsszereppel bír.

Az új nagy fejezet címe: **HELYZETKÉP**, amelynek első írása általános képet nyújt hazánk *civil és önkormányzati ifjúsági szerveződ*ése*i*ről és azon belül a magyar cserkészetről, illetve ifjúsági szervezeteiről és ezek népszerűségéről. Soksok nagyon tanulságos, olykor meglepő adatot szolgáltatva. E fejezet fontosságát számomra az adja, hogy a magyar cserkészet akkor méltó a múltjához és nevéhez, ha a magyar társadalmon belül fontos, pozitív szerepet tölt be. Az öncélú, önszórakoztató cserkészet nem cserkészet.

A második nagy fejezete pedig a *Magyar Cserkészszövetségek Fórumáról* ad nagyon hiteles, precíz képet. Már az emigrációs fejezetben is nyilvánvalóvá vált a diaspórában élő magyar cserkészek nemzetmegtartó, de legalábbis nemzeti közösséget erősítő szolgálata. Valami hasonlót szolgál a Fórum a Kárpát-medencében az elszakított területek magyar cserkészszövetségeinek, cserkészeinek összefogásával. Európának ebben a konfliktusokkal és feszültségekkel teljes korszakában és régiójában minden olyan társulás, amely kész és képes egyéb társulásokkal együttműködni, ígéretet hordoz. Jó dolog az, ha az elszakított területek cserkészei egymással és az anyaország cserkészeivel szoros kapcsolatot ápolnak. Ezek a szövetségek nyilván in sui generis hidat alkothatnak az aktuális országaik cserkészei felé is. S ha ez megtörténik, ha erősödik a közép-európai országok cserkészeinek egysége, az építőkővé lehet Közép-Európa és Európa egységének, harmonizációjának nagyon is kívánatos folyamatában.

Nyilvánvaló, hogy a könyv rendkívül gazdag tartalma is oka annak, hogy nagyon nehéz súlyozni a kisebb-nagyobb fejezetek között. Nem beszélve arról, hogy ez is szubjektív kérdés, mert van, akinek a szociológiai kontextus, másnak a történelmi háttér, másoknak a vallási/spirituális karakter stb. jelenti a fontosságot. Mindazonáltal az talán objektivitással bír, hogy ha általában írunk a cserkészetről – pláne egy élő cserkészetről –, akkor a cserkészetet alkotó komponensek közül kiemelkedik a *pedagógia és a közösségszervezés*. E témakör jelenti a Helyzetkép harmadik tematikus fejezetét. A legőszintébb elismeréssel és a téma különleges jelentőségéhez méltó komolysággal ajánlom ezt a fejezetet az olvasó figyelmébe. A kérdésre, hogy mire számíthat a gyermekünk, ha egy cserkészközösséghez csatlakozik vagy talán a még komolyabb kérdésre, hogy mire számíthat egy szülő, ha cserkészközösségre bízza gyermekét, ebben a fejezetben kapjuk meg a választ. A cserkészet közösséget ad, életformára nevel és keresztyén hit és értékrend mentén kívánja nevelni az ifjabb és a vénebb cserkészt egyaránt. Az idevonatkozó kulcsszó az élménypedagógia, amely olykor/legtöbbször különleges környezetben, a cserkésztörvény és fogadalom szellemében kívánja építeni a cserkészt kisközösségben, cselekedve tanulással, természetközelségben, különös tekintettel a magyar népi kultúrára. E fejezet nagyon informatív, nagyon komplex és mégis nagyon világos értékét újra és újra hangsúlyozva, hiányosságára bátorkodom fölhívni a figyelmet. Teszem ezt különösen is azért, mert expressis verbis említi a szerző a társas nevelést, a közösség jellemformáló erejét, de valamilyen oknál fogva nem említi azt az elméleti pedagógust, aki mindezeknek a fogalmaknak – ha nem is könyvtárnyi, de többkönyves – elaborátumával gazdagította azokat a cserkészvezetőket, akik ezeknek a fogalmaknak az elméleti hátterére is kíváncsiak voltak. És persze az egész magyar pedagógus társadalmat. Karácsony Sándorról van szó, illetve sajnálatos módon róla nincs szó ebben a fejezetben (sem). Őt nem a cserkészet tette tiszteletet parancsolóan híressé, hanem szakmájának magasszintű művelése, a társaslélektan fogalmának megalkotása és persze annak az elméletnek a kidolgozása, amely végső soron a Sík Sándor-i „a példa nevel!" bölcs gondolat mellé odatette a Karácsony Sándor-i „a közösség nevel!" komplementáris elvét. Mindezt teljessé tette az evangéliumi közösség fogalmával, aminek a jelszava cserkészkörökben így artikuláló-

dott: Jézus Krisztus a cserkészetnek is Ura! E jelszó mögötti megfontolás – mint már mondottam – nem azonos a valláserkölcsi alappal, hiszen az utóbbi az ember felől közelít Isten felé, miközben az előbbi az Isten elől közelíti meg az embert, konkrétan a cserkészt. E fejezet minden gazdagsága, igazsága és komplexitása még gazdagabb, még igazabb és még komplexebb lett volna annak szakszerű kifejtésével, amire én csak utaltam a fentiekben.

A könyvön az első szótól az utolsóig átüt, hogy a magyar cserkészet mind a mai napig nem tért le a Baden-Powell-i, Papp Gyula-i, Sík Sándor-i, Karácsony Sándor-i útról, nevezetesen a valláserkölcsi alapból és a krisztocentrikus hitből fakadó, egyházakkal való szoros együttműködésről. *A kereszténység és cserkészet összefüggését* katolikus és protestáns aspektusból elemzi e fejezet. Nem csak az közös bennük, hogy mindkét alfejezetet püspöki köszöntés (Felföldi László, pécsi megyéspüspök és Steinback József, dunántúli református püspök) előzi meg, hanem az is, hogy mindkét főpásztor az általa képviselt egyház, illetve egyházak nevében arról biztosítja a cserkészetet, hogy az egyházak a gyermek és ifjúsági misszió-juk részeként tekintenek arra, valamint, hogy támogató nyitottsággal készek az együttműködésre. A két alfejezetben a legörvendetesebb közös pont az, hogy mindkettő a legnagyobb tisztelettel említi a Krisztusban testvéregyházak cserkészet iránti elkötelezettségét. A két Közösség: ICHTHÜSZ, Táborkereszt – amelynek tisztségviselői e fejezetek szerzői – megalakulásakor a 20-as, 30-as években talán az identitás hangsúlyozása mögött a rivalizálás is célként szerepelt, ma azonban sokkal inkább közösen kívánják szolgálni a magyar cserkészet krisztusi hagyományát szemben a szekularizációval vagy a formális/üres vallásoskodással.

Az utolsó fejezethez, a **KÜLDETÉS**-hez a legautentikusabb személyek, a Magyar Cserkészszövetség jelenlegi Országos Elnöksége tagjai adják nevüket. *A napi tevékenységükben tapasztaltakról és a víziókról beszélnek.* Jó elmélet nélkül nincs jó gyakorlat. Itt jó elméletet látunk és szívből kívánjuk, hogy mindez jó gyakorlatban és össztársadalmi méretekben öltsön testet. A magyar cserkészet legyen olyanná, hogy a kívülállóknak se legyen kétsége afelől, hogy: „A cserkész, ahol tud, segít!”

A könyvet közel negyven fantasztikusan szimpatikus kép summázza a jelen és a múlt cserkészetének életéből. Az rendben van, hogy ezek között a képek között cirka 7 utal a cserkészet és a katolikus egyház kapcsolatára. Azt sem bánom, hogy nincsen olyan kép, amely kifejezetten jelezné, hogy benne és mögötte protestáns szervezés van. De talán bekerülhetett volna e képek sorába mondjuk az 1991-es, 1996-os vagy 2000-es Református Világtalálkozókhoz kapcsolódó (debreceni 1200 fő, csernátonyi 400 fő, illetve gombaszögi 300 fő) Nagytáborok képei közül egy-egy. De említhetném azokat a protestáns szerveződésű vízitúrákat, amelyek többségén én magam is részt vettem, amelyek az immáron kuriozitásnak számító kielboat-okkal történtek Kelheimtől a Vaskapuig vagy Técsőtől Titelig – csak hogy a legnagyobbakat említsem. Én ezek közül láttam volna szívesen egyet-egyet, mert ezeken vettem részt.

Köszönetet mondok, hogy Magyarország első tudatosan ökumenikus szervezetének 110 évéről szóló könyvet Magyarország mind a mai napig egyetlen ökumenikus szakfolyóiratában, a tekintélyes Theologiai Szemlében ismertethetem.

Nagyné Csobolyó Eszter

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
Fair play az Olimpián?! 130

SZÓLJ, URAM!

FABINY TAMÁS:
„A szépség Egy-Isten nevében” 131

TANÍTS MINKET, URUNK!

PETRÓ LÁSZLÓ:
Az élet csődjeiből való feltámadás
– A feltámadás értelmezése Jürgen Moltmann dogmatikájában 132

CSIZMADIA ZOLTÁN:
Szemléletváltás az eucharisztia ökumenikus közelítésének folyamatában 135

CZÖVEK TAMÁS:
„Homoszexualitás” a Bibliában: rövid áttekintés a vallástörténeti háttér ismertetésével 142

MICHELISZ RICHÁRD:
Elveszett és összetört képmás
Rottmayer János nyomában (1. rész) 153

RÓZSA DÁVID:
Betekintés az áldozatok és játszmák világába . . . 162

KITEKINTÉS

LABORCZI PÁL:
A kapitalizmus mint a keresztyénség parazitája, avagy kijavíthatjuk-e a történelmi egyházak történelmi hibáit? 170

MUCSI ANDRÁS:
Egy különös evangélikus ecclesiola és annak Békés vármegyei szálai 178

HUDY ÁRPÁD:
„A progresszió Isten ostora” 187

KÖNYVSZEMLE

NAGYNÉ CSOBOLYÓ ESZTER:
Székely Levente és Réti Gergely szerkesztette:
Egy jobb világért
110 éves a magyar cserkészet 189

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVA 1925

A TARTALOMBÓL

Egy botrányos apa

* * *

Hogy ne „megbízás nélküli egyház” legyünk

* * *

Gályarablevelek

* * *

Kreacionista Ősrobbanás

* * *

Károli Gáspár-díj

ÚJ FOLYAM (LXVII)

2024

4

THEOLOGIAI SZEMLE

2024. 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. Korányi András
tagjai: Dr. Balla Ibolya
Dr. Csepregi András
Dr. Csűrös András
Dr. Fekete Károly
Háló Gyula
Magyar Péter Marius
Dr. Ötvös Csaba József
Szuhánszky T. Gábor
Dr. T. Németh László

Olvasószerkesztő:
Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: DELACH 2016 Kft.
Felelős vezető: Géczi László

Nyomdai előkészítés:
TIBUKTU Kiadó

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

Előfizetési díj egy évre: 7980 Ft
Egyes szám ára: 1995 Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Spontán ökumenének

nevezem azt a jelenséget, amiről nem folyik disputa, ami nem változtatja meg az érintett egyházak teológiáját, különösképpen nem hitvallásait és ezeréves dogmáit, de mégis mintegy populáris közeledést hordoznak önmagukban az egyes felekezetek hívei és íratlan szokásai, praxisai között. Mikor ezek a sorok íródnak, nappali világosság van az esti temetőkben, a felekezeti hovatartozástól vagy hova-nem-tartozástól független gyertyaözönök miatt. Pályafutásom kezdetén, például szülőfalum temetőjében csak kisebbségben voltak gyertyák, mert többségben voltak a reformátusokat rejtő síremlékek. Ma már ez nincs így. Azt még a teológián az egyik tanáromtól tanultam, hogy ha el tudjuk kerülni az idevonatkozó folklorisztikus babonákat, tehát az ember a gyertya fényében az *örök világosságot* szimbolizálja, akkor mi is gyújthatunk gyertyát szeretteink sírján.

Amikor Magyarországon a Mindenszentek munkaszüneti nappá lett, akkor az egyharmados kisebbségben lévő református gyülekezetembe bevezettem az istentiszteletet ezen a napon. És miről szólt a prédikáció? Nyilván *a szentek közösségéről/egyességéről*, amit megvallunk a Hitvallásban. Meg azokról a szentekről, krisztusiakról, akikhez Pál apostol a leveleit írta és azokhoz a hívekhez, akikhez kétezer éve megérintő erővel szól a Krisztusról szóló bizonyságtétel. És ebbe nagyon belesimulónak hallottam az egyik tévéműsorban egy katolikus középvezető pap értelmezését, amely nem azoknak adta a Mindenszentek napját, akik különös virtussal bírtak, de nem jutott nekik naptári nap a megemlékezésre, hanem mindazoknak, „akik engedelmes lélekkel hallgatták és jó akarattal követték a Krisztusról szóló tanítást”. Úgy gondolom, hogy ha ezt hallotta volna Luther akkor, a megelőző este, ha meg is írja tételeit, azok nem pont ezek lettek volna. Van tehát nem lebecsülendő, és nem túlértékelendő, de nagyon is tudomásul veendő spontán, pozitív elmozdulás. Persze ennek melléktermékeként az már nem annyira örvendetes, hogy hazánkban bizonyára az elmúlt október 31-i istentiszteleteken kevesebb protestáns vett részt, mint akik tömegbe simulóan – bizonyára nem is evangéliumi tudattal – gyújtottak gyertyát szeretteik sírján.

Apropó október 31-e! Idén egy újabb katolikus többségű országban, konkrétan Argentínában, – a pápa hazájában – lett munkaszüneti nappá október 31-e. Ez már évek óta így van Szlovéniában, ahol sokkal kisebb arányban élnek protestánsok, mint nálunk. Egyszer talán mi is elérjük ezt a döntést akár praktikus megfontolásokkal…

A jelenség nyilvánvaló. Működik a spontán ökumené, bár vannak ennek felszínességbe, szinkretizmusba mutató elemei is. Én azonban hadd higgyem, hogy a szekularizáció által nagyon megtépázott magyarországi protestánsok a szimbólumok bátrabb használatával először erősödnek spirituális igényükben, majd talán az Evangélium iránti nyitottságban is. A Reformáció általános értékeinek a fölfedezése pedig a – szintén a szekularizáció által nagyon megtépázott – katolikusok számára talán közelebb hozza az Evangéliumot.

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: 2024. 11. 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**. Internet: **http://meot.hu/index.php/thszemle-m/thszakt-m**

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.

SZÓLJ, URAM!

Érdemes várakozás

„A sokaság örömmel fogadta, mert mindnyájan várták Őt” Lk 8,40

November 15-én a Gergely-naptárt használó ortodox egyházak számára megkezdődik az „ádventi időszak”, a karácsonyi böjt, amely december 24-én ér a véget. A nagyböjthöz hasonlóan egyházunk igyekszik híveit mind testben, mind lélekben felkészíteni a Megváltó születése örökhírének vételére és megélésére. A test és a lélek böjtjének harmóniájára figyelve, az ortodoxia nemcsak az étkezési előírásoknak, de a lelki táplálékról való gondoskodásnak is kiemelt szerepet szán a betlehemi jászol felé vezető úton. A konkrét, testi böjt kezdetét már hetekkel korábban megelőzi a lélek ráhangolódása az ünnepre, a liturgiákon belül felolvasott szentírási tanítások révén. Az útmutatás ezekben a napokban Lukács evangéliuma révén jut el a hívekhez, talán mert itt olvashatjuk részletekben leginkább gazdagon Jézus megtestesülésének igaz történetét is. A *Jairus leányának feltámasztása* (Lk, 8,40–46), *A dúsgazdag és a szegény Lázár* (Lk, 16,19–31), valamint az *Irgalmas szamaritánus* (Lk, 10,2537) perikópái is a Megváltó születésében felragyogó isteni kegyelmet, szeretetet és gondviselést tárják elénk, mint valóságot és egyben számunkra kijelölt utat az üdvösség felé.

Jairus lányának feltámasztása nem nevezhető tipikus ádventi olvasmánynak, inkább Húsvétra, a Feltámadás csodájára irányítja figyelmünket. A gadarai megszállott meggyógyítása után Jézus visszatér Kafarnaumba: mennie kell, mivel az ördögtől megszabadított ember földijei nem szívesen látják a környékükön. Ellenben Kafarnaumban a visszatérőt *„a sokaság örömmel fogadta, mert mindnyájan várták Őt” Lk, 8,40*. A Megváltó eljövetelére való várakozás a kor egyik legfontosabb közösségi, vallási érzése volt. Hosszú ideje vártak, mind Júdeában és Galileában, mind a zsidó diaszpórában az isteni ígéret beteljesedésére. Készülődtek a Megváltó, a Megszabadító, a Nagy Tanító érkezésre, melytől radikális fordulatot reméltek az emberi nyomorúságban, rabságban, megaláztatásban, lelki sötétségben, reményvesztettségben szenvedők.

A kafarnaumi sokadalomban ketten még a többieknél is jobban vártak Krisztus érkezésére. Egy minden reményét vesztett, minden vagyonát a gyógyulás reményében elköltő asszony, aki tizennyolc éve szenvedett betegségétől. A kór nem volt halálos, de lassan két évtizede kínozta a beteg nőt, testileg és lelkileg is meggyötörve őt. Annyira, hogy már szava sem volt a gyógyulásért esedeznie Jézus előtt, hanem megbújva, a háta mögé lopakodva érintette meg a Megváltó ruháját. És kimondott szavak nélkül, a hit erejének köszönhetően meg is történt a csoda. A szótlan, már szinte reménytelen reménykedés *meghallgatásra* talált, az isteni kegyelem kiáradt a kimondott szavakat elhagyó lélekre, és gyógyulást, megtartást, üdvösséget hozott a szenvedéstől megszabadulónak – ahogy a különböző bibliafordítások mondatják el Jézussal a feloldó üzenetet: *„Leányom, hited megtartott/meggyógyított téged, menj el békességgel!” Lk, 8,48* –. Jézus ura a gondolatainknak, meghallja és megérti a némán, magányosan kimondott könyörgést, esélyt ad azoknak is, akik nem a szavak emberei, mert a hit nemcsak a szavakban, de elsősorban a gondolatban, a lélekben van jelen. A vérfolyásos asszony, bár elérkezett emberi ereje és lehetőségei legvégső határára, szótlan hite révén újra teljes emberré válhatott.

Jairust, a kafarnaumi zsinagóga elöljáróját viszont a jelen váratlan, lesújtó gondja gyötri. Ő és háza népe is pánikban van, a család szeme fényét, egyetlen, beteg leányát csak órák, talán percek választják el a végső rossztól. Neki azonnal van szüksége Jézus gyógyító kegyelmére, nemhogy tizennyolc évet, de még tizennyolc percet sem lehet várni. Mivel Jézust e tömeg és a beteg asszony is feltartja, nem érkezhet időben Jairus házába. A kislány meghalt, nincs már mit tenni, ne fárasszuk a Mestert! A helyzet itt is reménytelen, bár a tragédia az egyik pillanatról a másikra történt. De Jézus most is átérzi az emberi fájdalmat, annak ellenére, hogy a lesújtott család tetézi a bajt, még ki is neveti Krisztus reménységet ígérő szavait. De most nincs helye jómodorról, etikettről elmélkedni, a nevetés nem a gúny, csak a teljes elkeseredettség jele: a Mester gyógyító erejét már ismerjük, de a halál azért egészen más. Jézus isteni ereje ismét megnyilvánul, a halott kislány Jézus szavára „felébred álmából”. A szülők ugyan még csodálkoznak, de lelkükbe visszatér a reménység és a Megváltóban erejébe vetett hit.

A beteg asszony hosszú éveket várt a csodás gyógyulás eljövetelére, ezzel szemben Jairus nem várhatott sokat, de mindkettőjüknek csak Jézus hozhatta el a megváltást. A betlehemi pásztoroknak, megadatott, hogy rövid életükben tanúi legyenek a Megtestesülés csodájának, az Úr angyala közölte velük, szintén a Messiás eljövetelére várakozókkal az örömhírt. A hír hallatán testközelbe kerültek a Megváltóval, a várakozás homálya az öröm, a beteljesülés valóságává változott. Közösségbe kerültek az Istenséggel, ahogy a lukácsi elbeszélés beteg asszonya és Jairus egész családja egyszer s mindenkorra az isteni jótétemény és áldás részeseivé váltak. Jairus leányának akut és halálos, a vérfolyásos asszony krónikus baja mind nagyon súlyosak voltak. De a legsúlyosabb betegséget mégsem ezek jelentik, hanem az Istennel való közösség teljes hiánya.

Mai korunknak is ez a legsúlyosabb tünete, a hit, az Istenség kiűzése életünkből. Ezért is van szükségünk a Karácsony csodájára, hogy a bennünk lévő ürességet eloszlassuk, a köztünk és a Mennyei Atya között lévő távolságot beláthatóvá tegyük. Érezzük meg Isten jelenlétét világunkban, örvendjük ismét a Megtestesülés valóságának, várva azt a tizennyolc éve beteg asszony kitartásával. Hiszen a betlehemi jászolban lejár a halál ideje és véget ér a világ eltávolodása Istentől. Az elmúló időbe belépő Krisztus felemel minket és helyt ad nekünk is az örökkévalóságban, az ősatyák bűne miatti szomorúságot átváltoztatja az Atyával való közösség örömévé. A vétkező ember félelméből a bűnbánat révén a bűnök bocsánatának reménysége lesz, a halálfélelmet felváltja a feltámadás ígérete.

Kafarnaum népéhez hasonlóan mi is várjuk Jézus eljövetelét. Kérjük a Mennyei Atyát, hogy érezzük mi is azt a békességet és örömöt, amit a betlehemi jászol előtt letérdelve hódolók átélhettek, azoknak a szent pillanatoknak az adományát mi is megkapjuk, lelkünk és életünk megújítására, hogy méltóak lehessünk a Mennyek Országára!

Magyar Marius

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Szövetség a halállal

Az Ézs 28,14–22 halálra vonatkozó koncepciói

Az Ézsaiás 1–39 egyik fontos tanítása, hogy a halál Izráel bűneinek következménye, Istentől jövő megérdemelt büntetés. Az Ézs 28,14–22-ben található „szövetség a halállal" kifejezés értelmezését tekintve nincs egyetértés a magyarázók között, akiknek egy része szerint ez egy metafora, és általánosságban utal olyan menedékre, ami nem egyenlő az Istenbe vetett reménységgel, a tőle várt védelemmel. Mások szerint az alvilág erőinek megszemélyesítéseit találjuk itt. E tanulmányban megkíséreljük eldönteni e kérdéseket az Ézs 28,14–22 elemzésével, tekintettel a szakasz szerzője által feltételezhetően ismert ókori közel-keleti vallási koncepciókra.

It is one of the characteristics of Isaiah 1–39 that death is the consequence of Israel's sins as a just punishment from God. Isa 28,14–22 contains the expression „covenant with death." There is no consensus as to what this covenant means. Is it a metaphor generally referring to any kind of protective measure other than taking refuge in God, or more specifically to the personification of the powers of the underworld? The paper will attempt to answer these questions by analysing Isa 28,14–22 with a view to the Ancient Near-Eastern religious notions which might have been known to the author of the passage.

Bevezetés

A „halállal kötött szövetség" kifejezés kétszer is előfordul az Ézs 28,14–22[1] masszoréta szövegében, a 15. és a 18. versben. E tanulmányban főként ezeket a verseket vizsgáljuk meg azok közvetlen kontextusában, azért, hogy meghatározzuk, mi volt a szerző szándéka, amikor ezt a kifejezést használta. Először is a szöveg beágyazottságát nézzük meg, a szűkebb és a tágabb kontextust. A keletkezés történelmi körülményeivel csupán annyiban foglalkozunk, amennyiben az a szakaszunk értelmezését segíti, mivel a kutatók többségi véleménye szerint az Ézsaiásként ismert próféta a Kr. e. 8. században, kb. 740–700 között működött, amikor az Újasszír Birodalom kiterjesztette határait Szíria-Palesztina térségére.[2]

1. A szakasz kontextusa és struktúrája, kitekintéssel történelmi hátterére

Az 28,14–22 történelmi hátterének kérdése összefügg az Ézsaiás 1–39 történelmi hátterének kérdésével. Jelen tanulmányban a teljes proto-ézsaiási mű keletkezési körülményeit nem áll módunkban tárgyalni, különösen, mivel a vélemények nagyon eltérőek e tekintetben: van, aki szinte a teljes művet a 8. században fellépő prófétának tulajdonítja, míg mások több szerzőhöz köthető, különböző korú rétegeket különítenek el benne. Csupán a leginkább elfogadott és ismert nézetek közül mutatunk be néhányat az Ézs 28,14–22 beágyazottsága, keletkezési kora kérdését tekintve, anélkül, hogy a tágabb kontextus (28–33) keletkezésével részletesen foglalkoznánk. Az Ézsaiás 28–33 tematikus egységét sokan elfogadják, és legfontosabb üzeneteként Izráelnek az idegen segítségre irányuló, de elmarasztalható bizalmát tartják, míg van, aki a 33. fejezetet az Ézsaiás 33–35-höz, és nem a 28–32-höz sorolja.[3] Ismét mások[4] a 28–37-et tekintik egy egységnek, amelynek sémája a következő: az isteni terv összefoglalását tartalmazó 13–27 után következik az Isten hatalma megvalósulását ábrázoló, 28–37-ben található rész, amely megerősíti, hogy Isten a világtörténelem Ura, és a még meg nem valósult ígéreteiben bízni lehet, azok igazak. Ezen az egységen belül az első rész (28–29) az Egyiptommal való szövetséggel foglalkozik Egyiptom nevének említése nélkül, csupán az Isten népe tetteinek alapvonásait, és Istennek erre adott reakcióját bemutatva. Csak a 30–32-ben találjuk meg Egyiptom vagy a másik idegen nagyhatalom, Asszíria nevét, és e nagyhatalmak bukásának bemutatása párhuzamban áll a messiási birodalom bemutatásával, vagyis történelem és eszkatológia összekapcsolódik (31,8–32,1; vö. 10,33–11,1–9). Istennek a történelemben végrehajtott tettei (33–35) mintául szolgálnak eszkatológiai tetteihez (vö. 13–27), és az, ahogyan a 36–37-ben a szerző Istent úgy ábrázolja, mint aki irányítja a történelmet, akire a krízisek közepette is támaszkodni lehet, szintén arról győzi meg az olvasót, hogy ígéreteiben bízni lehet. Az ezeken a fejezeteken átívelő üzenet tehát az Úrnak minden helyzetben megnyilvánuló, teljes mértékű szuverenitása, amely az eszkatológiai váradalmakra is vonatkozik, és az e szuverén és kegyelmes Úrba vetett hit a megmaradás záloga a jelenben és a jövőben egyaránt.[5]

Az Ézsaiás 28–33-ban tematikus kapcsolódási pontokat jelent a hat jajmondás, amelyek közül az első öt címzettje

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

Isten népe (28,1–29; 29,1–14; 29,15–24; 30,1–6 [a 30,1–33 tágabb kontextusában]; 31,1–9), és a hatodiké az idegen elnyomók (33,1–6 a 33,1–24 tágabb kontextusában). A 28–33-ban található, Júdára vonatkozó öt jajmondás végén gyászra, böjtre felszólító szakaszt találunk (32,9–14), a hatodik jajmondás az ellenség pusztulását és Sion megmenekvését hirdeti meg (33).[6]

Az Efraim (28,1–4) és a jeruzsálemi vezetők elleni (28,14–22) jövendölések történelmi hátterét az asszír III. Tiglat-Pileszer (Kr. 745–727) nyugati irányú terjeszkedésének ideje adja, pontosabban a Samária elfoglalását megelőző és közvetlenül azt követő időszak. Miután a szír-efraimi háború (734–732) következtében Samária és Damaszkusz vereséget szenvedett (Ézs 17,1–6), és az északi országrészt, Izráelt az asszírok bekebelezték (722, vö. 2Kir 18,9–12), az utóbbiak célja Júda és a többi szomszédos állam leigázása volt. A Kr. e. 701-et megelőző időszakot több esetben is az jellemezte, hogy a térség államai megpróbálták lerázni az asszír igát Egyiptom segítségével. Ézsaiás próféta elítélte ezeket a szövetségeket, vagy úgy, hogy megnevezte a szóban forgó államokat, vagy azok nevének említése nélkül, hangsúlyozva, hogy Júdának kárára vannak az ilyen politikai szövetségek, megegyezések. Ebben a tekintetben Hóseás próféta nyomdokain járt, aki szintén kijelentette, hogy Izráel fennmaradását veszélyezteti, ha a kritikus helyzetekben idegen népektől, nagyhatalmaktól, a velük kötött szövetségektől, az idegen népek által tisztelt „istenektől” remél segítséget és azok bálványait tiszteli (Hós 12,2; 14,5, vö. Ézs 30,1–7; 31,1–3). Csak az Istenbe vetett hit, és az ő helyes ismerete mentheti meg Isten népét (Ézs 29,15–16; 30,1–2.9–11.15), aminek együtt kell járnia az igazság és jogosság fenntartásával (28,15.17; 29,13.21; 30,9.12; 31,2), különben maga Isten idézi elő népe pusztulását (28,18–22; 29,1–4; 30,13–17; 32,9–15).[7]

Brueggemann szerint az Ézsaiás 28–31 legszorosabban az 1–12-höz kapcsolódik, és azzal együtt a próféta művének magját alkotja, amely főként a Jeruzsálemet fenyegető ítéletet tárgyalja, míg a reményteljes nézetet is tartalmazó 32–33 valószínűleg későbbi keletkezésű. Az 1–12; 28–31 és a 32–33 egymáshoz való viszonya a prófétákra jellemző történelemszemléletet tükrözi, amelyen belül előbb megvalósul az ítélet, majd a helyreállítás.[8] E kettő együttesen fejezi ki Istennek az ítéletben és a kegyelemben is megmutatkozó uralmát, szuverenitását. Brueggemann véleménye szerint az egyes fejezetek elején található jajmondás retorikailag a biztos, elkerülhetetlen ítéletet jelzi. Míg a címzettek között találjuk Izráelt is, címzettje elsősorban Jeruzsálem és Júda. Brueggemann felsorolja a visszatérő témák között a következőket: „fül,” „szemek,” az észrevétel, meglátás és reakció képessége; ezek szerinte az Ézs 6,9–10-re mutatnak vissza, amely szerint Júda nem lesz képes engedelmességgel válaszolni Istennek. Az emberek „részegek, de ne[m] bortól, [tántorognak, de nem] az italtól! Mert [rájuk] árasztotta az Úr a kábultság lelkét. Bezárta [szemeiket]: a prófétákat, befödte [fejeiket]: a látnokokat.” (Ézs 29,9–10). A kontextusban több olyan motívumot is találunk, ami – például ellentétpárként – ábrázolja Izráelnek vagy vezetőinek nyakasságát és az engedelmességre való készségét: „vége lesz a bölcsek bölcsességének, az értelmesek értelme is kevésnek bizonyul” (29,14), de később a „tévelygő lelkek észhez térnek, és a zúgolódók levonják a tanulságot” (29,24, vö. továbbá a 30,9 és 30,20–21 ellentétét).[9] A 28,14–22 szűkebb kontextusában (28–29) ítélet és reménység együtt található, Isten nemcsak ítéletet hoz, de „népe maradékának díszes koszorúja, ékes koronája” is lesz (28,5), harcolni fog Jeruzsálem ellenségei ellen (29,5–8), és megújítja népét (29,17–24).[10] Ebben a fordulópontot a 29,18 jelenti: „Azon a napon a süketek is meghallják az írás szavait, a vakok szemei pedig látni fognak a homály és sötétség után.”

Az Ézs 28,1–29 körülhatárolásának eszköze a 28,1-ben és 29,1-ben lévő jajmondás. A fejezet visszatérő témái a közelgő ítélet, amelyet Isten szerez, de Asszíria hajt végre, és kísérni fogja jégverés és áradat (28,2.16), olyan lesz, mint a mindent elsöprő áradat (28,15.18). A tanításra való felhívás (28,23) megfelelője a 14a-ban van, és Isten 29. versben lévő dicsérete kapcsolódik a 28,22b-hez. Bár a 28,23–29-ben lévő bölcsességi mondás témáját tekintve függetlennek tűnik, valójában a fejezet tetőpontja és Isten 28,1–22-ben bemutatott tetteinek jelentőségére, céljára mutat rá. A figyelem és hallgatás motívuma ezt a szakaszt a fejezet többi részéhez kapcsolja, és arra utal, hogy azok, akik figyelnek a példázatra, ismeretre jutnak.[11]

2. Az Ézs 28,14–22 elemzése, különös tekintettel a 15. és 18. versre[12]

Amint fentebb említettük, a szakasz keletkezéstörténetével részletesen nem foglalkozunk.[13] Bár elsősorban a 28,14–22 a vizsgálódásunk tárgya, röviden összefoglaljuk az 1–13. versek tartalmát, mivel a fejezet első 22 versén nemcsak a közös tematika, de visszatérő kifejezések is átívelnek.[14] A 28,1–6 az északi országrész pusztulásának látomását (1–4. versek) és az eljövendő üdv látomását (5–6. versek) tartalmazza, amikor Isten lesz a maradék vezetője. E verseknek jellegzetes vonásai a mezőgazdasággal kapcsolatos koncepciók, valamint a „koszorú” szó használata. A természeti erők képei (jégverés, orkán, víz, 2. és 17. v.), a „lábbal tiporni” (3. v.), „elborítani” (18. v.) kifejezések az ítélet részeként szintén összekötik a 28,1–22-t.[15] A 7. verstől kezdődően a kritika címzettjei – akikre az „ezek is” szókapcsolat utal – vagy Samárián belüli csoportok tagjai (papság, próféták), vagy a júdai vezetők, ez esetben a Júda elleni szakasz már itt kezdődne.[16] Részegség, büszkeség és a prófétai tanítás elutasítása a címzettek bűne, akik az ítéletet nem kerülhetik el (11–13. v.).[17] Ők azok, akikre értelmezhető a csúfolódók kifejezés (14, 22. v.).

Ézs 28,15.18
MT
15
כִּי אֲמַרְתֶּם כָּרַתְנוּ בְרִית אֶת־מָוֶת וְעִם־שְׁאוֹל עָשִׂינוּ חֹזֶה (שִׁיט) [שׁוֹט]
שׁוֹטֵף כִּי־(עָבַר) [יַעֲבֹר] לֹא יְבוֹאֵנוּ כִּי שַׂמְנוּ כָזָב מַחְסֵנוּ וּבַשֶּׁקֶר נִסְתָּרְנוּ׃
18
וְכֻפַּר בְּרִיתְכֶם אֶת־מָוֶת וְחָזוּתְכֶם אֶת־שְׁאוֹל לֹא תָקוּם שׁוֹט שׁוֹטֵף כִּי
יַעֲבֹר וְהְיִיתֶם לוֹ לְמִרְמָס׃

15 Ti ezt mondtátok: Szövetségre léptünk a halállal, szerződést kötöttünk a holtak hazájával. Ha megjön az elsöprő áradat, nem ér el bennünket, mert a hazugság lesz az oltalmunk, a hamisság a rejtekhelyünk.

18 Felbomlik a halállal kötött szövetségetek, és szerződésetek érvényét veszíti a holtak hazájával. Ha megjön az elsöprő áradat, elborít benneteket!

LXX

15 ὅτι εἴπατε ἐποιήσαμεν διαθήκην μετὰ τοῦ ᾅδου καὶ μετὰ τοῦ θανάτου συνθήκας καταιγὶς φερομένη ἐὰν παρέλθῃ οὐ μὴ ἔλθῃ ἐφ᾽ ἡμᾶς ἐθήκαμεν ψεῦδος τὴν ἐλπίδα ἡμῶν καὶ τῷ ψεύδει σκεπασθησόμεθα

18 μὴ καὶ ἀφέλῃ ὑμῶν τὴν διαθήκην τοῦ θανάτου καὶ ἡ ἐλπὶς ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν ᾅδην οὐ μὴ ἐμμείνῃ καταιγὶς φερομένη ἐὰν ἐπέλθῃ ἔσεσθε αὐτῇ εἰς καταπάτημα

15 Mivel ezt mondtátok: Szövetségre léptünk az alvilággal, és szerződést kötöttünk a halállal. Ha eljön az ostorozó áradat, nem ér el minket; a hazugságot tettük reménységünkké, és a csalásban rejtőzünk el;

18 semmivé lesz a halállal kötött szövetségetek; az alvilágra vonatkozó reménységetek nem marad meg; ha eljön az ostorozó áradat, eltipor titeket.[18]

Megjegyzések a 15. és 18. vers szövegéhez és fordításához:

A 18. vers görög fordítása jobban különbözik a masszoréta szövegtől, mint a görög fordítás a 15. vers esetében. A 28,18a-ban mind a héber, mind a görög szöveg a „halállal kötött szövetség” kifejezést tartalmazza, de a 28,18b-ben a héber szöveg („szerződésetek érvényét veszíti a holtak hazájával”) görög megfelelője a következő: „az alvilágra vonatkozó reménységetek nem marad meg.” Ebben az esetben a fordítás kevésbé éles kifejezést tartalmaz, mint a héber eredeti. Bár a reménység nyelvezete („a hazugságot tettük reménységünkké” [τὴν ἐλπίδα]) jelen van a 15. versben, a fordító héber szövegtől való eltérésének okait nem ismerjük (a latin fordítás a foedus és pactum szavakat hozza mindkét versben). Talán a reménység 28,17a-ban található koncepciója (καὶ θήσω κρίσιν εἰς ἐλπίδα: „a jogot teszem reménységgé”) hatással volt a 28,18b fordítására, mivel a héber קו szót („mérőón”) „reménységként” fordította; ennek oka az lehet, hogy a fordító nem ismerte ezt a ritka kifejezést, de tudta a hasonló alakú, „várakozni,” „reménykedni” jelentésű קוה szót. Az „aki hisz” kifejezés a sarokkővel kapcsolatban (28,16) szintén ebbe az irányba mutathat. Bár a 28,15–18 egyes verssorai nem könnyen feleltethetők meg egymásnak a héber és a görög szövegben, e szakasz egyik legfontosabb üzenete mindkét szöveg alapján az a reménység és bizalom, amelynek van alapja, és amelyiknek nincs.

Tartalmi magyarázat

A szakasz keretét a csúfolódókra, illetve csúfolódásra utalás adja, amely megtalálható a 14. és 22. versben is, az „ezért” szó pedig jelzi a váltást a címzettek tekintetében, mivel ezután a prófétai ige nem a samáriaiakhoz, hanem a jeruzsálemiekhez szól, közülük is a jeruzsálemi csúfolódókhoz és vezetőkhöz, akiknek a tervei hiábavalók, ahogyan a samáriaiak tervei is hiábavalóak voltak. A szerző ezeket a terveket a halállal kötött szövetségként és a holtak hazájával kötött szerződésként ábrázolja. Ahogyan a szakasz mondanivalója kibontakozik, világossá válik, hogy ezek a tervek nem lesznek maradandóak, nem hozzák meg a várt eredményt, mivel a körülmények között csakis az Istenbe vetett hit és a tőle remélt segítség jelenti a biztos alapot és a megmenekülést (16. v.). A nép reménységét, hogy az ítélet nem érinti őket, önmegcsalás.[19]

A héber14) מֹשְׁלֵי . v.) jelentése többrétű: utalhat azokra, akik példálóznak, példabeszédeket mondanak, de jelentheti azt is: „uralkodók.” Az utóbbit támasztaná alá a görög fordítás (ἄρχοντες τοῦ λαοῦ), de az is lehetséges, hogy a próféta szójátékot alkalmaz. Ha az „uralkodók” fordítást fogadjuk is el, a „csúfolódók” szó önmagában is jól mutatja a próféta kritikájának súlyosságát. Akik csúfolódnak, azokra nemcsak az lehet jellemző, hogy az istentelenség útját választják, hanem az is, hogy csúfolják azokat, akik istenfélők, ezért másokat is félrevezethetnek.[20] Ebben az értelemben ők a bölcsek/istenfélők ellentétei is (vö. Péld 15,12; 21,24; 22,10; 29,8; Hós 7,5). Ha ők ráadásul még vezetők, uralkodók is egyben, a mások félrevezetésének, a törvénytől és kegyes élettől való eltávolításának veszélye még nagyobb, hiszen az uralkodónak példát kellett mutatnia az istenfélelemben, a törvények megtartásában (5Móz 17,14–20; Ézs 1,21–23; 3,4.5.12–15; 5,22.23; 9,15; Jer 21,11–14; 22,1–5; Hós 4,1–6). A bölcsességirodalom is ábrázolja úgy az istentelen embert, mint aki másokat is félre tud vezetni (Péld 12,26). Ézsaiásra általában véve is jellemző azoknak a vezetőknek a kritikája, akik magukat bölcsnek tartják.[21]

A חֹזֵה szó (15. v.) általában „látó” jelentéssel bír, és úgy tűnik, mintha nem illene a szövegkörnyezetbe. A „szövetség” koncepciójával való párhuzama az egyik ok, amiért sokan „szerződés”-ként fordítják,[22] de mivel a látó képes volt a látomások értelmezésére, van, aki a „látomás” szót használja a fordításban. Burns a következő fordítást adja: „Mert ti azt mondtátok, ’a halállal kötöttünk szövetséget, és a holtak hazájára vonatkozik látomásunk.’” Szerinte Izráel partnerei a szerződésben az alvilág erői.[23] A Septuaginta szintén alátámasztja a „szerződés” fordítást, és a Vulgata is „pactum”-ot hoz. A 14–15. vers együttes üzenete szerint a próféta azért kritizálja a vezetőket, mert nem Istenben bíznak, és politikai manővereiket a halállal kötött szövetségnek nevezi, amitől a vezetők pedig azt várják, hogy amikor eljön az „ostorozó áradat,” megvédi őket, biztonságot ad. De hogyan értelmezhető ez a szövetség? Egyes magyarázók szerint a metafora általánosságban jelez bármilyen védelmi eszközt, vagy bizalom tárgyát, ami nem egyenlő az Istenbe vetett reménységgel, a tőle várt védelemmel.[24] Mások szerint szó szerint értendő, és a vezetők varázslását ábrázolja, akik – talán halottidézés keretében – kapcsolatot kívántak teremteni az alvilág erőivel, „isteneivel” (lásd pl.: a kánaáni Mót, a tíruszi Melqart vagy az egyiptomi Ozirisz).[25] Gese úgy gondolja, hogy a viharisten, Baal/Hadad tulajdonságai is hatással lehettek az Ézsaiás 28 megformálására az „ostorozó áradat” kifejezés miatt, mivel Baal-t több esetben ostorral

a kezében láthatjuk.[26] Az Ézs 28,8 héber szövegében előfordul a „trágya/szemét” („ürülék”) szó, amit érthetünk szó szerint, de ábrázolhatja azt a helyzetet is, amit a részegeskedő vezetők okoznak.[27] Mót istenség lakhelyével kapcsolatosan egyes fordítások összefüggésbe hozzák a szennyet, szemetet,[28] ami ellentéte lenne az Isten szentségének, tisztaságának.

A szövetség hátterében lévő vallási koncepciók sorában végül említsük még meg a *marzeah* nevű rítust, amely a már meghalt ősökért vagy ősökkel megült lakoma volt, és amit részegség is kísérhetett.[29]

A szövetség értelmezésének másik lehetősége, ha iróniát is tartalmazó hasonlatnak tartjuk.[30] Azok szemében, akik megkötik e szövetséget, a halál kötelessége, hogy megvédje őket.[31] A prófétai igehirdetés rámutat ennek nevetséges voltára, aminek okozója az emberek bódultsága.[32] A próféta elítéli kísérletüket, és úgy ábrázolja, mint amikor valaki a hazugságban és a hamisságban keres oltalmat.[33] A 8. század második felében Asszíria valóban ostorozó áradatként hódította meg Szíria-Palesztina földjét; a térség városkirályságainak, államainak – beleértve Júdát is – az invázió megállítására tett kísérletei többnyire sikertelenek voltak. Az Ézs 28,14–22 hátterében Júdának az Egyiptommal kötött, asszírellenes megállapodására gondolhatunk, amelytől a politikai vezetők az „ostorozó áradat,” Asszíria elleni védelmet reméltek.[34] Ezt a 28,15 és 30,2 párhuzama látszik alátámasztani (30,2: „Folyton Egyiptomba járnak, de engem nem kérdeznek meg. A fáraónál keresnek oltalmat, és menedéket Egyiptom árnyékában.”). A „szövetség” és „szerződés” szavak (28,15) összecsengenek a 30,1–2-ben említett, Egyiptommal kötött szerződéssel, és a 28,15.17 terminológiája („hazugság” és „hamisság/csalás”) hasonlít a 30,7 nyelvezetére („hiábavalóság” és „üresség”). Azért illik e megegyezésre a „halállal kötött szövetség” elnevezés, mert az Egyiptomban való bizalom Asszíria ellenében halálos kimenetelű hibának számít, biztos pusztuláshoz vezet. Ez Ézsaiás tanításainak egészét tekintve is jelentős; a próféta visszatérő üzenete, hogy csak az Istenbe vetett bizalom, hit és reménység mentheti meg a népet, nem politikai szövetségek, és nem az idegen hatalmak.[35] A vezetők reménységének hiábavalósága nyilvánvalóvá válik, ezt leginkább a 28,18 görög szövege fejti ki: „az alvilágra vonatkozó reménységetek nem marad meg; ha eljön az ostorozó áradat, eltipor titeket.”[36]

A vezetők terveinek ellenére Isten véghez viszi saját tervét, azért, hogy az igazságosság és jogosság érvényre jusson.[37] Az általa kínált menedék – sarokkő a Sionon – szilárd, megbízható; a vele összefüggésben említett igazság magában foglalhatja az Isten akarata szerinti vezetőket, akik ellentétei a próféta által ostorozott, csak pusztulást okozó vezetőknek; ezért a 28,14–18 üzenete a tágabb kontextusban az, hogy Isten népének választania kell a kritikus helyzetekben, el kell dönteniük, Istenben bíznak-e, vagy sem.[38] A sarokkő képe olyan védelmet, menedéket jelöl, amihez hasonlót a zsoltárok könyvében is találunk, például amikor a zsoltáros Istent kősziklának, erősségnek nevezi.[39] Brueggemann szerint a sarokkő leírásában szándékosan túlzó képek vannak („alap,” „szilárd,” „drága” és „sarokkő”),[40] amelyek azt érzékeltetik, hogy Isten a jelen helyzetben is menedéket ajánl fel az asszír ostrom elől, ugyanúgy, mint ahogyan tette azt Áház királynak a szír-efraimi háború idején (Ézs 7,10–17). Amikor azonban Izráel elutasítja azt, meg kell tanulniuk, hogy nincs más valódi menedék, oltalom. Ahogyan fentebb említettük, azt is megerősíti a vizsgált szakasz, hogy Isten irányítja a teremtett világot, azon belül a népek életét, és véghez viszi, amit a júdai vezetők az ő szövetségeikkel nem tudtak; Isten azt ígéri, hogy az ítéletet reménységre változtatja, ahogyan azt a fejezet első versein belül olvashatjuk:[41] „Azon a napon a Seregek Ura lesz népe maradékának díszes koszorúja, ékes koronája. Ő lesz az igazság lelke azokban, akik igazságot szolgáltatnak, és a hősi erő azokban, akik visszaverik a városkapu ellen támadókat.” (5–6. v.). A 28,16b szerzője a sarokkőhöz ígéretet kapcsol („Aki hisz, az nem menekül el”), az Ézs 7,9b-ben – az egyetlen olyan igehelyen Ézsaiás könyvében, ahol az אמן ige Hifíl igetörzsben ugyanebben a nyelvtani alakban szerepel – a megmaradás feltétele a hit („De ha nem hisztek, nem maradtok meg”).[42]

Az Ézs 28,17 az előző vers hangvételét folytatja, de bevonva már a sarokkő témájába az építkezés módjának képeit is. A két vers együttesen Isten hűségét, megbízhatóságát szemlélteti törvényén és igazságán keresztül: ezek jelentik majd a zsinórmértéket és a mércét a helyreállított korszakban, a maradék életében. Az igazság és jogosság majd vagy arra az életmódra, magatartásra vonatkozik, amit Isten vár el népétől, vagy magának Istennek népéhez való viszonyulására.[43] E két értelem egymást kiegészíti a jelen szakaszon kívül a prófétai irodalom más korpuszaiban is, mint például Ámósz könyvében. A 17. vers második felében szereplő jégeső és áradó víz a teofániát jelképező kozmikus természeti erők, és kapcsolódnak a fejezet 2. versének képeihez, megerősítve azt az üzenetet, hogy a jeruzsálemi vezetők sorsa az lesz, mint ami Efraim részegeinek.[44]

A 18. vers első szava (וְכֻפַּר) a כפר gyökből (szó szerint „befedni/betakarni”) nehezen értelmezhető a vers egészét tekintve. Míg a Pual igetörzsben egyesek szerint a „felemelt/eltávolított” szóval kell fordítani, más lehetőség is létezik.[45] Ha azt feltételezzük, hogy a szöveg romlott, és eredetileg a פָּרַר („törni,” „megsemmisíteni/lehetetlenné tenni,” Hofalban: „hatástalanná tett,” „törött,” תֻּפַר) Hofal formája állt itt, jobban illeszkedne a szövetség megszegésének, érvénytelenné tételének gondolatkörébe, különösen, mivel a פָּרַר nőnemű imperfectum alakja illik a nőnemű „szövetség” szóhoz; ezt az igét a „szövetség” szóval együtt találjuk az Ézs 24,5-ben és 33,8-ban, mindkét ige szövetség megszegésére utal (mindkét esetben Hifíl alakban), valamint a Jer 33,21-ben érvénytelenné vált szövetségről szólva (Hofal alakban). Az Ézs 28,18-ban a masszoréta szövegben a חָזוּת („látomás”) szót találjuk, amit a Septuaginta a „remény” szóval fordít. Ahogyan fentebb megjegyeztük, Burns „látomás”-t javasol.[46]

Bár a 14–18. versekben a remény üzenete is megszólal, fő témája a júdai vezetőknek szóló figyelmeztetés a politikai szövetségesek keresését illetően.[47] Az ítélet idejében az emberi tervek, szövetségek és egyezségek haszontalanok lesznek. Izráel az élő Isten népe, de a legnagyobb krízisek idején nem feltétlenül Istenbe veti bizalmát, hanem olyan egyezségbe, amit a halállal kötött szövetség-

ként lehet értelmezni. Ennek következménye maga a halál, a pusztulás, amit az asszír hódítás fog elhozni mindent elsöprő áradatként. Az áradás, a mindent elsöprő áradat, és általában véve a víz képe használatos Ézsaiás könyvében a tárgyalt fejezeten kívül is. A víz mindent eláraszt, és „nyakig ér" a 8,7–8 szerint. E képek jól érzékeltethették a hallgatóság számára az asszír pusztítás nagyságát, amely mind Samáriára, mind Júdára kiterjedt,[48] beleértve az „eltiprás" képét is.[49] A 19. vers az ismétlésekkel („Valahányszor megjön, elragad titeket. Mert megjön minden reggel, sőt nappal is, éjjel is…") nem hagy kétséget afelől, hogy a pusztítás teljes lesz és nem lehet megmenekülni előle, bemutatva az asszírok hadászati szokásait. A már leigázott területre való visszatérésnek nemcsak a pusztulás volt az eredménye és jelentősége, hanem a helyi lakosság megfélemlítése is, hiszen a mindig közel lévő ellenség gondolata miatt a leigázottak kevésbé mertek újabb felkelésbe kezdeni.[50] A 20. versben található bölcsességi mondás rávilágít a vezetők megoldásának elégtelen voltára, mivel képtelenek azt tenni, amit elterveztek.[51]

A 21. vers valószínűleg úgy értelmezhető, hogy míg Isten harcolt Izráelért a filiszteusok ellen (2Sám 5,17–25) és Gibeonnál is (Józs 10,8–11), ugyanazzal az erővel fog harcolni, de nem az ő oldalukon.[52] Oswalt szerint lehetséges, hogy a hamis próféták e régi hagyományokat azért idézték fel Izráel előtt, hogy meggyőzzék őket: Isten minden körülmények között népe oldalán áll, értük harcol; Ézsaiás próféciája azonban arra ébreszti rá kortársait, hogy Isten most ellenükben cselekszik, kárukra, és nem javukra (cf. Ám 9,4: „…Szemmel tartom őket, de vesztükre és nem javukra"). Talán erre utal az Ézs 28,21-ben lévő „szokatlan tett" kifejezés.[53]

A 28,14–22 költeményének záró verse – ahogyan fentebb említettük – a 14. verssel együtt keretet alkot a csúfolódás gondolata miatt; a csúfolódás itt jelentheti Izráel részéről Isten hatalmának konok elutasítását, megvetését.[54] Isten népe már így is bilincsekben van, elnyomatás alatt, de a próféta figyelmezteti őket, hogy ez az állapot még súlyosbodhat. A bilincs azokra a meggondolatlan, erősebb népekkel kötött szövetségekre is utal, amelyek kötelezik Izráel népét, átvitt értelemben pedig – Ézsaiás tanításával harmóniában, vakságuk és süketségük miatt – utalhat arra, hogy képtelenek megérteni Isten életadó, megtartó üzenetét (6,9–10). Carroll megjegyzi, hogy Ézsaiás könyvében fontos az emberi cselekedetek dinamikájának, az észlelésnek, figyelemnek, megértésnek, látásnak, hallásnak, beszédnek az ábrázolása. A látás, belátás, megértés életet, a vakság vagy a megértés, belátás hiánya pedig halált jelenthet Izráel számára, akiről Ézsaiás – és több esetben Hóseás – úgy ír, hogy nem ismeri és nem érti Istent.[55]

Összefoglalás

Ézsaiás próféta ismerte az ókori Közel-Kelet vallási koncepcióinak némelyikét – főként a kánaániakat –, többek között azokat, amelyek a halállal foglalkoztak. Az már más kérdés, hogyan és miért használta azokat. Bár nem zárhatjuk ki, mégis kevéssé valószínű, hogy Ézsaiás a kortársait azért kritizálta, mert részt vettek az ún. *marzeah* rítusban, amely a már meghalt ősökért vagy ősökkel megült lakoma volt, és amit részegség is kísérhetett.[56]

Ha a halál és a Seol az alvilág erőinek megszemélyesítései, akkor a jelenlegi kontextusban irodalmi eszközök annak szemléltetésére, milyen súlyosak a vezetők bűnei. A tárgyalt szakasz értelmezéséhez Ézsaiás tanításainak legalább két jellemzőjét figyelembe kell vennünk mind formai, mind tartalmi szempontból: az egyik a képes, szimbolikus, illetve átvitt értelmű beszéd, valamint kora bölcseinek éles kritikája. Az Ézsaiás könyvében található költői részek gyakran pragmatikusak, szerzőjük a hallgatókra kíván hatást gyakorolni, néha úgy, hogy vallási, társadalmi, politikai nézeteikkel szembehelyezkedik, és nem csupán tényeket közöl.[57] Ennek eléréséhez Ézsaiás beszédmodora sokszor szenvedélyes, bevonja a hallgatóságot az érvelésébe, amikor rámutat az ok-okozati viszonyra, például akkor, amikor mondandóját az „ezért" kifejezéssel vezeti be. Ez utóbbi jellemző más prófétákra is, többek között Jeremiásra és Ezékielre. A bűnök miatt várható büntetés ábrázolásánál a szerzők elérik azt, hogy a hallgató számára az érvelés érthető legyen, a büntetés bekövetkeztének szüksége pedig önmagától értetődő.[58] Ezt fokozza még az embert körülvevő világ, a természet, az emberi viselkedés megfigyelésén alapuló metaforák és egyéb irodalmi eszközök, képek alkalmazása.[59]

Ézsaiás legfontosabb tanításai közé tartozik, hogy Izráel és annak vezetői a történelmi krízisek közepette bizalmukat nem az élő Istenbe vetették, hanem katonai-politikai szövetségekbe, idegen népek haderejébe. A próféta ezért ellentétbe állítja a valódi bölcsességet – amivel Isten a világot irányítja – a hamis bölcsességgel vagy balgasággal. Saját magát úgy jellemzi – a prófétai irodalom legfőbb tanításaival összhangban –, mint akinek fontos szerepe, kiváltsága, hogy megkaphatja Isten üzenetét, betekinthet terveibe. A „látomás" szó jól összegzi a könyv tanításait, és ugyanakkor ez a könyv első szava is. A szerző szemében a balgák, vagy akiknek hiányzik az (Isten-)ismerete, többnyire a jeruzsálemi vezetők. Az ismeret/tudás, bölcsesség témája, vagy mindezeknek a hiánya gyakran előfordul Ézsaiásnak a vezetők ellen intézett kritikáiban. Balgaságuk leleplezésének az egyik formája, amikor rámutat arra, hogy mennyire hiábavaló abban reménykedni, tetteik rejtve vannak Isten előtt (29,15).

A kommentárírók a 28,23–29 példázatát gyakran tematikailag különálló, az előző szakasztól független résznek tartják, de – ahogyan fentebb megjegyeztük – a fejezet többi részéhez szorosan kapcsolódik, és jól tükrözi, hogy Ézsaiás Istennek a teremtés irányításában megmutatkozó bölcsességét hangsúlyozza. Ez a 28. fejezet záróverseinek az egyik legfontosabb üzenete egy olyan ügyes gazda példázatán keresztül, akinek tanítója maga Isten (26. v.), de a példázat tulajdonképpen a bölcsességirodalomból ismert tanítás Isten tökéletes, pontos munkáját illetően, három retorikai kérdés sorozatának segítségével kifejezve. Isten ismeri az alkalmas időket, az alkalmas eszközöket, ami a kontextusban azt jelentheti, hogy elérkezett a megfelelő idő Izráel megítélésére (vö. 5,17 és 27,26).[60] Talán a maradék számára a remény is megjelenik itt. Mindenesetre, ha Izráel nem hallgatja meg Ézsaiás tanítását, a leckét sokkal nagyobb áron fogják megtanulni. Mulasztásuk – főként

vezetőik bűne – az egész közösséget veszélybe sodorja, amelynek sorsa megbízható, Istenhez hű vallási és politikai vezetőktől is függ.[61] Ha nem figyelnek, lesz még más beszéd is, de már „érthetetlen nyelven" (11. v.).[62] Ha a fent említett 14) מִשְׁלִי. v.) fordítását nyitva hagyjuk, és elfogadjuk, hogy szándékos szójáték, ez Ézsaiásnak a hibás döntéseket hozó „bölcsek" ellen intézett kritikájának részét alkotja.

A fizikai pusztulás, pusztítás az ítélet részeként a szakasz fontos kérdése, de a halál témája ennél összetettebben, több szinten jelenik meg. Akár varázslásként, halottidézésként értelmezzük a szövetséget, akár egy ironikus hasonlat részeként, irodalmi eszközként, a halál és a holtak hazája megszemélyesítése jól szemlélteti a vezetők bűnének súlyos voltát. Ugyanakkor Ézsaiás halálról szóló tanításainak komplexitására is figyelmeztet. Ezek értelmezése az adott szakasz kontextusától, történelmi beágyazottságától is függ, de a 8. századi prófétának tulajdonított tanítások körén belül is lehetnek különbségek, eltérések. E tanításokat mindig úgy kell értelmeznünk és magyaráznunk, hogy azok formai szépségei és teológiai mélységei egyaránt láthatóvá váljanak.

Balla Ibolya

Bibliography

Beuken, Willem A. M. *Isaiah II/2: Chapters 28–39* (Leuven: Peeters, 2000).

Blenkinsopp, Joseph. „Judah's Covenant with Death: Isaiah XXVIII 14–22," *VT* 50 (2000): 472–483.

Brueggemann, Walter. *Isaiah 1–39* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998).

Burns, John Barclay. *The Mythology of Death in the Old Testament* (Ph.D. Dolgozat, University of St Andrews, 1970).

Carroll, Robert P. „Blindsight and the Vision Thing: Blindness and Insight in the Book of Isaiah," in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah, vol. 1: Studies in an Interpretive Tradition, 2 vols.* (szerk. Craig C. Broyles és Craig A. Evans; VTSup 70; Leiden: Brill, 1997), 79–93.

Clements, Ronald E. *Jerusalem and the Nations: Studies in the Book of Isaiah* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011).

Gese, Hartmut. „Die stromende Geissel des Hadad und Jesaja 28:15 and 18," in *Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Galling* (szerk. Arthur W. Kuschke és Ernst Kutsch; Tübingen: Mohr Siebeck, 1970), 127–134.

Gitay, Yehoshua. „Why Metaphors? A Study of the Texture of Isaiah," in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah, vol. 1: Studies of an Interpretive Tradition, 2 vols.* (szerk. Craig C. Broyles **és** Craig Evans; VTSup 70; Leiden: Brill, 1997), 57–58.

Hays, Christopher B. *Death in the Iron Age II and in First Isaiah* (FAT 79; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

Herbert, Arthur S. *The Book of the Prophet Isaiah* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

Holladay, Willam L. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans / Leiden: Brill, 1988).

Jong, Matthijs J. de. *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets: A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (VTSup 117; Leiden: Brill, 2007).

Koehler Ludwig és Baumgartner Walter (szerk.). *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: Brill, 1958).

Kutsch, Ernst. *Verheißung und Gesetz: Untersuchungen zum sogenannten „Bund" im Alten Testament* (BZAW 131; Berlin: Walter de Gruyter, 1973).

Mastnjak, Nathan. „Judah's Covenant with Assyria in Isaiah 28," *VT* 64 (2014): 465–483.

McIlroy, Keith. *A False Messiah? A Holistic Literary and Theological Reading of Isaiah's Use of the Hezekiah Narratives* (Ph.D. Dolgozat, Queen's University Belfast, 2019).

Medina, G. Vincent. *Theme and Structure in Isaiah 28–33: a Unified and Coherent Reading Centered on Chapter 30* (Ph.D. Dolgozat, Concordia Seminary, 2009).

Miscall, Peter D. *Isaiah* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006).

Motyer, J. Alec. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1993), 227.

Oswalt, John. N. *The Book of Isaiah. Chapters 1–39* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

Seow, Choon L. „Hosea 14:10 and the Foolish People Motif," *CBQ* 44 (1982): 212–224.

Silva, Moisés. „Isaiah: Introduction and Translation," in *A New English Translation of the Septuagint* (szerk. Albert Pietersma and Benjamin G. Wright; Oxford: University Press, 2007), 823–875.

Smith Mark S. – Pitard, Wayne T. *The Ugaritic Baal Cycle, Volume II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4* (VTSup 114; Leiden: Brill, 2009).

Stansell, Gary. „Isaiah 28–33: Blest Be the Tie that Binds (Isaiah Together)," in New Visions of Isaiah (szerk. Roy F. Melugin és Marvin A. Sweeney; JSOTSup 214; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

Stewart, Alistair C. „The Covenant with Death in Isaiah 28," *ExpTim* 100 (1989): 375–377.

Sweeney, Marvin A. *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL 16), Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Toorn, Karel Van der Toorn. „Echoes of Judaean Necromancy in Isaiah 28,7-22," *ZAW* 100 (1998): 199–217.

Troxel, Ronald L. *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah* (JSJSup 124; Leiden: Brill, 2008).

Watts, John D. W. *Isaiah 1–33* (WBC 24; Nashville: Thomas Nelson, 2005).

Jegyzetek

1 A bibliai igék a Magyar Bibliatársulat Revideált Új Fordítású Bibliájából (2014) vannak.

2 John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 307–308.

3 A felosztás kérdéséhez lásd többek között Walter Brueggemann, *Isaiah 1–39* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), 217; Marvin A. Sweeney, *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL 16; Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 353–355; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1–39* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 501–505; John D. W. Watts, *Isaiah 1–33* (WBC 24; Nashville: Thomas Nelson, 2005), 417–419; G. Vincent Medina, *Theme and Structure in Isaiah 28–33: a Unified and Coherent Reading Centered on Chapter 30* (Ph.D. Dolgozat, Concordia Seminary, 2009), 224–236; Gary Stansell, „Isaiah 28–33: Blest Be the Tie that Binds (Isaiah Together)," in New Visions of Isaiah (szerk. Roy F. Melugin és Marvin A. Sweeney; JSOTSup 214; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

4 J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1993), 227.

5 Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 227–228.

6 Willem A. M. Beuken, *Isaiah II/2: Chapters 28–39* (Leuven: Peeters, 2000), 3–4; Stansell, „Blest Be the Tie that Binds," 70–71; Watts, *Isaiah 1–33*, 417.

7 Vö. Beuken, *Isaiah II/2*, 5–6, 8.

8 Brueggemann, *Isaiah 1–39*, 217; lásd még Stansell, „Blest Be the Tie that Binds," 78–87.

9 Brueggemann, *Isaiah 1–39*, 217–219. A 28–31 alapján egyértelmű, hogy az északi országrész ítélet alatt áll és a pusztulás szélén van; Jeruzsálem vezetői veszélybe sodorják a várost; Egyiptom nem megbízható szövetséges, és végső soron még Asszíria sem fog megmaradni; vö. továbbá Stansell, „Blest Be the Tie that Binds," 75–77.

10 Oswalt, *The Book of Isaiah*, 515.

11 Sweeney, *Isaiah 1–39*, 361; Stansell, „Blest Be the Tie that Binds," 77.

12 28,14–22:
14 Ezért halljátok az Úr igéjét, ti, csúfolódók, akik uralkodtok ezen a népen Jeruzsálemben!
15 Ti ezt mondtátok: Szövetségre léptünk a halállal, szerződést kötöt-

tünk a holtak hazájával. Ha megjön az elsöprő áradat, nem ér el bennünket, mert a hazugság lesz az oltalmunk, a hamisság a rejtekhelyünk.

16 Ezért így szól az én Uram, az Úr: A Sionra egy követ teszek le alapul, szilárd követ, drága sarokkövet alapul. Aki hisz, az nem menekül el!

17 A törvényt teszem akkor zsinórmértékké, és az igazság lesz majd a mérce. Jégeső söpri el az oltalmazó hazugságot, és víz árasztja el a rejtekhelyet.

18 Felbomlik a halállal kötött szövetségetek, és szerződésetek érvényét veszíti a holtak hazájával. Ha megjön az elsöprő áradat, elborít benneteket!

19 Valahányszor megjön, elragad titeket. Mert megjön minden reggel, sőt nappal is, éjjel is. Akkor a folytonos rettegés majd megérteti veletek a kijelentést!

20 Mert rövid lesz az ágy, nem tudtok kinyújtózni, kicsi lesz a takaró, nem tudtok beburkolózni.

21 Mert fölindul majd az Úr, mint a Perácím-hegyen, haragra gerjed, mint a gibeóni völgyben. Véghezviszi tettét, szokatlan tettét, elvégzi munkáját, rendkívüli munkáját.

22 Most azért ne csúfolódjatok, mert még szorosabbak lesznek bilincseitek! Hallottam, hogy az Úr, a Seregek Ura elhatározta az egész ország pusztulását.

13 E kérdésben nincs egyetértés a kutatók között. Oswalt, *The Book of Isaiah*, 516 ismertet néhány nézetet, például Kaiserét, aki szerint a 16. és 17. vers egyes részei nem eredetiek, sem pedig a 19–22. v.; Wildberger szerint pedig a 19. vers betoldás, de a szakasz többi része eredeti.

14 Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 231–232.

15 Sweeney, *Isaiah 1–39*, 359–361.

16 Sweeney, *Isaiah 1–39*, 362–363; Oswalt, *The Book of Isaiah*, 509–510; Brueggemann, *Isaiah 1*–39, 222 szerint a címzettek a 7. verstől kezdve a júdai vezetők; Arthur S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 162 szintén úgy véli, hogy a korábbi jövendölés Júdára történő alkalmazása itt kezdődik. Watts, *Isaiah 1–33*, 418–423 azonban a teljes Ézsaiás 28–33 hátttereként nem a Szamária eleste előtti, vagy közvetlenül azt követő időszakot határozza meg, hanem a 640–605 közötti időt, amikor Szamária önálló államként már nem létezett.

17 Brueggemann, *Isaiah 1*–39, 222.

18 A magyar fordítás Moisés Silva, „Isaiah: Introduction and Translation," in *A New English Translation of the Septuagint* (szerk. Albert Pietersma és Benjamin G. Wright; Oxford: University Press, 2007), 823–875, 844–845 angol fordításának figyelembevételével készült.

19 Ronald L. Troxel, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah* (JSJSup 124; Leiden: Brill, 2008), 255.

20 Oswalt, *The Book of Isaiah*, 516.

21 Ézsaiás könyvének egyik visszatérő motívuma az igazi és hamis bölcsesség közötti ellentét; lásd többek között: 5,20–21: „Jaj azoknak, akik azt mondják a rosszra, hogy jó, és a jóra azt, hogy rossz, akik a sötétséget világossággnak, a világosságot pedig sötétségnek mondják, akik azt állítják a keserűről, hogy édes, az édesről pedig azt, hogy keserű! Jaj azoknak, akik bölcseknek képzelik magukat, és magukat tartják okosnak."

22 Lásd: Ernst Kutsch, *Verheißung und Gesetz: Untersuchungen zum sogenannten „Bund" im Alten Testament* (BZAW 131; Berlin: Walter de Gruyter, 1973), 35–39, aki szerint lehetséges a חזה gyököt így fordítani: „valamit valamilyennek tekinteni," „kiválasztani," „meghatározni" (mint pl. a 2Móz 18,21-ben), vagy mint „elkötelezettség," „kötelesség."

23 John Barclay Burns, *The Mythology of Death in the Old Testament* (Ph.D. Dolgozat, University of St Andrews, 1970), 313–315, különösen is 313. Herbert szójátékot, és ennek megfelelően a szöveg parafrázisát javasolja a 15. versben: „Szövetséget kötöttetek egy halott istennel az élő Isten helyett; bizonyosan a Seolba juttat majd titeket"; Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah*, 164.

24 Az idevonatkozó vélemények némelyikéhez vö. Joseph Blenkinsopp, „Judah's Covenant with Death: Isaiah XXVIII 14–22," *VT* 50 (2000): 472–483, 474, 8. lj. Nathan Mastnjak, „Judah's Covenant with Assyria in Isaiah 28," *VT* 64 (2014): 465–483, 467 szerint az általános védelmi intézkedés gondolata nem elég konkrét a szöveg alapján, aminek a keletkezését ő nem a 8. század végére teszi, amikor a júdaiak az egyiptomiaktól vártak segítséget az asszírok ellen, hanem ugyanennek a századnak arra a szakaszára, amikor Júda Asszíria hűséges vazallusa volt (471).

25 Burns, *The Mythology of Death*, 314–315; lásd továbbá Karel Van der Toorn, „Echoes of Judaean Necromancy in Isaiah 28,7–22," *ZAW* 100 (1998): 199–217; Alistair C. Stewart, „The Covenant with Death in Isaiah 28," *ExpTim* 100 (1989): 375–376. Az Ézs 5,14-ben a Seol, a Hab 2,5-ben a Seol és a halál megszemélyesítve áll előttünk: „Ezért megy fogságba népem, bár még nem tudja. Éhen halnak előkelői, a köznép pedig szomjan eleped. Ezért tátja ki torkát a sír, mérhetetlen nagyra fölnyitja a száját. Odakerül az előkelő és a köznép, a zajongók és a vigadozók." (Ézs 5,13–14) „Bizony, csalóka a bor! Nagyhangúvá lesz a férfi, nem nyughatik. Szélesre tátja torkát, mint a sír, telhetetlen, mint a halál, magához ragad minden nemzetet, magához gyűjt minden népet." (Hab 2,5) Lásd még a Jób 28,22; Zsolt 49,14; Jer 9,20; Hós 13,14 igehelyeit. Christopher B. Hays, *Death in the Iron Age II and in First Isaiah* (FAT 79; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 288–303 szerint az egyiptomi istennő, Mut áll a háttérben annak neve és a héber מות („halál") szón alapuló szójáték miatt, ami megmagyarázná, miért lehet az Egyiptommal kötött szövetség a halállal kötött szövetség.

26 Hartmut Gese, „Die stromende Geissel des Hadad und Jesaja 28,15 and 18," in *Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Galling* (szerk. Arthur W. Kuschke és Ernst Kutsch; Tübingen: Mohr Siebeck, 1970), 127–134, 132.

27 Sweeney, *Isaiah 1–39*, 363.

28 Mark S. Smith és Wayne T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle, Volume II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4* (VTSup 114; Leiden: Brill, 2009), 718–719.

29 Hays, *Death in the Iron Age*, 116–117; Sweeney, *Isaiah 1–39*, 367–370.

30 Oswalt, *The Book of Isaiah*, 516–517.

31 Kutsch, *Verheißung und Gesetz*, 35.

32 Brueggemann, *Isaiah 1–39*, 225–226.

33 Troxel, *LXX-Isaiah*, 252.

34 Ronald E. Clements, *Jerusalem and the Nations: Studies in the Book of Isaiah* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011), 86 szerint az Ézsaiás 28,1–31,9 öt jajmondásának keletkezési kora Ezékiás júdai király lázadása Szanhérib ellen, és a jajmondások e veszélyes kísérlet okán hangzanak el, kritizálva azt. Ezékiás ugyanazt a figyelmeztetést kapja Istentől, mint amire Szanhérib is felszólítja, hogy ne bízzon Egyiptom segítségében (vö. Ézs 36,6); lásd továbbá Keith McIlroy, *A False Messiah? A Holistic Literary and Theological Reading of Isaiah's Use of the Hezekiah Narratives* (Ph.D. Dolgozat, Queen's University Belfast, 2019), 158.

35 Matthijs J. de Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets: A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (VTSup 117; Leiden: Brill, 2007), 237–238.

36 Troxel, *LXX-Isaiah*, 256.

37 Watts, *Isaiah 1–33*, 436.

38 Brueggemann, *Isaiah 1–39*, 226–227; De Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets*, 110.

39 De Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets*, 108; lásd pl. Zsolt 46,2.8.12.

40 Brueggemann, *Isaiah 1–39*, 226–227.

41 McIlroy, *A False Messiah?* 158.

42 Troxel, *LXX-Isaiah*, 253.

43 Oswalt, *The Book of Isaiah*, 519; Watts, *Isaiah 1–33*, 438.

44 Beuken, *Isaiah II/2*., 53.

45 Lásd Willam L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans / Leiden: Brill, 1988), 163; Ludwig Koehler és Walter Baumgartner (szerk.), *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: Brill, 1958), 452 többek között a „befedett/befedve," illetve „megsemmisítve," jelentéseket javasolja; vö. még Oswalt, *The Book of Isaiah*, 515.

46 Burns, *The Mythology of Death*, 314.

47 A Hós 14,4–5 szintén utal rá, hogy hiábavaló Izráelnek abban reménykedni, hogy bajára gyógyulást az idegen „istenek" vagy bálványaik, illetve katonai és politikai erők nyújtanak. A Deut 28,27.35-ben lévő, szövetség megtartásával vagy megszegésével kapcsolatos átokszövegek szerint Isten Izráelt egyiptomi fekéllyel és keléssel veri meg,

amelyből nem tudnak meggyógyulni. A megtérő Izráel azonban nemcsak gyógyulást, hanem Isten meg nem érdemelt szeretetét is megtapasztalja. A Hós 12,2 pedig a Hóseás könyvében máshol is megtalálható témákat ismétli, melyek szerint az idegen hatalmakkal való szövetségek keresése olyan, mint amikor „Efraim szelet hajszol, a keleti szelet űzi egész nap, hazugságot és erőszakot szaporít." Vö. Choon L. Seow, „Hosea 14,10 and the Foolish People Motif," *CBQ* 44/2 (1982): 212–224, 221–222.

48 Peter D. Miscall, *Isaiah* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006), 47.

49 De Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets*, 132.

50 Oswalt, *The Book of Isaiah*, 519.

51 Oswalt, *The Book of Isaiah*, 520; Watts, *Isaiah 1–33*, 439.

52 Brueggemann, *Isaiah 1–39*, 227.

53 Oswalt, *The Book of Isaiah*, 520; Watts, *Isaiah 1–33*, 439.

54 Brueggemann, *Isaiah 1–39*, 228.

55 Robert P. Carroll, „Blindsight and the Vision Thing: Blindness and Insight in the Book of Isaiah," in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah, vol. 1: Studies in an Interpretive Tradition, 2 vols.* (szerk. Craig C. Broyles és Craig A. Evans; VTSup 70; Leiden: Brill, 1997), 79–93, 80.

56 Hays, *Death in the Iron Age*, 116–117.

57 Yehoshua Gitay, „Why Metaphors? A Study of the Texture of Isaiah," in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah, vol. 1: Studies of an Interpretive Tradition, 2 vols.* (szerk. Craig C. Broyles és Craig Evans; VTSup 70; Leiden: Brill, 1997), 57–58.

58 Gitay, „Why Metaphors," 58–59.

59 Gitay, „Why Metaphors," 60.

60 Brueggemann, *Isaiah 1–39*, 228–230.

61 Brueggemann, *Isaiah 1–39*, 222.

62 Brueggemann, *Isaiah 1–39*, 224.

Egy botrányos apa – A tékozló fiú története

A Tékozló fiú története Isten végtelen szeretetét ünnepli.* Olvasóként és hallgatóként hajlamosak vagyunk a kisebb fiúval azonosulni, és a nagyobbat rossz szemmel nézni és elítélni, mint aki vak Isten kegyelmére. De értjük-e valójában, amit üzenni akar? Kozma Zsolt szerint ez a történet "természetes példázat", azaz a szereplők viselkedése az elvárásoknak megfelelő. Úgy látom, épp ellenkezőleg, a korabeli olvasó megbotránkoztatónak tartotta a történetet. A fiatalabb testvér döntései, az, hogy kikéri az örökséget, pénzzé teszi, pogány földre költözik, bérmunkásnak szegődik, ráadásul disznópásztornak, jól ismert, az első hallgatóságban felháborodást keltő mozzanatok. Ami kevésbé feltűnő, hogy a történet alapján az apa is hasonló megítélés alá esik. Az, hogy szó nélkül elengedi a fiát, hogy várja vissza, elé fut és megcsókolja, nem szab feltételeket a visszafogadáshoz, sőt, indokolatlanul pazarló lakomát rendez, egy gyenge, felelőtlen, családja érdekeit semmibe vevő, szentimentális ember képét nyújtja, aki igazságtalanul bocsát meg, feladja becsületét, kockára teszi a család vagyonát, aki nem figyel a rokonság és a faluközösség véleményére. Ez az apa is tékozló – tettei csorbát ejtenek tekintélyén, reakciói a bölcsesség hiányáról tanúskodnak. Egy ilyen szülő megvetendő. A történet sodrása így önkéntelenül az idősebb fiú szerepébe taszít bele, aki jogosan tiltakozik az apa és a kisebbik testvér esztelen és méltánytalan viselkedésével szemben. A nyitott példázat befejezése ránk vár: nagyobbik testvérként nekünk kell valahogy reagálni az apa megbotránkoztató figyelmeztetésére: "Vigadnod és örülnöd kellene, hogy ez a te testvéred meghalt és feltámadott, elveszett és megtaláltatott"! (Lk 15,32)

This story of the irresistible and infinite love of God is well known. But do we really understand it? The Prodigal son is perceived by us, modern readers, as a hymn of God's mercy. We tend to celebrate ourselves as the younger son and feel sorry or anger for the elder brother who is blind to the great love of the Lord. However, reading the parable more carefully might be shocking: one finds that this story presumably generated disgust and resistance among the first listeners. The younger son's decisions, asking for the inheritance, turning it into money, settling in a foreign land, applying for indentured labor at a pagan's field as a shepherd of swines are well known stumbling stones. Interestingly, the father seems to fall under similar judgement. His decision of letting the son go, sharing silently the inheritance, waiting for the prodigal, running and kissing him and the feasting at the end picture an irresponsible, weak, sentimental men, who as a foolish disrespect the honor of his family, who unjustly forgives sins, who does not lament on the expectations of the village and kins. This father is a prodigal – his deeds are degrading; his reactions are unwise. The story slowly and unconsciously pushes us into the role of the elder son, who reasonably and justly protests. As elder sons we are positioned to react to the scandalous statement of the father: "But we had to celebrate and be glad, because this brother of yours was dead and is alive again; he was lost and is found." (RSV)

1. Mitől él az Ige?

Mitől kezd el élni egy szöveg? Mitől kezd el élni az Isten igéje? A szerzője miatt? Igen, valóban, de aki számára ez a szerző nem létezik, a Szentírás csak egy kulturális és történeti relikvia marad, amiből esetleg néhány használható információt lehet kifacsarni a kultúr- és tör-

* Jelen írás a Magyar Református Lelkészegyesület éves konferenciáján 2024. augusztus 7-én elhangzott előadás kibővített anyaga.

ténettudomány számára. Talán attól, amit tartalmaz? Azt is tudjuk, hiába szerepel Isten neve egy irományban, attól az még nem biztos, hogy mindenki számára hozzáférhető lesz a keresztyén tartalom. Talán attól, hogy milyen szemmel olvassuk? Nyilván igen, de hiába olvas valaki hívő szemmel, lehet, csak a saját gondolatait látja bele abba, ami előtte van, anélkül, hogy meghallaná, amit az Ige üzenni akar.

Van azonban valami – és ez önmagában nem sajátosan bibliai jellegzetesség –, ami megakasztja a megértést. Valami, ami megdöbbent, mert szembe megy az elvárásainkkal. Amin talán fel is háborodunk. Ez a megütközésteli pillanat az új megértésének előszobája, ahol vagy visszafordulunk, vagy tovább megyünk. Ez megvan egy jó regényben, filmben, képzőművészeti alkotásban. És megvan a Szentírásban.[1]

Márk mondja azt a megdöbbentő mondatot, Jézus példázataival kapcsolatban, ami így szól:

> „Amikor egyedül maradt, a körülötte lévők a tizenkettővel együtt megkérdezték őt a példázatokról. Jézus így szólt hozzájuk: Nektek megadatott az Isten országának titka, de a kívül valóknak minden példázatokban adatik, hogy látván lássanak, de ne ismerjenek, és hallván halljanak, de ne értsenek, hogy meg ne térjenek, és bűneik meg ne bocsáttassanak.” (Mk 6,10–12)

Nagyon félreértenénk a szakaszt, ha arra gondolnánk, hogy a példázat valójában egy ezoterikus műfaj, mely el van zárva az ostobák, képzetlenek és hitre képtelenek előtt. Nem kódot kell fejteni, melyet csak különös kijelentés útján kaphat meg valaki, miután Jézus szavait hallja. Mi nehéz a magvető példázatában? Az elveszett bárányában? Nem a kép maga okoz fejtörést, bár van, hogy jelentőségteljes, amiben Palesztinában a mezőgazdasági vagy állattartási szokások különböznek a mi kulturális beidegződéseinktől.[2] Ugyanakkor mindenki tudja, aki látott már mezőgazdasági munkát, vagy pásztort, mit akar a kép kifejezni. A hallgatóság nagyon is érti, amit hall.

A nehézség és a botrány abban van, *amit* a példázatok a használt képekről, emberekről, tevékenységekről mondanak. És ami egy bibliai szöveget különlegessé tesz – hogy ezek a példázatok Isten működéséről mesélnek, sokszor megdöbbentő módon.

Sajnos és hála Istennek egy hosszú hagyomány örökösei vagyunk. Ez a hagyomány azonban sokszor ugyan segít jobban megérteni az üzenetet, sokszor azonban elhomályosít fontos tartalmi elemeket. És mivel hajlamosak vagyunk arra, hogy ne tegyük ki magunkat a komfortzónánkon kívül eső dolgoknak, az értelmezések legtöbbször a megdöbbentővel szemben dolgoznak. Igyekeznek mindent besimítani a kegyes jóérzésünkbe – a már komfortos istenképünkbe.

Csak egy példa. Az elveszett juh szívmelengető példázat, Isten hatalmas szeretetéről. Hová helyettesítjük be magunkat? Az óegyházi értelmezéstől kezdve az elveszett bárány helyébe, akiért a pásztor elmegy. Megtelik a szívünk hálával, örülünk, hogy elveszettként fontosak vagyunk, és önző módon megfeledkezünk a 99-ről. Pedig a példázat első hallgatói valószínűleg a fejüket fogták. Van ugyanis két szó, amire általában nem figyelünk oda. Lukács szerint a pásztor a *pusztában* (ἐν τῇ ἐρήμῳ = elhagyatott hely, pusztaság) hagyja a nyájat (Lk 15,4), Máté szerint pedig a *hegyekben* (ἐπὶ τὰ ὄρη = hegységben Mt 18,12). Mekkora felelőtlenség ez? Melyik pásztor tenne ilyet? Egyetlen egy sem! A pusztában őrizet nélkül szétszórhatja és megdézsmálhatja őket a vad. A hegyekben pedig a juhok egy része összezúzhatja magát sziklás ormokról lezuhanva. A kérdésre, hogy „ki az közületek, aki…”, az a helyes válasz, hogy „Senki!” Senki nem áldoz fel 99-et egyetlen juhért – hanem vállalja a veszteséget, azért, hogy a többi biztonságban maradhasson.[3] És Jézus pontosan ezt a megbotránkozást akarja kikényszeríteni. A hallgató ugyanis felteszi azt a kérdést: „Isten ezek szerint egyáltalán nem úgy működik, mint egy pásztor. De akkor hogyan?!”

Amikor tehát Jézus azt mondja, hogy „…látván lássanak, de ne értsenek”, akkor ugyan külsősökről beszél, de ők nem a „nem elég képzett” hallgatók – szemben a beavatott tanítványokkal –, hanem ezek a külsősök azok, akik megmaradnak a botránkozásnál, és nem lépnek tovább. Az elveszett juh példánál maradva, fejüket csóválva mennek el, azt gondolva, hogy Jézus „magán kívül van”, mert egy felelőtlen Istenről prédikál.[4] Akiknek megadatik az Isten Országa titka, olyan tanítványok, akik szembesülnek, komolyan veszik Jézus kihívását, és el akarnak jutni a felismerésre, mert érdekli őket a titok, és nem rettennek meg a botránytól.

2. A botrányos apa – Tékozló fiú története (Lk 15,1132)

A tékozló fiú története kimeríthetetlen szépségű, mély érzéseket keltő történet. Megközelítése már-már túlságosan is evidens. Mi vagyunk a kicsik, akik útra keltünk – az Istenhez végül hazatérők, a kegyelmes atya karjában megnyugvó hűtlenek. A történet szerepbe rak bennünket: hálát vált ki az apával szemben, aki minden ellenére visszafogad minket. Így lesz a történet Isten végtelen és megállíthatatlan szeretetének ünneplése.

Csakhogy ezt az értelmezést megakasztja valami. Az atya utolsó kérlelő szavaira nem érkezik válasz. A befejezés a levegőben lóg. De mit is kezdünk a hallgatóság felé irányuló mondattal, ha a tékozló fiúval azonosulunk? A befejezés öntudatlanul függelékké válik, ítéletté azok felett, akik az isteni kegyelmet nem értékelik, mert nincsenek is abban a helyzetben, hogy lássanak – hiszen ők nem élték meg az önelvesztésnek azokat a mélységeit, amelyeket a mindent elpazarló fiatalabb gyermek átélt. Agressziónk ellene fordul, a történet végétől pedig azzal az indokkal zárkózunk el, hogy azokat hívja, akik

bennünket, kegyelembe fogadott bűnösöket is bántanak. Az idősebb fiú lesz a bűnbak, a megmentett kicsi pedig a kegyeinket élvező szereplő, akivel együtt ünnepeljük az atyát. Sok kommentátíró egyenesen függeléknek, utólagos kiegészítésnek tartja a nagyobbik fiúról szóló részt. Mintha megzavarná a tékozlót befogadó atya gyönyörűen kerek történetét.

De vajon igazunk van-e, amikor így olvassuk a történetet? Jézus a példázatot zsidóknak, első századi mediterrán értékekben felnövekedett hallgatóságnak meséli el. Biztos, hogy jó füllel hallgatjuk, és helyes szemüvegen keresztül nézzük a megbocsátás történetét? Vajon másként hallotta a Jézust szomjasan körülálló tömeg az elkóborolt, önmagát kisemmiző fiú történetét? Egyáltalán, kinek a szemén át lássuk a történetet – kinek szánta Jézus? Ezt térképezem fel a tanulmányban, hogy eljussak odáig: valójában egy sokkoló példázatról van szó, mely nagyon is kellemetlen lehetett az akkori befogadó számára – ha úgy tetszik, botrány, melyen felül kellett emelkedni a megértés érdekében.

2. a) Hallván halljanak…

Bernard Brandon Scott azt állítja, a hallgatóság igenis a kisebbik fiúval azonosul.[5] A kommentárírók nagy része ugyanis amellett van, hogy az eredeti címzettek a farizeusok és írástudók. Őket Lukács meg is nevezi a 15. fejezetben – az ő zúgolódásuk miatt hangzik el az „elveszett-megtaláltatott" témára épülő elveszett juhról, 10 drahmáról és a tékozló fiúról szóló példabeszéd. Ebben az esetben a farizeusok az idősebbik fiú szerepébe kerülnek bele, és a példázat nekik szegezi a kérdést: vajon el tudjátok-e fogadni, hogy Isten a gyalázatost is visszafogadja?[6] Ezzel Joachim Jeremias logikáját követve a történeti Jézus életszituációjára találtunk rá: ő az, aki Isten nevében a társadalom peremére szorultakat hívja és várja. Ha nem is ő az atya, de az Atya nevében úgy cselekszik, ahogyan a kisebbik fiút útjára engedő és visszafogadó szülő. Scott ugyan amellett érvel, hogy a történetet hallgatók nem foglalnak állást az idősebb fiúval szemben. Ő ugyanis az örökös, „minden az övé", ahogy az apa mondja. Mégis a fiatalabb fiú lesz a szimpatikus – a kicsi, aki Izrael kiválasztástörténetének sémáját ismétli, és azt írja felül. A történet alaposabb elemzése alapján nekem is meggyőződésem, hogy az eredeti közönség a teljes hallgatóság lehetett. Scott azonban meglátásom szerint téved abban, hogy a közönség a kisebbik fiúval azonosulna.

2. b) A zavaró nagyobbik

Valóban, ha a nagyobb fiú története nem szerepelne, nem keletkezne zavar. És ezt a legtöbb kommentár érzékeli is. Jack T. Sanders azt állítja, a 15. fejezet 25–34. verse nem az eredeti példázat része. Ezt Lukács alkotta meg, hogy direkt módon polemizáljon a farizeusokkal, és hogy a következő fejezethez gördülékeny átvezetőként szolgáljon. Craig Evans ezzel szemben azt állítja, a 15,31 illik a farizeusokra, a feltételezett célközönségre: hogyan mondathatná Jézus az atyával az idősebb fiúnak, hogy „mindenem a tiéd", ha alapvetően kritikus az írástudó elittel szemben? Így a példázat tényleg a történeti Jézus célközönségének szól, a 15. fejezet bevezetőjében leírt szituációba illeszkedve. Louis Schotroff viszont amellett kardoskodik, hogy az egész példázat Lukács műve, melyben éles anti-farizeusi polémia található.[7] Azonban megint hangsúlyoznunk kell, ehhez az idősebb fiúról alkotott kép túlságosan is pozitív. Craig A. Evans kiemeli azt a nehezen védhető beállítottságot, mellyel – és ez nem csupán Sanders, hanem az összes radikális farizeusellenes interpretációra igaz – az értelmezők alapvetően antiszemita hozzáállást tulajdonítanak Jézusnak. Az „elutasítás" miatti „büntetés" (Jézus részéről érkező viszont-elutasítás) narratívája azonban nem olvasható a példázatba. Arland J. Hudgren többek között pontosan ezt emeli ki, amikor a szakasz autentikussága mellett érvel, vagy legalábbis amellett, hogy a történet alapja mindenképpen Lukács előtti.[8] Szerinte a szakasz eredetiségét bizonyítja, hogy 1) A példázat teológiája és felépítése nagyban hasonlít a szőlőmunkások példázatára (Mt 20,1–16), mely nem lehet lukácsi 2) a pogánymisszióra vonatkozó értelmezés nem állja meg a helyét (ld. alább), vagyis nem lehet lukácsi szerzemény, mely az ősegyház zsidó-pogány együttélését szabályozná. 3) A dilemma nem a nagyobbik fiú „hűsége", hanem elutasító magatartása. Emiatt a történet *Sitz im Leben*je a jézusi szituáció, a farizeusok és írástudók elégedetlen morgása Jézus megbotránkoztató elfogadásával szemben. Fitzmyer is kiemeli, amit sok kommentárszerző megjegyez, hogy a 15. fejezet három példázata sajátos jegyeket hordoz, melyek elütnek a lukácsi alapkoncepciótól.[9] Schotroff jól látja, hogy míg Lukács számára a megtérés előfeltétele a bűnbánat, addig ezek a példázatok nem a megtérésre, hanem a keresésre és a megtalálás motívumára épülnek.[10] Így például Lukács zárlata a 15,7-ben: „Mondom nektek: éppen így nagyobb öröm lesz a mennyben is egy megtérő bűnös miatt, mint kilencvenkilenc igaz miatt, akinek nincs szüksége megtérésre" elüt az elveszett juh példázatának hangsúlyától. Ezen felül, ahogy többen felhívják rá a figyelmet, a tékozló fiút sem a bűnbánat hajtja haza, hanem az éhség.[11] Ezek a jelek arra utalnak, hogy a történetnek korábbinak kell lennie, mint az evangélium keletkezése – Lukács a történetet tiszteletben tartva mégis kicsit átírja, de úgy, hogy egy más, korábbi hangsúly nyomai benne maradnak a szövegben.

2. c) „Hogy ne értsenek…"

Van azonban néhány probléma azzal az értelmezéssel, mely az óegyháztól bevett, és rendszeresen visszatér, és amelyért részben Lukács is felelős. Népszerűsége miatt is káros: sajnos eltakar több fontos dolgot is.

1. A történet nem vonatkoztatható a pogánymisszióra. A kisebbik fiú az Atyától megy el – és nem egy idegen helyről kerül be a családba. A történet eredeti összefüggése a palesztinai közeg, a zsidóság. Ők

vannak ott az Atyával, és ők tudnak tékozlóvá válni: ahhoz, hogy valamit el lehessen herdálni, örökösnek kell lenni.[12]

2. A pogánymisszióra kihegyezett üdvtörténeti értelmezés nagyon korán antiszemita felhangot kap.[13] Az idősebbik fiú a zsidóság reprezentánsa lesz, a morgolódó és elégedetlen választottaké. Ráadásul olyan értelmezés is születik, mely szerint az idősebb fiú nem megy be – büntetésül szeretetlenségéért.[14] Csakhogy az atya azt mondja az idősebbik fiúnak, hogy „mindenem a tiéd" (Lk 15,31). Ezt nehéz úgy értelmezni, mintha az atya megfosztaná az időset az előjogaitól, és a fiatal fiút választaná helyette – a pogányságot a zsidósággal szemben.
3. Sokan értelmezik a történetet az ószövetségi „testvér-történetek" mintájára.[15] Káin és Ábel, Ézsau és Jákób, József és testvérei is szóba kerülnek. Sajnos ez a párhuzam sem állja meg a helyét, bár valószínűleg a hallgatóság fejében felvillannak ezek a történetek – de legfeljebb viszonyítási pontként, mert ezeket az elbeszéléseket is átírja Jézus példázata. Annyiban mégis hasonlít rájuk, ahogy azt Bernard Brandon Scott megjegyzi, hogy a fiatal „semmirekellő", „kicsi" fiú végül is az idősebb fölé kerekedik, és ebben az isteni kiválasztás fontos szerepet játszik.[16] Ha a párhuzam megállja a helyét, a példázat meglepő fordulata, hogy a fiatal fiú nem „ártatlan", „védtelen", vagy „igaz", hanem negatív szereplő, aki a legrosszabb döntést hozza meg.

3. A tékozlás művészete

A tékozló fiú története meglepetéseket tartogat. Ha a szociológiai-antropológiai felismeréseket a példázathoz illesztjük, új életre kel a szöveg.

A fiú kikéri a vagyonát. Ez a kérése hatalmas arcátlanság és sértés. A Baba Bathra dokumentumok, melyek elszámolásokat, leveleket tartalmaznak, és a Jézus-korabeli társadalom működésére vet fényt, tartalmaznak egy érdekes rendelkezést:

> Ha egy férfi a vagyonát a fiára írja, azt kell írnia: „Ettől és ettől a naptól, a halálom után"… Ha egy ember a vagyonát a fiára hagyja, hogy az övé legyen a halála után, az apa nem adhatja el, mivel a fiaié, és a fiúk sem adhatják el, mivel még az apa tulajdonában vannak; …Ha a fiú eladja, akkor a vásárlónak nincs haszonélvezeti joga az apa haláláig. Az apa feláshatja [a terményt abból a földből, amiről rendelkezett] és annak adhat enni belőle, akinek akar… ha idősebb és fiatalabb fiakat is hagy maga után, az idősebb nem gondoskodhat magáról [a közös örökségből] a fiatalabb fiú kárára, sem a fiatalabb nem igényelhet eltartást az idősebb fiú kárárra, hanem egyenlőképpen osztoznak."[17]

Sokatmondó a szabályozás – nyilván az olyan esetek tanulságai szolgálnak alapul, mint ami itt is történik. A törvény az apát védi. A kisebbik fiú pedig leszámol a törvénnyel, és ezzel együtt az apjával is. Ugyanis összeszed mindent, és távoli vidékre költözik. Mit jelent az, hogy összeszedi (συνάγω – 15,13)? A vagyon ebben az időben föld, jószág, termény. Ezt csak úgy tudja összegyűjteni, ha a rá eső részt kiszakítja a családi vagyonból. A fiú tehát eladja az örökséget, pénzzé tesz mindent, és elköltözik.[18]

Ez a tette felháborodást vált ki a hallgatóságból. Az apa haláláig az apa a családi vagyon haszonélvezője, nem a fiú. Nem adhatná el, mégis megteszi – nem gondolva a következményekre.[19] Emellett Bailey szerint a „valódi örökségét" is eljátssza. Vidéki közegben a család, a klán jelenti a biztonságot. Ha valakitől megkérdezik, honnan jött, származási települését mondja – oda tartozik, oda várják vissza, ott védik meg. A kisebbik fiú felháborító tettével kiírja magát a famíliából.[20] Ráadásul az is jelentős, hogy a fiú καὶ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας távozik. Az eladási ügyletek gyakran hónapokat vettek igénybe, a fiú néhány nap alatt intézkedik. Ennek oka Bailey szerint a fiú körül kialakuló gyűlölet és fokozódó megvetés. Emiatt érdemes gyorsan távoznia.[21]

A példázat viszont tovább fokoz: a fiú „távoli vidékre" költözik: szinte minden kommentáríró szerint ez Izrael területén kívüli hely. A harmadik botrány, az örökség kikérése és a vagyon pénzzé tétele után az, hogy a fiú *pogány* földre utazik. Ez tudjuk, mit jelent: amikor az ősatyák is rendelkeznek arról, hogy haláluk esetén Izrael területén lévő sírboltokba vigyék haza a holttesteiket, akkor éppen annak a meggyőződésnek adnak hangot, hogy idegenben már nem lehetnek részei Izrael közösségének. A hely, ahová valójában tartoznak, a megígért föld. Ezen kívül elveszettek, tisztátalanok, számkivetettek. Sőt, az az elképzelés is mélyen gyökerezik, hogy a Seol valójában Izrael közös nyughelye – aki nem az anyaföldön nyugszik, kizárja magát ebből a közösségből.[22] A „szent föld" iránti vonzalom mélyen teológiai alapokon nyugszik – aki pogány földre költözik – önszántából – az megtagadja a népével való összetartozást.[23] Kozma élesen fogalmaz: „A farizeusi szemlélet szerint a kisebbik fiú már akkor meghalt (24=32.v.), amikor elhagyta hazáját, tehát nem csak az apa számára halt meg, hanem a zsidóság számára is."[24]

De itt nincs vége: a fiú „vad életet él". A kifejezés az ἀσώτως, melynek jelentése: „menthetetlen" – azaz visszafordíthatatlanul hiábavaló, romlott. Ezen felül, miután eltékozol mindent, kettős bűnt követ el: pogányhoz szegődik béresnek, ráadásul disznópásztornak.[25] Egy rabbinikus mondás szerint „Átkozott, aki disznókat nevel, és pogány filozófiára oktatja a fiát".[26] A botrány csúcsa azonban nem ez, hanem az, hogy az éhezés során a fiú Joachim Jeremias szerint „szentjánoskenyeret" akar enni, klasszikus fordításban „moslékot", de még az sincs. A megalázottság – az önmegalázás csúcsa ez: nemcsak disznókat etet, hanem irigyli a sorsukat. A fiú

bűneinek következményei beérnek. Nem sajnálható – saját magának köszönheti, amit tett. Állapotának súlyosságát mutatja, hogy az otthoni μιστιοι-t irigyli, azaz a bérmunkásokat, akiknek nincs tartós jövedelme, hanem mindig csak egy napra kapnak munkát, így napról-napra tengődnek.[27] A hallgatóság valószínűleg nem érez szimpátiát, a mélypontra jutott fiún megbotránkozik.[28] Ugyanakkor a példázat első fele kíváncsivá is teszi arra, vajon mi lesz a további sorsa.

A történet feszültsége a „magába szállásban" közeledik a tetőponthoz. A fiú bűnbánata előkészített, erre van példa. Danker idéz egy hellén levelet, melyben a fiú megbocsátásért esedezik:

> Üdvözlet…
> Szégyelltem Kanariszba menni, mert annyira nyomorult vagyok. Azért írok, hogy tudassam: mezítelen vagyok. Könyörgök neked, bocsáss meg! Nagyon jól tudom, hogy vétettem. Hallottam Posumusról, aki Arszinoé környékén találkozott veled. Sajnos mindent elmondott neked. Nem tudod, hogy inkább lennék nyomorék, minthogy bárkinek egyetlen centtel is tartozzam? Könyörgök, könyörgök neked… Antonius Longus, a fiad.[29]

A kisebbik testvér hasonlóan átgondolja és megfogalmazza a bocsánatkérését, csak míg a levélben a fiú nyomorúságos állapota szolgál az érzelmi hatás és a meggyőzés alapjául, addig a tékozló fiúnál a méltatlanság hangsúlyozása. Jól tudja, hogy az apja gyermekeként nincs esélye hazatérni. És azt is, hogy munkásként ledolgozhat a tartozásából – mely valószínűleg élete végéig ebben a megtűrt szerepben tartja majd benne. Sok elemzőt foglalkoztat, vajon bűnbánata mennyire őszinte.[30] Fontos tisztázni, mielőtt pszichologizálni kezdenénk, hogy a példázatnak nem ez a központi gondolata – sokkal inkább az, ami az előző kettőé: az „elveszett-megtaláltatott" tematika.

4. A csalódást keltő apa

A történet sodrásában azonban az apa szerepe is megváltozik. Valójában, ha alaposan olvassuk a történetet, akkor párhuzamosan a fiú unszimpatikussá válásával az apa is egyre unszimpatikusabbá válik.

Jelentőségteljes például a csend. Amikor a fiú kikéri a vagyon rá eső részét, az apa nem szól semmit. Az apa még életében nem oszthatja meg a vagyont, csak a halála előtt.[31] De ha meg is teszi, a kontrollt nem engedheti át. Jézus Sírák könyve egyértelműen fogalmaz:

> „Fiúnak, asszonynak, testvérnek, barátnak magad felett ne adj hatalmat, míg csak élsz; vagyonodat ne add oda egyiknek se, nehogy majd neked kelljen tőlük kérned. Ameddig csak élsz és lehelet van benned, ne engedd át helyed senki másnak. Mert jobb, ha fiaid jönnek hozzád kérni, mint hogy neked kelljen lesned a fiaid kezét. Bármit teszel is, mindig te légy az úr, és tekintélyeden folt sose essék. Amikor betelik napjaidnak száma, halálod óráján oszd szét örökséged." (Sir 33,20–24)

Ennek a rendelkezésnek komoly tanulságai vannak a történetünkre nézve. 1) Az apa kiszolgáltatja magát a fiúnak, ami nem bölcs a részéről. Elsősorban anyagilag – vállalja a kockázatot, hogy a gyerek nem felelős módon gazdálkodik. Tudjuk a Deut 21,15–17-ből, hogy az idősebb fiú kettős részt kap, a fiatalabb a harmadot. Ez, ha a fiú pénzzé teszi, és elveri, komoly anyagi kiesést jelent a családnak. 2) erkölcsileg: ezzel komoly csorba esik a tekintélyén. Egyfelől éppen kiszolgáltatottsága miatt: eltartóból eltartott lesz. Az apa, akiről gondoskodni kell, mivel átadta a vagyonát, kegyelemkenyéren kezd el élni – pedig ő a családfő! Ezzel elveszti tekintélyét és hatalmát. A Sírák könyvének figyelmeztetése éppen ettől akarja megóvni a szülőt: ha jót akar magának, ne engedje át a vagyon kezelését a fiainak még életében! Az apa tékozló viselkedése tehát megengedhetetlen Jézus korában. 3) A családfő nem határozott – az ő dolga az lenne, hogy megakadályozza a gyereket az esztelenségben. Sőt, Kenneth A. Bailey szerint az idősebb fiúnak is ott kellene lennie az elosztásnál, és képviselni az apa érdekeit – sokatmondó, hogy a nagyfiú nem tiltakozik, csak csendben elfogadja a rá eső részt.[32] Pedig, ha felelősen gondolkodik, akkor neki kellett volna rendreutasítania a kicsit, az apja pártját fogva. Mindenesetre az apa szó nélkül cselekszik – ez az első döbbenet. Azzal, hogy nem akadályozza meg a gyerek tiszteletlen és sértő kérését, megütközést kelt.

További tettei még rosszabb fényben állítják be. 1) Meglátja… Ez azt jelenti, hogy várja a fiát. Az apa szerepe a rend fenntartása, a családi gazdaság irányítása, a megsérült becsület helyreállítása. Neki azon kellene dolgoznia, hogy a családra hulló szégyent kiküszöbölje. Ezt egyfelől azzal tudja megtenni, hogy elhatárolódik a fiától – azaz kitagadja.[33] Ahogyan a fia számára ő halott volt, úgy kellene eltemetnie a fiút magában. 2) De mindez nem elég: *fut* a fiú elé. Kenneth Bailey szerint ez az egyik kulcsmozzanat a történetben. Megint a Sírák könyvében azt olvassuk: „Hogy ki az ember, megmutatja az öltözete, a nevetése és a járása." (19,30) Ismerve a Közel-keleti szokásokat, a mondás valószínűleg a nemes, idős vagy tekintélyes ember viselkedésére és lassú, egyenes tartású sétájára gondol. Egy tekintéllyel rendelkező férfi – márpedig az apa valószínűleg vagyonos volt, hiszen béresei vannak, állatai és „mezője", azaz nagy földterülete – nem szalad, csak siet.[34] Itt az apa méltóságáról megfeledkezne rohan a rongyos fia elé, akire a szolgáit kellene bottal küldenie, vagy a kutyákat ráereszteni, amikor megjelenik.

Az apa futása már csak azért is jelentős, mivel az ókori faluközösségben minden nyilvános. A hazaérkezés valószínűleg nagy érdeklődést vált ki – és a falu kinn van

a kapukban. Mindent látnak. 3) Az apa reakciójára azonban megbotránkoznak. Láthatóan nem a családot védi, hanem a fiút. Ezzel a gesztusával persze az apa azt juttatja kifejezésre, hogy megbocsátott. Nyilvános tettei kiszámítottak, és minden gesztusa tudatos. Azon dolgozik, hogy fiát a faluközösséggel megbékéltesse.[35] A *mód és a mérték* azonban szintén elfogadhatatlan – a szégyen eltávolításának ugyanis megvannak az íratlan szabályai.

> Az apa együttérzése ellenére az lenne a megfelelő válasz a részéről, ha hagyná, hogy a fiatalember hazaérve a térdeire essen, és megbocsátásért folyamodjon. Ezután, a legideálisabb esetben az apa a megbocsátás szavaival, és az elvárásai felsorolásával válaszol. A fiú, a körülmények legkedvezőbb alakulása esetén próbaidőre maradhatna otthon; valószínűleg addig, ameddig annyit nem tud keresni, hogy önálló emberként újfent távozni tudjon.[36]

Már az is kegyelem lenne, hogy az apa béresnek visszafogadná – ezzel tudná a fiú a családon esett sérelmet ledolgozni, elszenvedve a jogos büntetést.[37] Így sikerülne helyreállítani a família tekintélyét – azonban ebben az esetben csak az apa érthetetlen tette lesz a helyreállítás garanciája. Azzal, hogy az apa *feltétel nélkül* visszafogadja a fiát, a presztízséből ruház át a gyerekére. Csakhogy az ókori gondolkodásban van egy fontos elv: a „limited goods" ideál szerint tekintélyt, becsületet, vagyont kizárólag más kárára lehet gyarapítani, mivel abból korlátozott mennyiség áll rendelkezésre.[38] Az elv alapján az apa úgy emeli vissza a fiát, hogy ezzel magát alázza meg. Amit odaad, azt magától veszi el.

Ezzel még talán nem is lenne gond, ha ezzel a családot nem bélyegezné meg, és nem sütné rá: „aki egy tékozló pártját fogja, az maga is tékozló". Ez a logika szépen látszik a Jézussal kapcsolatos mondásban:

> Mert eljött Keresztelő János, aki nem eszik kenyeret, nem iszik bort, és azt mondjátok: Ördög van benne. Eljött az Emberfia, aki eszik és iszik, és azt mondjátok: Íme, falánk és részeges ember, vámszedők és bűnösök barátja. De a bölcsességet minden bölcs igazolja. (SZIT Lk 7,33–35)

Amilyen valaki társasága, olyan ő is. A bűnösök barátja bűnös. A tékozló barátja tékozló. A tékozlót visszafogadó család a tékozlás pártját fogja. Ez pedig megbocsáthatatlan. A családi vagyon elherdálása ugyanis a „szent föld" megbecstelenítése, a család semmibevétele. Amellett, hogy anyagi gondokat okozhat, szembe megy azzal az alapelvvel, mely szerint a családi örökséget mindenképpen meg kell őrizni, sőt gyarapítani kell. Ez minden ókori ember íratlan alapvető joga és felelőssége. Érdekes megfigyelés, hogy Izraelben a lázadások nem azért törtek ki, mert egy bizonyos társadalmi réteg nagyobb életszínvonalat akart kiharcolni, hanem valamilyen krízis váltja ki, melyben sokan kénytelenek feladni családi örökségüket. Valójában a lázadások a nemzetség vagyonának a megőrzését, a megélhetés korábbi szintjének helyreállítását célozzák. „Például a szociális banditizmus, amiről Josephus ír, a fix adók bevezetése következtében elvesztett életszínvonal miatt alakul ki Galileában."[39] Az apa megcsonkult birtoka tekintélyének komoly megcsappanását eredményezi – ismerjük a vagyon és a presztízs közti szoros összefüggést. 4) A kompenzáció elengedése, több szinten is megvetést szül. Az apát megkárosították, megvetették, és ezzel nem kezd semmit. A fiútól nem vár elégtételt – ezzel pedig következetlen apává válik.

5) Az apával kapcsolatos csalódás azonban még tovább erősödik. A fiút érthetetlen módon megajándékozza. Bailey szerint ez a rehabilitálás gesztusa – az ökör levágása nagy falusi rendezvény, melyben a szülő mindenki előtt demonstrálja, hogy a fia ismét teljes jogú tagja a családnak. A saru és a gyűrű jelkép. Az előbbi a szabadságának és fiúságának jelképe – a szolgák ugyanis nem viselnek lábbelit. A gyűrű pedig a hatalom jelképe: a teljes jogú örökös státuszának kifejezése.[40] A gesztus azonban, ahogy láttuk, extrém módon túlzó.

6) Ezt tetőzve az idősebb fiú hazatérésekor is valami érthetetlen dolgot tesz. Könyörög. A dacos idős fiút győzködi. Erre nem lenne szükség: az apának hatalma van kényszeríteni, büntetni. És ez lenne a természetes. Ahogy a fiatalabb fiú esetében is – bezárathatná, a szolgákkal megverethetné. De nem teszi. Az ókori hallgatót valószínűleg ettől megint diszkomfortérzet fogja el.

5. Hatalom és gyengeség – az ókori apa

Itt érdemes néhány szót ejteni az ókori apáról. Az apa az a tekintély, aki a családot képviseli – a közügyeket ő intézi, kapcsolatrendszerén keresztül a család érdekeit érvényesíti, vagyonát mindenáron megőrzi és gyarapítja, a gyerekeket bevezeti az életbe (kb. 8–10 éves kora után kezd el a gyerekkel foglalkozni); a családban pedig fenntartja a rendet – hogy a gyerek a viselkedésével ne hozzon szégyent a családra.

„A neveletlen gyerek apja szégyene" – a Jézus Sirák könyve ezt az elvet visszhangozza. Ez azonban nem csak a fiú szégyene, hanem az egész családé. Sőt, azt mutatja, hogy az apa gyenge. Nem tudja érvényesíteni a hatalmát, nem tudja megőrizni a család becsületét és tekintélyét. Az ilyen apa megvetendő, mert a nagyobb közösségre is rossz fényt vet azzal, hogy saját családján belül nem tudja fenntartani a rendet. Ezt szépen mutatja az 1Tim 3,1–5 kikötése:

> [1]Igaz beszéd ez: ha valaki püspökségre törekszik, szép feladatra vágyik. [2]Szükséges tehát, hogy a püspök legyen feddhetetlen, egyfeleségű férfi; megfontolt, józan, tisztességes, vendégszerető, tanításra alkalmas; [3]nem részeges, nem erőszakos, hanem megértő, a viszálykodást kerülő, nem pénzsóvár; [4]olyan, aki a

maga háza népét jól vezeti, gyermekeit engedelmességben és teljes tisztességben neveli. 5Mert ha valaki a maga háza népét nem tudja vezetni, hogyan fog gondot viselni Isten egyházára?

Itt a 4. vers a kulcsfontosságú: az apa kötelessége, hogy a gyermekei legyenek ἐν ὑποταγῇ μετὰ πάσης σεμνότητος, azaz „a gyerekek vessék magukat alá a szüleiknek, és minden körülmények között őrizzék meg becsületüket." Ezt az apa tanítja meg – az ő felelőssége, hogy engedelmességre neveljen.

Valójában tehát az első századi hallgató szemében a tékozló fiú apja *gyenge*. Az egész történet ezt tanúsítja: nem állítja meg a gyerekét, amikor kikéri a vagyont. Hagyja megalázni magát azzal, hogy megosztja az örökséget. Nem utasítja el a visszafogadást, nem törődik a becsületén esett csorbával. Érzésekből és nem felelősségtudatból cselekszik. Ezt mutatja a visszafogadás szenvedélyes csókja is, mely Bailey szerint egyértelműen nőies, amit szintén nem szoktunk észrevenni, semmibe veszi a nagyobbik fiút. Nem a szavak szintjén, hanem a viszonyulás szintjén. Az idősebb fiú panasza teljesen jogos. A paráznákkal tékozló fiú hazatérése rá is rossz fényt vet. A nagyobb szemében a kicsi megengedhetetlen engedményeket kap. Hiszen engedetlen, míg ő lelkiismeretesen szolgál, nem él vissza az apja vagyonával, amit megosztott köztük – abból a korabeli jognak megfelelően nem vett el semmit. Amit az apja szemére vet, hogy míg engedi a kisebbet elvinni mindent, addig vele szemben nem gyakorol kompenzáló gesztust, még egy kecskét se kap. Nem járna ugyan – hiszen az apa azt tesz a vagyonával a halála előtt, amit akar –, de így a kissebbel kivételezik. Az ókori hallgató igazságérzete ezen a ponton is meg kell szólaljon.[41]

Fontos felhívni a figyelmet arra, hogy az ókori szülő-gyermek közti szeretetkapcsolatot hiba idealizálni. Kapcsolatuk alapvetően nem az érzésekről szólt, hanem arról, hogy a fiúnak meg kell tanulnia a családi értékrendet, el kell fogadnia a rá kiszabott szerepet, a saját közösségén belüli normákat meg kell tartania, „illően" kell viselkednie – és ezt az állapotot mindenáron fenn kell tartani, akár a saját vágyak kárára is. Hiszen a gyerek „tartozik" a családnak. Az apa cserében megvédi, érdekeit képviseli, gondoskodik. A Római birodalom részeként egzisztáló Izrael ismerte a római társadalom apa-fiú viszonyait. Ebben a *pietas* egy igen fontos elv: az apa-fiú közti kölcsönös, felelősségteljes vonzalmat írja körül.[42] A szeretetteljes viszonyulásnak világos párhuzamai vannak a rabbinikus irodalomban is. A Deuteronómium Rabba (2,24) idéz egy példázatot, melynek nyitánya a Deut 4,30: „Vissza fogsz térni Istenedhez, az Úrhoz." Így folytatódik:

> R[abbi] Meir mondta: Mihez hasonlítható ez a dolog? Olyan, mint a király fia, aki gonosz utakon járt. A király egy tanítót küldött hozzá, aki így kérlelte őt: „Bánd meg bűneidet, fiam!" De a fiú visszaküldte az apjához [ezt mondva]: „Hogyan lehetnék annyira arcátlan, hogy visszatérjek? Szégyellek eléd járulni!" Erre az apja ezt üzente vissza: „Fiam, vajon egy fiú szégyelli-e, hogy visszatérjen az apjához? És nem az apád-e az, akihez visszatérsz?"

A Pesitta Rabbati (184–85) pedig a következő történetet beszéli el:

> Egy királynak volt egy fia, aki elhagyta az apját egy száz napig tartó úton. A barátai ezt mondták neki: „Térj vissza atyádhoz!" De ő azt mondta: „Nem tehetem." Ekkor az apja üzent neki: „Jöjj annyit, amennyit tudsz, és én eléd megyek a hátralévő úton." Ahogyan Isten mondja: „Térj vissza hozzám, és én hozzád térek!"

A két történet valóban az atya mély kötődéséről beszél, de ne felejtsük el, ezt Istenről mondja, aki az „atyaság" ideálját testesíti meg. Persze nem állítható, hogy az apa szerepe pusztán a szigor és a törvények betartatása lenne. Ugyanakkor óvatosnak kell lennünk. Azt ugyanis nehéz megmondani, hogy ez a „szeretetteljes vonzalom" mennyiben valósul meg – sokatmondó, hogy maga az elv az apa és a gyermeke közti hatalmi viszony adta lehetőségekkel való visszaélést akarja csökkenteni: a gyermek iránti túlzott szigorúságot, és elviselhetetlenül magas elvárásokat. Ennek a hatalmi viszonynak a korlátozására szolgál az Ef 3,21 intése is: „Apák, ne keserítsétek gyermekeiteket, nehogy kedvüket veszítsék." (SZIT) Azaz, az apa ne legyen túl szigorú, nehogy a gyerek megkeseredjen (ἀθυμέω). Vagyis inkább arról lehet szó, hogy az ideál a sokkal érzéketlenebb gyakorlat ellensúlyozására irányuló törekvés része. Ezért semmi különleges nincs abban, amit sokan túlértelmeznek, hogy a nagyobbik fiú szolgaként állítja be magát: engedelmességének ez a hangsúlyozása irónikus, az apának szóló szemrehányás része.[43] Valójában annyit jelent: „mint egy szolga robotoltam neked, és te még csak nem is méltányoltad!" Természetes, hogy a fiú kötelességet kell teljesítsen, az apa pedig ezt a társadalom által ráruházott hatalmi pozíciójából kontrollálja is. Ami ritkaságszámba megy az ókorban, az a maga választotta út, vagy a családot figyelmen kívül hagyó egyéni érdekérvényesítés, vagy a szentimentális érzelmi viszonyulás. Mindebből az következik, hogy a nagyobbik fiú nem a saját státuszáról beszél, azaz nincs szó arról, hogy szolgának tartaná magát – az egyenlőtlenséget rója fel, és *jogosan*: ő engedelmesen végezte a dolgát, a testvére ellenben felrúgta a szabályokat. Azt képviseli ezzel, amit egy ókori ember is: család mindenekelőtt – azaz a család rendje és becsülete az elsőrendű prioritás.[44]

Viszont az az apa, aki nem tudja betartatni a szabályokat, bukott apa, azaz szégyenletes. De nemcsak hogy gyenge apa, hanem nőies is. Az ókori nőideál ugyanis a befogadó, a megbocsátó, az integráló szerepet betöltő, szorgos, a családjáért élő asszony, aki a saját érdekei

helyett a mások boldogulását nézi. Csakhogy a férfi-nő szerepekre vonatkozó másik alapelv is világos: szégyenletes, ha egy férfi nő módjára, és az is, ha egy nő férfi módjára viselkedik.[45] A férfi nem gyengülhet el, nem lehet túlságosan megbocsátó, nem feledkezhet meg egy pillanatra sem a nagyobb közösség érdekeiről. Aki a saját érzéseiért él, az önző. A túlzó szeretet káros. Ezért problémás a megbocsátást kifejező gyengéd csók, a feltétel nélküli visszafogadás.[46] A nőies férfi megszűnik férfinak lenni – és ezzel kihullik a tiszteletet érdemlő emberek köréből. Ez a tipikus szemlélet, melyet a Jézust körülállók képviselnek. Ezek az elvárások, melyben a hallgatóság felnőtt. Ez a normális és természetes. Az idősebbik fiú a példázatot hallgatók értékrendjének megfelelő ítéletet mondja ki.

6. A botrányos szeretet

És itt érkezünk el a példázat elfelejtett botrányához. Mert a történet úgy fejeződik be, hogy nem fejeződik be. Ezért hívja a szakirodalom ezt a történetet „nyitott példázatnak". Nem tudjuk meg, az idősebb fiú bement-e a lakomára, vagy sem. De miért így van vége? És ha így van, kiknek szól?

Könnyű a példázatnak ezt a részét elkerülni. Hiszen, ha mi vagyunk az ifjú tékozlók, a végső dilemma nem a miénk. Az legyen a „jófiúk", a „képmutatók", a „szeretetlenek" problémája. Csakhogy a példázat első hallgatói nem a kisebbik fiúval azonosultak, és a példázat bennünket sem ebbe a szerepbe helyez bele. A történetben ugyanis mind az apa, mind a fiatal fiú unszimpátiát kelt. Ha az első századi hallgatóság józan eszére, a bevett szokásokra és értékrendjére gondolunk, nem érthetünk egyet a tetteikkel.[47] Ösztönösen az idősebb fiú pártját kezdjük fogni. Hiszen igaza van. Hogy engedhette el az apa a kistestvért? Hogy lehetett ilyen gyenge? Felelőtlen? Kivételező? Hogy nem figyelt a saját és a családja becsületére? Ez a játék nem csak az ő bőrére ment! Keserűsége érthető. Azzal, hogy testvérét paráznának nevezi, az apját akarja kijózanítani: nem látod, kit fogadtál vissza?

A nagyfiú legalább tudta a dolgát – a vagyont nem adhatja el, nincs haszonélvezeti joga, az még az apjáé. Dolgozik, lelkiismeretesen engedelmeskedik. A kisebbik viszont minden szabályt felrúgva él bele a világba, beszennyezve magát és a családot, lejáratva magát, az apját és a becsületes testvért is. Hogy lehetett ilyen gyenge az apa, hogy visszafogadja? Hogy meg se várja a bűnvallás végét, már küldi be a fiút, mintha mi sem történt volna? Hol igazságos ez? *A természetes válasz, sehol.* Az apa tette nem igazságos. A tékozló egy senkiházi, aki még azt sem érdemelné meg, hogy emlegessék, nemhogy visszafogadják. Pláne nem így.

A példázat szerint mi vagyunk az idősebb fiú. Sajnos túlságosan belénk égett egyfajta értelmezés ahhoz, hogy ezt a botrányt észrevegyük. Pedig a történet ettől lesz élővé: megakadunk, felháborodunk, megbotránkozunk. Innen már csak egy lépés a legmélyebb dilemmához eljutni. Az atya a történetben Isten reprezentánsa. És ha így van, az komoly kérdéseket vet fel. Ha az apa így viselkedik, mit várhatok az Istentől? Hogy nem kiszámítható? Hogy indokolatlanul irgalmas? Hogy nem számít neki becsület, szégyen? Ha elég arcátlan vagyok, kierőszakolhatok belőle akármit? Hogy a lelkiismeretes engedelmesség kevésbé kifizetődő, mint az engedetlenségből visszatérni? Hogy nincs határa a tékozlásnak, hiszen Isten úgyis megbocsát?

A végtelen isteni szeretet tapasztalatát megelőzi a megütközés. De ezt csak akkor tudjuk átélni, ha van önismeretünk és nem hazudunk magunknak abban, hogy mi természetesen visszafogadnánk a fiút. Hogy apánk döntésével egyetértenénk. Nem háborodnánk fel. Nem lennénk irigyek. A példázat megértése ott kezdődik el, amikor ki tudjuk mondani, őszintén: „De igen."

Kustár György

Jegyzetek

1 Hasonlóan D. O. Via, *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, Fortress, Philadelphia, 1967, 88. Via persze egzisztenciális-esztétikai megfontolások alapján beszél erről. A szöveg és szövegkörnyezet naiv elfogadása azonban már nem járható: az „eredeti példázat" közelébe kerülni elengedhetetlen ahhoz, hogy ne az evangélisták szűrőjén keresztül olvassuk a történetet. Ehhez azonban még egy lépésre van szükség: az eredeti közeg megközelítő rekonstrukciójára, hogy közel kerüljünk a megdöbbentő elemhez.

2 Ld. Joachim Jeremias alapos elemzéseit a *Jézus példázatai* című művében (Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp., 1990.)

3 Szemben Ruben Zimmermannal, aki szerint, bár lehet problémás a szakaszban a nyájat magára hagyni, úgy látja, egy törődő pásztort mutat be, akinek tetteit a hallgatóság igenelné. Ruben Zimmermann, Puzzling the Parables of Jesus, Methods and Interpretation, Fortress, Minneapolis, 2015, 219–224.

4 Tegyük hozzá, hogy ez a vélemény Jézus családjának viszonyulását is meghatározta. A Mk 3,21 szerint „Amikor ezt meghallották hozzátartozói, elindultak, hogy elfogják, mivel azt mondták: magán kívül van (ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη)." Az ἐξίστημι a kontrollt vesztett, extatikus állapotban lévő őrjöngőt jelenti. Lehet pozitív jelentése a kifejezésnek (a görögöknél a látomások, kinyilatkoztatások állapota, *maneia*), de a márki összefüggésben biztosan nincs. Jelentése: megőrült.

5 Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable – A Commentary on the Parables of Jesus*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1989, 103.

6 Jeremias, *Jézus példázatai*, 94.

7 Louis Schotroff: Das gleichnis vom Verlorenen Sohn, *Zeitschrift für Theologie und Kirche 68*, 1971/1, 27–52. A problémával kapcsolatos nézőpontokat alaposan ismerteti, ld. i. m., 36–37.

8 Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus – A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 2000, 84.

9 Joseph Fitzmyer, The Gospel According to Luke X–XXVI, (The Anchor Bible Series), Doubleday, New York, 1985, 1085. azt emeli ki, hogy a példázat szintén az elveszett feletti örömöt hangsúlyozza, immár egy lakoma formájában.

10 Schotroff, Das gleichnis, 33.

11 J. Duncan M. Derrett, *Law in the New Testament,* Wipf and Stock, Eugene, Oregon, 2005, 103; Scott, *Hear The the Parable*, 116.

12 Hultgren, *Parables*, 85.

13 Már Tertullianus tud a bevett értelmezésről, melyben a zsidók lesznek a morgolódó, Isten kegyelmének nem örülő bűnösök. Ő megfordítja az értelmezést és a zsidóságot teszi a fiatalabb fiú szerepébe. Hogy mennyire makacs az üdvtörténeti és zsidóellenes magyarázat, jól mutatja még egy példa: Richard Trench püspök ennek a Tertullianus által is kritizált értelmezési irány képviselője a 19.

századból: „A példázat félelmet keltő módon beteljesült, és a legnagyobb mértékben akkor, amikor a zsidók az apostoli korban nem vettek részt a megbékélés nagy ünnepén, mely a pogány világ Isten Országába befogadását ünnepelte; nem, sőt, minden erejükkel ellene fordultak." ld. Warren S. Kissinger: *The Parables of Jesus – A History of Interpretation and Bibliography*, The Scarecrow Press, Inc., Metuchen, N.J. & London - The American Theological Library Association, New Yersey, 1979, 66.

14 pl. Christof Landmesser, Die Rückkehr ins Leben nach dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lukas 15,11—32), *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99, 2002/3, (239–261), 260.

15 Többek között Benjamin J. Williams, Bortherhood Motifs in the Parable of the Prodigal Son, *Restoration Quarterly* 56, 2014/2, 99–109, aki jó áttekintését nyújtja a szakirodalomnak és a problémának.

16 Scott, *Hear Then the Parable*, 112–113.

17 *m. B. Bat.* 8 (Danby, 376–378).

18 Arról van némi vita, hogy vajon az ingóságokat és az ingatlanokat egyarát tartalmazta-e az örökség.

19 Jeremias: Gleichnisse, 128–129; hivatkozva Strack-Billerbeck III. 550.-re.

20 Kenneth E. Bailey: *The Cross and the Prodigal, Luke 15 Through the Eyes of Middle Eastern Peasants*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinous, 2005, o. n.

21 Bailey: *Poet and Peasant*, 168.

22 Meyers, Eric M.: The Theological Implications of an Ancient Jewish Burial Custom, in *The Jewish Quarterly Review* 62 (1971/2), (95–119) 95.

23 ld. Kozma Zsolt: Jézus Krisztus példázatai, Iránytű alapítvány, Kolozsvár, 2002, 232. Amy-Jill Levine a konszenzust próbálja megcáfolni, amikor így ír: „a zsidók a diaszpórában befogadtak pogányokat a zsinagógáikba, együtt dolgoztak pogányokkal, a közfürdőkben pogányokkal társalogtak." Emiatt nem botrányos, hogy a fiú elhagyja a hazáját. (Levine, What the Prodigal Son Story doesn't Nean, 21.) Ez azonban nem igaz: a Talmud erősen ambivalens módon viszonyul a pogány fürdőkhöz. A közös munka és a misszió pedig nem írja felül a befogadás szigorú előírásait, vagy a kommunikáció megengedhető szintjét – a zsidó-pogány együttélés éppen a két kultúra eltérő ideológiai beállítottsága miatt alapvetően ellenséges marad.

24 Kozma, *Jézus Krisztus példázatai*, 232.

25 Ez valószínűleg „szerződéses munka", azaz általános foglalkoztatotti státusz, melyben a patrónus határozza meg a munka fajtáját (ez általában többféle), és a szerződésben foglalt idejét. Ld. ehhez J. Albert Harrill, The Indentured Labor of the Prodigal Son (Luke 15:15), Journal of Biblical Literature 115, 1996/4, 714–717.

26 b. B. Qam. 82b (Sondno 10:470).

27 ld. Hultgren, *Parables of Jesus*, 76–77.

28 Szemben Scottal, aki a „kisebbik fiú" történetek sémájából indul ki, és azt állítja, hogy a fiatal ezekben a történetekben mindig az izgalmas, és alapvetően szimpatikus figura. Valóban ő áll a fókuszban, azonban önsorsrontása megérdemelt. (Scott, *Hear Then the Parable*, 104.)

29 Frederick W. Danker: *Jesus and the New Age – A Commentary on St. Luke's Gospel*, Fortress, Philadelphia, 1988, 170.

30 Christoph Landmesser a Midrasch Leviticus Rabba (35,6 – 26,3) párhuzama alapján („Ha majd Izrael szentjánoskenyeret kíván, akkor fog megtérésre indulni") a bűnbánat motívumát központinak tekinti. (Die Rückkehr ins Leben nach dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lukas 15,11—32), *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99, 2002/3, (239–261), 249. Ezzel szemben például M. Austin „képmutatónak" nevezi a fiút, aki pusztán önérdekből megy haza, és így az általa „tékozló sáfár"-nak nevezett másik példázat (hamis sáfár Lk 16,1–8) szereplőjével állítja párhuzamba. (M. Austin, The Hypocritical Son, *Evangelical Quarterly* 57, 1985/4, 312.)

31 Amy-Jill Levine a konszenzussal szemben azt állítja, „az örökség kikérése ugyan a bölcsesség hiányát jelentheti, de nem bűn." Amy Jill-Levine: What the Prodigal Son story doesn't mean – A Parable and Its Baggage, *Christian Century* 131, 2014/18, 21. Azonban a kommentárjában sem hoz emellett érveket. ld. Uő., *Short Stories by Jesus – The Enigmatic Parables of a Controversial Rabbi*, HarperOne, New York, 2017.

32 Kenneth E. Bailey: Poet and Peasant, (Combined Edition), Eerdmans, Grand Rapids, 1976,

33 „A tékozló a fiúságra érdemtelen lett, s erre jogot sem formálhat, de vágyakozik, hogy apja közelébe kerüljön, ezért azt kéri, hogy tegye olyanná, mint egy a béresek közül." Kozma: *Jézus példázatai*, 238. Tegyük hozzá, ezzel ügyesen taktikázik. Egyfelől béresként független marad az apjától, és nem kell a bátyja kenyerét ennie, aki valószínűleg azt megtagadná tőle. Másrészt a szolgálattal vissza tudna fizetni az eltékozolt vagyonból, és megpróbálhatja ezzel visszaállítani a becsületét.

34 Hasonlóan Scott, *Hear Then the Parable*, 117.

35 Bailey, *Poet and Peasant*, 187.

36 Hultgren, *Parables of Jesus*, 78.

37 „A lukácsi példázat megdöbbentő voltát emeli ki még jobban egy hasonló történet, mely egy buddhista szövegben, a Saddharmapundarika 4. szútrájában található. Bár mindkét elbeszélés két semmirekellő fiút ábrázol, akik visszatérnek az apjukhoz, a két narratíva jelentős pontokon eltér egymástól. A legjelentősebb különbség, hogy a szútra nem ír a fiúi státusz teljes helyreállításáról. Felbérlik, hogy dolgozzon, és az apa addig nem fedi fel a kilétét, amíg a fiú nem tölti ki azt a húsz évet munkával, ami alatt helyreállítja a helyét és státuszát a családban. [A tékozló fiú esetében] éppen ez lenne összhangban a társadalmi elvárásokkal." Daniel K. Eng, The Widening Circle: Honour, Shame and Collectivism in the Parable of the Prodigal Son, *Expository Times* 130, 2019/2, 5.

38 Bruce J. Malina: *The New Testament World, Insights from Cultural Anthropology*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1993, 90–116.

39 Uo., 97.

40 Bailey, *Poet and Peasant*, 185–187.

41 Kozma Zsolt úgy gondolja, hogy Jézus elítéli a haragot, ezért az idősebbik fiú panasza nem indokolt. Azonban érdekes, amit mond: „ha visszatérésekor az apa újból jogaiba helyezi kisebbik fiát, azt csak a nagyobbik rovására teheti, akkor pedig igazolt ennek a haragja." (Kozma, *Jézus Krisztus példázatai*, 233.) Úgy látom, hogy pontosan ez a helyzet.

42 Eva Marie Lassen: The Roman Family, Ideal and Metaphor, in Halvor Moxnes (ed*.), Constructing Early Christian Families, Family as Social Reality and Metaphor*, Routledge, London – New York, 1997, 107.

43 Bailey nem érzi a fanyar gúnyt. Bailey, *Poet and Peasant*, 168–169, 193–206. Spiritualizálja a szakaszt: „… Jézus két alapvető embertípust vitat meg. Az egyik törvénytelen a törvényen kívül, a másik a törvényen belül. Mindkettő lázad. Mindkettő összetöri az atya szívét. Mindketten távoli országban kötnek ki: az egyik fizikálisan, a másik lelkileg." (i. m. 203.) Ez az értelmezés azonban túlzó. A nagyobbik nem szolgai státuszból vádaskodik, a tényeket sorolja keserűen.

44 Margaret Y. MacDonald: Kinship and Family in the New Testament World, in Dietmar Neufeld – Richard E. Demaris (eds), *Unerstanding the Social World of the New Testament*, Routledge, London – New York, 2010, 41.

45 ld. Carol Delaney, Seeds of Honor, Fields of Shame, in David D. Gilmore (ed*.), Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association 22 (Washington, DC: American Anthropological Association, 1987), 40–41. Fordítva nem mindig ez a helyzet: maszkulin nőt sokszor dicsérhetnek „hősiességéért", ellenben férfit sosem nőiességéért. A támogatás, gondoskodás, be- és elfogadás alapvetően női jellemzők. Malina szerint a mediterrán társadalmakban a férfi gyakorlatilag apaként alig van jelen – mind lelki, mind fizikális értelemben. ld. Bruce J. Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels*, Routledge, New York, 1996, 105, 116.

46 T. V. Manson, *The Sayings of Jesus: As recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke*, Eerdmans, Grand Rapids, 1979^2, 288. „A καταφιλέω szó egyaránt jelenthet „gyengéd csókot", vagy „ismételt csókot". Az első jelentés nőies, és meglehetősen illetlen, a második a közel-keleti szokások szerint maszkulin és kulturálisan megfelelő." Bailey, *Poet and Peasant*, 183.

47 Szemben pl. Kozmával, aki szerint a történet „hétköznapi példázat", azaz a benne foglalt események természetesek: a vagyon kiadása, a visszafogadás is. Érdekes módon részletes elemzése ennek ellentmond. (Kozma, *Jézus Krisztus példázatai*, 233–234.)

Hogy ne „megbízás nélküli egyház” legyünk

– Az egyház szolgálatának történelmi felelőssége Vályi Nagy Ervin teológiájában –

Ez a tanulmány a történelem kérdésére kíván reflektálni, mint Vályi Nagy Ervin teológiájának egyik fő gondolatkörére. A magyar teológus 100 esztendővel ezelőtt született, de teológiai látásának jelentősége ma is aktuális. Krisztus egyházának szeretné megmutatni az utat, hogy miképpen maradhat meg az evangélium hirdetése mellett a megváltozott történelmi viszonyok között. Vályi Nagy Ervin szerint az egyháznak csakis a Krisztus útja maradt. Ezen az úton a történelmet nem lehet Isten akaratával egyenlővé tenni.

This survey focuses on history as one of the main theme of Ervin Valyi Nagy's theology. The Hungarian theologian was born 100 years ago but the meaning of his theological view is always actual. He showed the way to Christ's church his world for proclaiming the gospel among changed historical circumstances. According to Ervin Valyi Nagy the church has to remain on Christ's way. On this way the history cannot become equal with God's want.

I. Megbízás nélkül?

Mindenek előtt fontos megállapítani, hogy Vályi Nagy Ervin (1924–1993) teológiai látásának egyik legmeghatározóbb gyújtópontja az egyház létének a történelemben betöltött szerepére vonatkozott. Nemcsak az inspirálta a kérdés minél szélesebb körű feltárását számára, hogy a politikai és társadalmi vonatkozásban változó idő ellenére az evangélium hűséges harcosa maradjon, hanem az a feszítő érzés is, amelyben lelkipásztorként és teológusként általa (és szeretett egyháza által) megszólaltatott evangélium világhoz fűződő viszonyát kifejtse. Amíg az összefüggéseket kereste, addig számos olyan felismerésre jutott, amely őt kora egyik legmélyebb és legszélesebb látókörű teológiai gondolkodójává tette. Nemcsak az egyház világhoz való odafordulása állt érdeklődése középpontjában, hanem annak a kérdésnek a tisztázása is, hogy hol húzódik meg az a határ, amelynek átlépésével az egyház isteni megbízását feladva akar a történelem barátjává és ezáltal számos társadalmi folyamat cinkosává és hallgatólagos elhordozójává válni? Kétségtelen tény, hogy Vályi Nagy Ervin olyan történelmi időket és eseményeket élt meg, amelyben saját bevallása szerint is Isten különös feladatot rótt a magyar reformátusokra. Ő maga is megélte egyházi szolgálata során, hogy Isten mintha elküldte volna egyházát, hogy egy olyan megváltozott valóságban éljen, ahol sem Isten léte, sem a Róla szóló beszéd nem magától értetődő.[1] Közben pedig attól rettegett, hogy a megváltozott időnek olyan következményei lehetnek, amelyek során az egyház elveszíti a cselekvő Istennel való kapcsolatát és ezáltal figyelme az evangélium lényegéről, a Krisztus esemény megváltó voltáról a történelem egymást követő eseményeire irányul. Ezen folyamat súlyos következményeit már csurgói lelkipásztor korában, 1948-ban is érzékelte, hiszen szószéki hirdetőfüzetének tanúsága szerint így vallott erről a gyülekezet előtt: *„Tekintettel arra, hogy híveink közül többeket nyugtalanít az a tény, hogy az utóbbi időben egyházi összejöveteleink hatósági ellenőrzés alá kerültek, megnyugtatásul közöljük a hívekkel, hogy egyházunk minden ténykedésében egyedül a mi Urunkra, a megváltó Jézus Krisztusra figyelünk, Neki kívánunk engedelmeskedni.”*[2]

Vályi Nagy Ervin szinte egész egyházi szolgálatát végigkísérte ez a feszítő érzés. Az egyház helyzetét is ezen rendkívül mély kérdés felől tudta csak értelmezni. Az egyház létének sajátosságát Isten protologikus megjelenése és eschatologikus dicsősége[3] között ismerte fel, amelyet egyfelől nyomorúságnak, másfelől Isten csodálatos megbízásának tekintett. A történelem ily módú beazonosítása az egyház számára számos, legfőképpen küldetését érintő figyelmeztetést jelentett. A kérdése arra vonatkozott, hogy tud-e az egyház ebben a küldetésében hűséges maradni az őt szolgálatba küldő Urához, vagy a megváltozott valóság értelmezése során úgy érzékeli, hogy az evangélium üzenetét is újra kell fogalmaznia?[4] A kérdésre adott felelet mögött pedig ott rejtezik az egyház igazi arca. Ha nem tud Istenhez hűséges maradni, akkor nemcsak, hogy felhatalmazásának lényegét veszíti el, hanem a mindennapos működését, egzisztenciális megmaradásáért vívott küzdelmét azonosítani fogja küldetésének beteljesítésével.[5] Ennek pedig az egyik oldalról az lesz a következménye, hogy az egyház egy olyan félreértett küldetéstudatban él, hogy egyfajta *„látens konstantinizmusként”*[6] a világ minden történését Isten történelemben kifejtett munkájaként kezdi majd el értelmezni és megszenteli a hétköznapi, nem a megfeszített Krisztust hirdető cselekedeteit.[7] Másfelől pedig (és talán ettől még jobban féltette az egyházat) rámutatott a Jeremiás 14,14 nagyon is közel lévő valóságára: *„De az Úr ezt felelte nekem: Hazugságot prófétálnak a próféták az én nevemben. Nem küldtem őket, nem adtam parancsot nekik, nem is szóltam hozzájuk. Hazug látomást, hiábavaló jóslatot és maguk koholta csalárdságot prófétálnak nekik.”* Ennek következtében rámutatott arra, hogy a kérdésre adott felelet nyomán kiderül majd az is, hogy a mi egyházunknak számolnia kell-e a küldetés nélküli egyház valóságával, amelyre Ura azt mondja majd, hogy *„nem küldtelek benneteket.”*[8]

II. A történelem és az egyház küldetése

Vályi Nagy Ervin életútját és lelkipásztori szolgálatának idejét és körülményeit figyelembe véve aligha meglepő, hogy teológiájának egyik legfőbb feladata a történelem kérdésének magyarázata állt. Nem az volt a célja, hogy egy teljes körű meghatározást, egy egyházi körökben is elfogadott és használatos definíciót alkosson, amely egy újabb adalék a Szentírás igazságainak és a világ történéseinek minél pontosabb megéléséhez. Célja egyértelműen az volt, hogy lerántsa a leplet arról a törekvésről, amely a világ változásaihoz igazította a teológia változásait is. Mintha egész életét az a küldetés határozta volna meg, hogy a teológiát távol tartsa a világhoz való oly módú odafordulástól, amely a fennálló rend legitimitását támogatta és ezáltal a világ történetének értelmezése egybeeshet Isten akaratának a kibontakozásával. Szerinte ugyanis a *theologia crucis* soha sem vonatkozhat a fennálló elfogadására és jóváhagyására.[9] Ezért életének nagy küzdelme is e kérdés köré csoportosult. A történelemszemlélete kifejtésének első lépése az volt, ahogyan össze kellett törni azt a korában már nagyon is valóságos közegyházi gondolkodást, amely szerint a történelem éppen aktuálisan zajló szakaszában törvényszerűen fel lehetne ismerni Isten akaratát.[10] Ebben az azonosításban ott rejtőzik az a szándék, hogy a politikai, társadalmi és kulturális változásoknak a teológia olyan magyarázatot adjon, amelynek során már nemcsak az egyház nem Krisztusért végzett szolgálata szakralizálódik, hanem tulajdonképpen a világ minden története Isten akarataként megy végbe és ezáltal részévé válik az üdvösség történetének. Jól és helyesen látta ezt a folyamatot Vályi Nagy Ervin és kétségei abban is igazolást nyertek, hogy a történelem és Isten akaratának azonosítása révén a történelem már nem, mint emberi tettek és tapasztalatok egymásutánisága fog megmutatkozni,[11] hanem a hazugság abszolutizált formáját fogja felvenni,[12] amely során az egyház a krisztusi bizonyságtétel helyett a történelmet formáló erőket fogja igazolni. Mindezekből persze kora gondolkozásának krízise is érződik, amely szerint Isten mindenhatóságának dogmája korántsem volt visszavonhatatlan igazság már, hanem az sokkal inkább személyes és nem közösségi vagy közegyházi értelemben volt használatos. Ez azonban a teológia számára Vályi Nagy Ervin értelmezésében azt a további önértelmezési kérdést is felvetette, hogy Isten világban való jelenlétéről hogyan tud az egyház a továbbiakban bizonyságot tenni?

A fiatalon gyülekezeti szolgálatra kerülő Vályi Nagy Ervin több kéziratából (szószéki hirdetőfüzetében és lapszéli hitvallásmagyarázatából) kitűnik az a feszültség, amelyben élte a mindennapjait. Egyfelől gyakran beszélt az igehirdetést követően még az istentiszteleti közösségben arról, hogy fájlalja az alkalmak látogatottságának hiányát.[13] Fájlalja azt, hogy ebben a rendkívül nehéz történelmi időben egyre csak csökkennek az egyházi élet biztosítására szánt felajánlások és adományok a gyülekezeti tagok részéről.[14] Ugyanakkor nem múlt úgy el vasárnap, hogy ne említette volna, hogy a megváltozott idők ellenére újabb és újabb alkalmakat kíván szervezni. Lectio és textusválasztásai folyamatosan azt igazolták, hogy nem a megváltozotthoz való igazodásban látta az egyház jövőjét, hanem a krisztusihoz való ragaszkodásban. Hitvallási széljegyzetei között gyakran lehet annak nyomára bukkanni, hogy foglalkoztatta az igehirdetés feleslegességének kérdése,[15] amely nyilvánvalóan az alkalmakon részt vevők számának csökkenéséből eredt. Ugyanakkor azt is többször megjegyzi, hogy még ha egy igehirdetés feleslegesnek is tűnik, csak az ember által látható és érzékelhető módon beszélhetünk arról hiábavalóként.[16] Ha Isten akarata az, hogy az egyház nyilvánosan szólja az Igét, akkor Isten még az emberi viszályt és erőtlenséget is fel fogja használni.[17] S mindebben Vályi Nagy Ervin csodálatos következményt látott. A következménye az, ami a történelem kérdését is maga helyére illeszti majd. Ugyanis a történelem kérdése nem abban oldódott meg, hogy az egyház igazodott a világ történéseihez és annak világosságában vagy sötétségében értelmezte újra az evangéliumot, hanem sokkal inkább abban, ahogyan Isten bevonja az egyházat az Ő művébe és kegyelmesen megengedi, hogy tevékenységében az ember is részt vehessen.[18] Paradox módon, de éppen ez ad majd értelmet minden értelmetlennek tűnő egyházi szónak. Ez fogja az egyházat kivonni a felesleges igehirdetések világából és helyezi bele az üdvtörténet folyamatába. Itt a széljegyzetei alapján Vályi Nagy Ervin egy egészen gyakorlatias példán gondolkodott. Azon töprengett, hogy amikor a körte világít a lámpában, az nem a körte erőforrásából valósul meg. Ugyanis nem a körte a világosság forrása. A világosság forrása az áram, amely a körtében is változást idéz elő. Ezt nagy alázattal tudomásul kell vennie az egyháznak. De azt is látni kell azonban, hogy a körte nélkül az áram sem érvényesülne. Ezt pedig szerénységgel kell az egyháznak fogadnia.[19] (1Kor 3,6)

Vályi Nagy Ervin pontosan fordítva látta a történelem kérdését. Nem gondolta azt, hogy az adott történelmi helyzet és idő implikálná az egyház megbízását, hanem sokkal inkább Jézus Krisztus határozza meg az időt.[20] Ha nem így történik, akkor saját relatív történelem érzékelésünk válik hitbeli látássá, amely nemcsak, hogy az egyház tévtanításává lesz, hanem sok feszültség forrásává is, hiszen Jézus Krisztusban még a politikai különbségeket is testvérként hordozhatjuk, de nélküle az apró különbözőségek is hamar vallási vagy metafizikai frontokká válhatnak.[21]

Vályi Nagy Ervin vallotta azt a *barthi* tézist, amely szerint a Krisztus történetnek minden más történet alá van vetve.[22] Ugyanis Isten nem a történelmi események egymásutániságát akarja jelenlétével és akaratával szentté és megmásíthatatlanná tenni. Isten Jézus Krisztusban megjelent a világ történelmében és az üdvtörténetet ebben az eseményben formálta. Éppen emiatt mutatott rá Vályi Nagy Ervin, hogy nem a történelem előrehaladása, hanem a Krisztus történet teremt üdvösséget.[23] Isten mindenhatóságának kérdését úgy tette a megillető helyére, hogy ebben a sajátos értelmezésben Istent úgy mutatja be, mint, aki a történelem egy adott pontján, a Krisztus eseményben az ember felé fordult és ezzel világossá tette, hogy az egyháznak nem történelmi összefüggéseket kell keresnie, hanem a változó világ ellenére is Isten kegyelmének hirdetése a legfőbb feladata. Pontosan emiatt tekintett Vályi Nagy Ervin úgy a történelemre, mint ami nem lehet Isten megismerésének a forrása, hiszen Istent nem a történelmi időben, hanem sokkal inkább Jézus Krisztusban lehet

megismerni.[24] Emiatt az egyház elsődleges feladata, hogy felismerje Szentírásbeli voltát, és ennek a létmódnak, ennek az Isten kegyelmes küldetésében megélt életnek kell maradéktalanul mindent alávetnie.[25]

Vályi Nagy Ervin teológiai látása szerint az egyháznak egyetlen dologban kell a világra koncentrálnia. Abban, hogy természete folytán nem arra rendeltetett, hogy ebben a világban hirdesse Isten örök érvényű igazságát, hiszen Isten döntése nyomán maga az üdvtörténet is ennek a világnak és történelmének részese. Az egyház nagy feladata, hogy a világra úgy tudjon tekinteni, mint amelyben a megváltás folyamatosan történik.[26] Ami arra vezeti az egyházat, hogy a világ változásai közepette is maradjon meg a Krisztushoz való hűségben. Ezért a keresztyén embernek nem a világ történéseire kell Isten cselekvését a háttérbe állító feleletet adni, hanem az Ő kegyelmének kell a tanújává válni.[27]

Teológiájában Vályi Nagy Ervin világossá tette, hogy a történelem ily módú elfogadása soha nem jelenthet egy „rejtett Krisztus eseményt."[28] Amíg rámutatott életművében arra, hogy a jelenkor történelmét nem lehet Isten akaratával azonosítani, addig egy újfajta keresztyén történelem szemlélet is formálódott. Eszerint a történelmet a keresztyén ember csak a világ elmúlásának tudatában vizsgálhatja,[29] ami egyszerre figyelmeztet és kelt reménységet. Annyiban figyelmeztet, hogy az egyháznak helyes, ha tudatában van a Krisztus győzelmének, de nem feledheti el, hogy a történelmet olyan erők mozgatják, amelyek nem győzhetnek ugyan a végső harcban, de annak ellenére még működnek. Gyakran hangoztatta Vályi Nagy Ervin, hogy a kettősségnek mindkét része hangsúlyos. Jézus Krisztus győzött, de az univerzum mögött álló apokaliptikus fenevadak még nem múltak el.[30] Ugyanakkor másik oldalról az elmúló történelem azt a reménységet kelti az egyházban, hogy nem maradhat meg minden a mostani formájában.[31] Ebben a kettősségben azt látta Vályi Nagy Ervin, hogy az egyház számára két út kínálkozik. Az egyik arra vezet, hogy Krisztus győzelmét arra használja, hogy a történelmet és az egész világot úgy lássa, mint ahol mindent ezzel a győzelemmel lehet magyarázni, vagy pedig a győzelmet úgy értelmezze, mint amelyben Isten egy új történelmi lehetőséget kínál arra, hogy a jelen világ nyomorúságai ellenére kövesse a megfeszített Krisztust.

III. Az krisztusi megbízásban élő egyház

Hogyan is élhet ezek szerint az egyház egy megváltozott világban? Csakis úgy szemlélheti a világot, hogy az Ige üzenetét a világ minőségétől és milyenségétől függetlenül mindig tisztán érti és szüntelenül azzal a szándékkal lép fel, hogy alázatában és szerénységében a megváltó Jézus Krisztusról tegyen bizonyságot. Az egyház akkor fog igazán megbízásában élni, amikor megtanul az Isten jelenlétében és cselekvésében egyház lenni, s egyházlétének igazolását nem társadalmi elismeréstől vagy egzisztenciális biztonságtól várja. Jóllehet nem feledkezhetünk meg a teológiának gyakran hangsúlyozott kritikai funkciójáról sem, ami azt eredményezheti, hogy az egyház mer a kor leplezetlen valóságához odafordulni, de ugyanilyen határozottsággal el is fordul attól, ami történelmi helyzetében eltorzítja a valóságot.[32] Éppen ezért az egyháznak a világban való helyét és a világhoz való viszonyulását nem világi történések elutasítása vagy megerősítése fogja megadni, mint ahogyan a lényegét sem ez határozza meg. Az út ugyanis a kettő között húzódik meg. Vályi Nagy Ervin szerint az egyház útja az elutasítás számkivetettsége és a fennállóval való lelkiismeretlen egyetértés között található meg.[33] Ott, ahol az egyház teológiájának foglalata szerint meg tud maradni Krisztusban és meg tud maradni így küldetésében. (Jn 15,4) Ugyanakkor a Krisztusban maradás azt is magában hordozza, hogy az egyháznak ott kell lennie, ahol Jézus Krisztus a világba jön és jelen van. Emiatt az egyház történelemben való léte úgy jelenik meg Vályi Nagy Ervin teológiájában, mint egy folyamatosan idegenben való jelenlét, amelynek lényege nem a világ eseményeinek túlélésében vagy azok értékelésében van, hanem az Istennek való szolgálat felszabadító erejében.[34] A teológus születésének 100. évfordulóján életműve ma is azt üzeni az egyháznak, hogy legfontosabb feladata az Isten munkájában való részvétel, amely még a történelmet elszenvedő egyházat is meg tudja erősíteni, hiszen ebben van krisztusi megbízásának lényege.

Petró László

Irodalomjegyzék

Fazakas, S., Vályi Nagy Ervin teológiájának aktualitása, in.: Collegium Doctorum, 2023/1., 103–120.

Fischer, R., Kevesebb program, tágabb perspektíva: Vályi-Nagy Ervin apologetikus, prófétai és aszketikus teológiája német szemmel, in.: Doktorok Kollégiuma, Plenáris ülés, 2023, A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának Kiadványa, Budapest, 2023.

II. Helvét Hitvallás, Vályi Nagy Ervin széljegyzeteivel, Debrecen, 1941.

Vályi Nagy E., A történelem kérdése, in.: Minden idők peremén, 58–67., Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Basel/Budapest, 1993.

Vályi Nagy E., Előadás a Doctorok Collegiuma II. tudományos ülésszakán, in.: Theologiai Szemle, 1978/11–12., 335–338.

Vályi Nagy E., Isten vagy történelem, in.: Minden idők peremén, 43–57., Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Basel/Budapest, 1993.

Vályi Nagy E., Megjegyzések K. Berkhof tanulmányához, in.: Theologiai Szemle, 1967/1–2., 18–19.

Vályi Nagy E., Szószéki hirdetőfüzet, 1948–1950, kézirat.

Vályi Nagy E., Szószéki hirdetőfüzet, 1950–1952, kézirat.

Vályi Nagy E., Szószéki hirdetőfüzet, 1952–1956, kézirat.

Vályi Nagy E., Teológia – igazolás vagy nyitás?, in.: Minden idők peremén, 121–132., Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Basel/Budapest, 1993.

Jegyzetek

1 Vályi Nagy Ervin, Előadás a Doctorok Collegiuma II. tudományos ülésszakán, 336.

2 Vályi Nagy Ervin, Szószéki hirdetőfüzet, 1948–1950, kézirat.

3 Vályi Nagy Ervin, Előadás a Doctorok Collegiuma II. tudományos ülésszakán, 335.

4 Vályi Nagy Ervin, Megjegyzések K. Berkhof tanulmányához, 18.

5 Vályi Nagy Ervin, Előadás a Doctorok Collegiuma II. tudományos ülésszakán, 335.

6 Vályi Nagy Ervin, Teológia – igazolás vagy nyitás?, 127.

7 Vályi Nagy Ervin több könyvét őrzi hűségesen a csurgói gyülekezet parochiális könyvtára. A teológus széljegyzeteivel ellátott II. Helvét

hitvallás úrvacsorával foglalkozó XXI. fejezetében Vályi Nagy Ervin a megszentelődést olyan értelemben használja, amely a görög *dikaiosyne* kifejezésből érthető meg. A jegyek vétele során Isten bölcsességének titkaként szentelődik meg az ember. Ennek ismeretében még élesebb a különbség akkor, amikor Isten cselekvése nyomán megszentelődik az ember, vagy pedig akkor, amikor az egyház a maga döntése nyomán meg akarja szentelni a körülötte lévő világot és legitimitást keres a küldetése lényegétől eltérő tetteknek.

8 VÁLYI NAGY ERVIN, Előadás a Doctorok Collegiuma II. tudományos ülésszakán, 335.
9 VÁLYI NAGY ERVIN, Teológia – igazolás vagy nyitás?, 127.
10 FAZAKAS, S., Vályi Nagy Ervin teológiájának aktualitása, 106.
11 VÁLYI NAGY ERVIN, A történelem kérdése, 61.
12 VÁLYI NAGY ERVIN, Isten vagy történelem, 47.
13 VÁLYI NAGY ERVIN, Szószéki hirdetőfüzet, 1950–1952, kézirat.
14 VÁLYI NAGY ERVIN, Szószéki hirdetőfüzet, 1952–1956, kézirat.
15 II. Helvét Hitvallás, Vályi Nagy Ervin széljegyzeteivel, 8.
16 uo.
17 II. Helvét Hitvallás, Vályi Nagy Ervin széljegyzeteivel, 29.
18 II. Helvét Hitvallás, Vályi Nagy Ervin széljegyzeteivel, 49.
19 uo.
20 VÁLYI NAGY ERVIN, Megjegyzések K. Berkhof tanulmányához, 18.
21 VÁLYI NAGY ERVIN, Megjegyzések K. Berkhof tanulmányához, 19.
22 VÁLYI NAGY ERVIN, Isten vagy történelem, 48.
23 uo.
24 VÁLYI NAGY ERVIN, A történelem kérdése, 61.
25 II. Helvét Hitvallás, Vályi Nagy Ervin széljegyzeteivel, 8.
26 Vályi Nagy Ervinre jellemző volt az erős aszketikus látás, aki a szenvedésből is sokat tanult. Aki a korral való nehéz azonosulást is úgy élte meg, mint amiről tudta, hogy a Krisztusban maradásnak egyik feltétele, hogy a korában maradjon.
27 VÁLYI NAGY ERVIN, Előadás a Doctorok Collegiuma II. tudományos ülésszakán, 338.
28 FAZAKAS, S., Vályi Nagy Ervin teológiájának aktualitása, 108
29 FISCHER, R., Kevesebb program, tágabb perspektíva: Vályi-Nagy Ervin apologetikus, prófétai és aszketikus teológiája német szemmel, 51.
30 VÁLYI NAGY ERVIN, Isten vagy történelem, 49.
31 FISCHER, R., Kevesebb program, tágabb perspektíva: Vályi-Nagy Ervin apologetikus, prófétai és aszketikus teológiája német szemmel, 52.
32 VÁLYI NAGY ERVIN, Teológia – igazolás vagy nyitás?, 130.
33 VÁLYI NAGY ERVIN, Teológia – igazolás vagy nyitás?, 132.
34 FISCHER, R., Kevesebb program, tágabb perspektíva: Vályi-Nagy Ervin apologetikus, prófétai és aszketikus teológiája német szemmel, 53.

Gályarablevelek

A magyarországi református gályarabok történetének 350. évfordulóján számos ünnepi alkalom szerveződik, emléktáblák és -beszédek díszítik a jubileumot. A hazai gályarabemlékezet ugyanakkor a kultuszt fenntartja, de a források elérése még továbbra is nehézkes. Ezért még az egyháztörténészek beszédei is megmaradnak az üldöztetés és a szenvedés retorikai kiábrázolásában. Ezt az űrt hivatott betölteni a Bujtás László és jómagam által képviselt forrásközlés és értelmezés. Ennek alapeleme a gályarabok által írt és hátrahagyott szövegek, történeti beszámolók, beadványok és levelek sorsa. Kocsi Csergő Bálint számos dokumentumot gyűjtött össze, és ezek gyűjtésére és rendszerezésére irányítja rá a figyelmet ez a tanulmány.

On the 350th anniversary of the history of the Reformed galley preachers in Hungary, a number of celebrations are organised, with commemorative plaques and speeches to mark the anniversary. At the same time, the cult is being maintained in the country's galley commemoration, but access to resources remains elusive. Hence, even the speeches of the church historians remain a rhetorical illustration of persecution and suffering. It is this void that the communication and interpretation of sources represented by László Bujtás and myself is intended to fill. Its basic element is the fate of the texts, historical accounts, submissions and letters written and left behind by the galley slaves. Bálint Kocsi Csergő has collected a large number of documents, and the collection and organisation of these is the focus of this study.

A 17. századi magyarországi gályarabokra vonatkozó kéziratos források egy része (tanulmányok és számos levél) már a század végén hazaérkezett (a történetüket megíró Kocsi Csergő Bálint és Harsányi Móricz István jóvoltából), de a recepció ezt szinte csak Debreceni Ember Pál egyháztörténetének megjelenését követően és csak abban a tömörített formában vette tudomásul.[1] A 19. század óta divatos helytörténeti emlékezések erre az Ember Pál kötetre építenek, melynek sarokpontjai a következők: a pozsonyi idézés (1674 március 5), a vádak, fogság, ítélet, a hét alsómagyarországi börtönbéli szenvedések, 1675 nyarától a három gálya, s végül az 1676. február 11-iki megszabadulás Ruyter admirális révén. Előtte, utána nincs narráció semmiről, forrásként megjelölve leggyakrabban a Pozsonyban elítéltek Rácz Károly-féle listája és életútja, ill. a Bod Péter-fordítás szerepel megjelölve.[2] Ezáltal viszont ezek a magyarországi emlékhelyeket díszítő beszédek, regionális történeti összefoglalások, akár a kortárs múzeumi kiállítások is, a forrásfelhasználást tekintve egy helyben toporognak, sőt egyenesen százéves álmukat alusszák, mivel az eredeti szövegek ismerete híján olyan kliséket ismételgetnek, melyekhez képest sokkal rétegzettebb képet alkothatunk a kéziratos forrásokat látva.

Zürich volt az itáliai gályán és a horvát Bakar börtönéből megszabadult 30 fő szállásadó városa 1676–77-ben, másfél évig, érthető, ha itt maradt a legtöbb forrás rájuk. A lelkészek egy része azonban nem ült tétlen ez alatt: két kontingens indult el európai körútra, az egyik Anglia, a másik az

észak-német fejedelemségek felé. Egyrészt összeszedni a váltságdíjat, ami a fogságuk költségeit és az eladásuk árát fedezte, másrészt céljuk volt megnyerni olyan egyházi és világi politikusokat ügyüknek, akik képesek hatni Lipót császárra, hogy így azok elérjék a hazatérésüket, és ők folytathassák lelkipásztori, tanári teendőjüket otthon. Még a gályákról megküldött leveleik hatására Svájc több városában gyűjtést rendeztek a szabadításukra, s Zürichbe érkezésüket követően az adakozók találkozókat szerveztek velük. Ezeknek a meghívói, vagy a helyi krónikákban, levelekben szereplő hatásai sok helyről előkerültek (Svájc, Hollandia, Anglia, Németország, Dánia), de korántsem mindenhonnan. A gályarabok nemcsak istentiszteleteket tartottak, a fogadóik számára azok albumaiba bejegyzéseket tettek, élettörténetüket örökítették meg, ezen túl a nagypolitika szereplőihez is eljutottak, a rajnai választófejedelemtől a hágai parlamenten át az angol vagy a dán uralkodó udvaráig. Amikor pedig megnyerték a támogatást, a hazafelé vezető út sem egyenesen vezetett: Bécs, Prága, Ulm, Frankfurt városaiban katolikusok lakta területeken keltek át, szláv vagy német evangélikus kereskedők segítségét felhasználva juthattak át a veszélyes zónákon.

A gályarabokra vonatkozó korabeli források legteljesebb együttese található meg a svájci közintézményekben, s azon belül Zürichben, kiemelten is a Zentralbibliothek kézirattári részlegében. A gályarabok történetét saját írásaik közreadásával, fordításával (főként Kocsi Csergő Bálint és Otrokocsi Fóris Ferenc műveit) és önálló variációkban is a nemzetközi kálvinizmus számtalan formában forgalmazta az 1675–85 közti években, Svájctól a német fejedelemségeken át a holland tartományokig. Ezzel szemben ún. „gályarablevéltár" kérdése kevésbé került be a köztudatba, jóllehet már a 17. századi kortárs érdeklődőket is izgatta, a 19. századi kálvinista tudományosság újfent nyomozott utána.[3] A zürichi pénzügyi vagy eszmetörténetileg érdekesnek tartott forrásokat érthetően a svájci kutatók gyakrabban idézték, mint hazánkfiai, de ők meg a magyar viszonyokat nem ismerték.[4]

A legelső adat még a szenvedők életéhez közel, a kurrens egyháztörténeti szakirodalomban látott napvilágot: a gályarabok és legfőbb segítőjük, Nicolaus Zaffius, orvos és lelkész leveleiből, kérvényeiből adtak közre többet Debreceni Ember Pál és Georg Horn egyháztörténetében.[5]

A gályarabokról és gályaraboktól tehát életükben külföldön több szöveg napvilágot látott, még ha nem is mind az ő jóváhagyásukkal. Az általuk létrehozott, a kapcsolattartásukat szolgáló iratok, a másolatok, számlák, etc. melyek a külföldön tartózkodásuk alatt keletkeztek, jelentik az ún. gályarab-levéltárat. A harminc, Zürichet megjárt megszabadult rabnak a legfőbb kapcsolattartója a teológiai professzor Johann Heinrich Heidegger volt, akihez minden szál összefutott, kintlétük idején és a Magyarországról küldött jelentések, levelek meghatározó része is őt célozta meg. Kocsi Csergő Bálint neki hagyta hátra a legtöbb dokumentumot, hogy idővel azokat kiadhassa. Kocsi Csergő művének készült azonban számos kéziratos másolata, ezek a Kárpát-medencében szinte mindenütt fellelhetőek. Van egy Bod Péter előtti magyar nyelvű részfordítása is, de csak az 1–5. fejezetet tartalmazza.[6] A kézirat mellékleteként bekötött három lapon Balogh Ferenc, a debreceni püspök és egyháztörténész értékelése olvasható: eszerint a fordítás 1711 körül keletkezhetett, s nem követi Lampét, és később Bod Péter sem ismerhette ezt.

A zürichi hagyaték egyik első kutatója egy pataki diák, Héczei Dániel, aki 1717-ben Bázelben tanult,[7] későbbi szilágypéri lelkész volt, és 1718–19-ben látott ezekből az iratokból Heidegger házában. Bruyninx *Veritas*át és Heidegger már említett ünnepi beszédét másoltatta le magának, s került ez később (1787) a pataki könyvtár állományába.[8]

Majd nemsokára Kocsi Csergő Bálintnak a legkisebb fia, István volt az, aki peregrinus diákként Zürichben Lavaternél disputált (1721–22) több ízben, aztán másolatokat készített az apja iratairól. A pataki könyvtárban őrzött kéziratos kötete tanúsága szerint egyes leveleket még Heidegger házi könyvtárában látott, s onnan jegyzetelt ki.[9] A levelekből a számára érdekes részeket másolta le, többet az apja személyes levelei közül, és az epikus alkotásokból a legfontosabb, az ún. 9 részes dokumentumgyűjtemény iratkötegéből többet.[10] Annyi bizonyos, hogy eddig még (1698-ban halt meg a professzor) a Heidegger-család házi könyvtárában volt mindkét kötet.

Zürich után Kocsi Csergő István Németalföldre ment, Franeker és Utrecht egyetemeit látogatta, disputált is több ízben. Feltehetően ő hozta el a másolt kéziratokat Zürichből,[11] amelyeket tovább vitt a mai Hollandiába, s melyeket Lampe is felhasználhatott az átszerkesztés előtt álló egyháztörténeti kiadványba. Ezek a Lampe általa hasznosíthatott iratok azonban hiányoznak a TTREL anyagából. Kocsi Csergő István kéziratos hagyatéka hazakerült, s a nagybátyja, Kocsi Csergő János possessori jegyeit viseli még az 1720-as évekből. A másik lehetőség, hogy még jóval ezelőtt (1703–1708 között) juthatott Debreceni Ember Pál kezébe a 24 gályarablevél, melyeket ő a tervezett kiadványa adattár részéhez csatolt. Ezek közül 20 az 1676-os szabadulás előtti leveleket képviseli, s 4 az utána következő időszakot, s ezek – jóval nagyobb számban – keringtek egész Európában Zaffius jóvoltából.

A Kocsi Csergő Bálint-féle Zürichben található kéziratgyűjteményben, a *Narratio brevis*-hez illesztve számtalan egyéb levél és köszöntőbeszéd található.[12] A pataki őspéldánya a *Narratio brevis*-nek pedig meghatározhatalan provenienciájú: Szombathy János pataki könyvtáros a kötetet az állománybavételekor újraköttette (1787). Mivel ő igen pontos ember volt, más feljegyzései azt bizonyítják, hogy minden apró adatot, ami a hazai protestantizmus történetéhez tartozott, megjegyzett, feltehetően már nem talált olyan fogódzót, amit e kötet leírásához felhasználhatott volna, s ezért kapta az általánosabb címét.[13] Nem tudjuk adattal igazolni, és az a kötet sem ismert, amelyikből annak idején Ember Pál dolgozhatott; de talán Kocsi Csergő Bálint rokonsága révén juthatott Ember Pál a 24 gályarab levélhez. Kocsi Csergő János, Bálint testvére, a debreceni kálvinista püspök, Ember Pál művének bőkezű támogatója volt, ő akár lehetett a kéziratok közvetítője a család és az egyháztörténet szerkesztője között. Ember Pál gyakran írt arról, hogy mindennél drágább kéziratai pedig elvesztek, többek között a szatmári ostromkor (1703).

Az Utrechtben húsz év késéssel, 1728-ban napvilágot látott Debreceni Ember Pál által írt és szerkesztett magyar egyháztörténet a holland tanár, Lampe szerkesztői kezét jelzi.

Az 1708 óta kész Ember Pál-féle szöveg a magyar szerkesztő intenciója szerint Pápai Páriz Ferenc történeti kiadványához illeszkedett volna annak időrendi szerkezetében. Időközben a Pápai Páriz-féle kötet megjelent előbb hollandul (1701),[14] majd még egyszer új kiadásban (1723), így okafogyottá vált rövid időn belül harmadszor is megjelentetni. Ezért a magyar szerkesztőnek ezt az ötletét is elvetve, Lampe más metódust választott, s talán ekkor tette a Kocsi Csergő István által hozott Narratio brevis első fejezeteit a kiadványba. Azt köztudott, hogy ez alapján a Lampe-féle kiadás alapján készítette Bod Péter diákként a fordítását, a *Kősziklán épült ház ostroma* címen (nem ismerve a teljes mű 12 fejezetét, csak az 1728-as kiadványban közölt fejezeteket). Sőt, a Szilágyi Sándor-féle lipcsei 1866-os Bod-kiadás, a Makkai-féle *Galerium Omnium Sanctorum* is ezt követte. A hiányzó 9–12. fejezetet előbb Balogh Elemér (1902) adta ki latinul (a Magyar Nemzeti Múzeum és a DRK egyik kézirata alapján, mivel a zürichi könyvtár éppen rendezés alatt állt), majd Szimonidesz Lajos fordította le (1944) magyarra.[15]

Bármelyik feltevést fogadjuk el, a Kocsi Csergő István által hozott, talán Lampe által is látott iratok az utrechti könyvtárakban ezután sem bukkantak fel (ezt nyomoztatta Budai Ézsaiás, Tóth Ferenc, Sinai Miklós, id. Révész Imre is). Amit Kocsi Csergő István magával vitt tovább, azt az ő halála után örökölte Kocsi Csergő János, s tette a család házi könyvtárába. Ez a kötet lehetett akár a Szombathy-féle pataki autográf is, akár a debreceni változat is.[16] A műnek a kézirata Debrecenbe nem került (Kocsi Csergő István a zürichi ZbZ, Mss D 182. számú kötetből ezt az anyagot ide nem másolta ki, tehát ha tett ilyet, csak önálló kötetben tehette); a pataki állományba pedig a kötet 1787-ben került be. Ezért a korai magyarországi példányok, amelyeket Kocsi Csergő Bálint-autográfként azonosítottak, ettől korábban, a gályarabok révén, vagy Kocsi Csergő István közvetítésével kerülhettek haza.

A következő érdeklődő a gályarablevéltár iránt a debreceni egyháztörténész Sinai Miklós (1763) volt. Johann Jacob Breitinger – Vécsei Sámuel közvetítésével – megküldött neki a zürichi könyvtárból a Hottinger-hagyatékból két szöveget: Heidegger első köszöntő- és Séllyei búcsúbeszédét.[17] Nem egyedi eset: a 18. századi magyar kálvinista lelkészek, teológusok, egyháztörténészek és püspökök sora (Bod Péter, Sinai Miklós, Budai Ézsaiás, Tóth Ferenc, id. Révész Imre) kerestette külföldi könyvtárosok és kint tanuló magyar diákok segítségével a felekezeti múlt nemes relikviáit, legfőképp Bod Péter, Kocsi Csergő Bálint vagy Debreceni Ember Pál műveinek eredeti kéziratait.[18] Mindeközben a svájci értelmiségi családok között is voltak, akik ilyen hungaricumokat kincsként őrizték. A Breitinger-család három nemzedéke töltött be vezető tisztségeket Zürich életében (polgármester, pénzügyi vezető, könyvtáros etc.), s természetesen hagyatékukban található magyar tematikájú kötet.[19] Hasonlóan ehhez Johann Jacob Leu, Zürich egykori polgármestere hagyatéka: egy hatalmas lexikont tervezett *Allgemeines helvetisches eydgenőssisches oder schweitzerisches Lexicon* (1747–1765) címen, s ehhez 867 kötetnyi anyagot gyűjtött össze (melyet a fia hagyományozott 1783-ban a könyvtárra), s ebben is több a hungaricum.[20]

A sor sokáig folytatható: a 19. századi protestáns egyháztörténeti kutatók, id. Révész Imre, Antalfi János és Zsilinszky Mihály pataki forráskiadványai a Zentralbibliothek Zürich kézirattári anyagaiból építkeztek.[21] Annyi azonban nem változott az eltelt 350 évben, hogy jóllehet nem sokan, de hozzáfértek magyarországi kutatók közül is ezekhez a kéziratokhoz, ám a zürichi dokumentumok nagy részéhez alig: magyar földön ebből következően ezeket a tanulságokat az egyház/helytörténeti elemzésekben nem hasznosították. A 1860-as évek óta a gályarab-téma a magyar kálvinizmus emblematikus emlékezeti helyévé vált. A változatos műfajokat és leírásokat hozó elmúlt másfél évszázad azonban kevés volt ahhoz, hogy – ritka kivételtől eltekintve – visszanyúljanak a téma szakírói a svájci forrásokhoz. Ezért is van nagy jelentősége a Pápán őrzött Thury Etele (1861–1917) hagyatéknak, s ezért lehet még ma is időszerű.

Ez az O. 662. sz. anyag speciálisan a gályarabok történetéhez, általában az 1670-es évek kálvinista és evangélikus üldözöttjeihez kapcsolódik. A másolatok regesztái vagy lapalji megjegyzései pontosan rögzítik, hogy melyik levéltári irat vagy ritkán kiadvány (pl. Heidegger értekezései, Minutoli verse) honnan származik. Megállapítható, hogy Thury Etele számos svájci város (pl. Basel, Bern, Chur, Genf, Sanktgallen, Schaffhausen, Zürich) levéltári fondjait kutatta. Ezen túl hozzájutott más kutatók révén még egyéb kutatóhelyek (Bécs, Poznań, London, Oxford) iratainak a másolataihoz. A kezében összegyűlt kéziratok évköre (1670–1735) és témája (nem csak gályarab, hanem még inkább felekezetileg üldözöttekre, az ún. exulokra vonatkozik) sejteti, hogy vegyes állagú gyűjteménnyel van dolgunk. Ennek nyelve többnyire latin és német (kis részben: magyar, holland, olasz, francia), jellege a kiadványtól a másolatig, a kivonatolt szövegtől a magánfeljegyzésig igen sokféle. A Thury Etele-féle másolatok sokszor jobban olvashatóak, mint az eredetiek (pl. jobban egy kancelláriai gótbetűs német írásnál), de sokszor tömörítések (a levél arrengája, bevezető része lerövidült vagy elmaradt), s némelyik fogalmat néhol a korra jellemző módon átírt (transzliterált nevek, p. Vireth Egyed), s akad, de ritkán (pl. számozási) elírás is. A svájci források közül láthatóan a zürichi provenienciájúak feltárása érdekelte, s a többit is ehhez mérte: az előbbinél pontos címet s adatsort közölt egészen a lap- s levélszámig, a többinél csak a kutatási helyet és a fondjelzetet adta meg.

A 16–18. századi Svájc – hasonlóan a korban Németalföldhöz – a menekültek országának számított: a különböző felekezetű emberek és közösségek találtak itt – többnyire átmeneti, s nem végleges – menedékre. A magyarországi gályarabok ügye megmozgatta a kálvinista államot, s hatalmas és jól dokumentált gyűjtést rendeztek a javukra. Az 1676 február 11-i szabadulásuk után pedig kézről kézre adták őket egymásnak, s megörökítették nemcsak egyháziak, de világiak is a velük való találkozásokat, másolták a róluk szóló, általuk is írt történetüket, naplókba kértek tőlük bejegyzéseket. Harminc túlélő került Svájcba, s jóllehet a társaság fele állandóan követségben járt (az egyik 8 fős csoport Németalföld, Anglia, a másik 6 fős társaság a német fejedelemségek és Dánia felé vette az utat), de az összességében itt töltött mintegy másfél év alatt számtalan alkalom és forma nyílt a velük való kapcsolattartásra.

Bár a megszabadítási akciójuk is (1675 nyárjától 1676 februárjáig) a nemzetközi kálvinizmus égisze alatt zajlott, de különösen az utána következő 1,5 év nevezhető kálvinista

sikertörténetnek. Az általuk ekkor írt leveleknek van több zürichi értelmiségi hagyatékában gyűjteménye, de az egyes leveleknek is külön számtalan másolata van: elég csak a Zaffius-féle nagyhatékonyságú levelezésre gondolni,[22] és még a Thury Etele-féle regeszta sem teljességre törekvő (feltehetően azért, melyet a rendszerezést és a szövegközlést a pápai tanár válogatási szempontjai határoztak meg: a dunántúli kerület történetéhez szorosan kapcsolódó anyagokat másoltatta le).

A gályarabok és az üldözöttek bárhol jártak, egymás közt az írásaikat, különösen pedig a kiadványaikat cserélték. Postáik és levélhordóik Oxfordtól Utrecht s Leiden egyetemein át Zürichig, Wittenbergig állandóan ingáztak, s itthonról Bécstől Veszprémen, Pápán át Debrecenig számos helyről küldték üzeneteiket az üldözött protestánsok (ld. a pápai Thury- és Liszkay-hagyatékot). A kapcsolattartás egyik eszköze volt az album amicorum, a vándorlás zsebkönyve, mely mint kutatási anyag, bárhol előbukkanhat Hágától az OSZK-ig. A fentieken kívül számos helyen lehetne még kutatni, különösen ott, ahol a városi krónikák és pénzügyi kiutalások őrizhetik a gályarabok látogatásának nyomait; és ezért a sort még hosszan lehetne folytatni.

A gályarabokkal annak idején találkozó lelkészek, értelmiségiek, arisztokraták és diplomaták hagyatéka, mind rejthet a kutatás számára érdekes dokumentumokat.[23] Ezentúl az 1670-es évek óta zajló pereskedésekre, tanúkihallgatásokra a helyi káptalani levéltárak nyújthatnak adatokat.[24] Számolni kell a hivatalos szervek irataival: Bécs (követségi anyagok, hadi levéltár),[25] Esztergom (prímási levéltár),[26] EOL (peres akták),[27] OL (a pozsonyi magyar ill. a szepesi kamara irattára),[28] Madrid (az egykori Nápolyi Királyság hadi levéltára). A hazai esetben ehhez mérten nemcsak a *Narratio brevis* korabeli[29] és későbbi másolataival kell számolni,[30] hanem egyéb gályarablevelekkel is, melyek kutatói magángyűjteményekben bukkantak fel számos közintézményben: Sárospatak (Kocsi Csergő Bálint),[31] Debrecen (Sinai Miklós; Hadházy Lajos),[32] Pápa (Thury Etele, Liszkay József),[33] Ráday (Balogh Elemér, Zsindely Endre),[34] OSZK (Zollikofer, Tóth Ferenc),[35] Poznań (Debreceni Ember Pál, Jablonski),[36] Besztercebánya (Juraj Láni-hagyaték).[37] Erre már csak azért is nagy szükség lenne, mivel a Thury Etele halála óta eltelt majd száz évben ritkán jelent meg olyan publikáció, amely az általa elért külső belföldi kéziratokat hasznosította, a többi hagyatékról nem is szólva. Ezeket áttekintve más szemmel nézhetünk rá a sorsüldözöttnek, szenvedőnek tartott lelkészeinkre: a levéltári és kézirattári dokumentumok alapján megrajzolható az egykori gályarabok jogi kiútkeresése, diplomáciai tevékenysége, de a magánleveleik alapján az egyes emberek lelki arca is.

Csorba Dávid

Jegyzetek

1 Friedrich Adolf Lampe, [Paulus Debreceni Ember]: *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transsylvania*, Utrecht, Poolsus, 1728, 447–496.

2 Rácz Károly, *A pozsonyi vésztörvényszék áldozatai*, Sárospatak, Steinfeld, 1874; Lugos, Traunfellner, 1899;[2] Bp., Kókai, 1905.[3] Kocsi Csergő Bálint, [Harsányi Móric István]: *Narratio brevis de oppressa libertate Ecclesiarum Hungariarum*, [1676] = *Kősziklán épült ház romlása*, ford. Bod Péter, [1738], kiad. Szilágyi Sándor, Lipcse, Köhler, 1866.

3 Miklós Ödön, A magyar gályarab lelkészek levéltára, *Levéltári Közlemények* 17(1939), 277–279; Ladányi *Sándor, A „gyászévtized"» történetének forrásai és szakirodalma: Eredmények és feladatok, Theologiai Szemle* 18(1975), 15–23; Bujtás *László Zsigmond, A megszabadítással kapcsolatos holland vonatkozású levelek a gályarab prédikátorok levéltárában (1676), Lymbus – Magyarságtudományi Forrásközlemények* 3(2005), 79–81.

4 Theodor Fliedner, *Buch der Märtyrer und anderer Glaubenszeugen der evangelischen Kirche*, 1–4. Bd., Kaiserswerth, 1849–59; Johann Caspar Mörikofer, *Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz*, Leipzig, Hirzel, 1876, 3. fej., 16. rész: *Ungarn*; 5. fej. *Galeriens* címszó alatt; Johannes Häne, Die Befreiung ungarischer Prädikanten von den Galeeren in Neapel und ihr Aufenthalt in Zürich (1675–1677), *Zürcher Taschenbuch* 27(1904), 121–188.

5 Mindkét szerző, szerkesztő esetén posztumusz jelentek meg ezek a források, utódaik átszerkesztésében, ld. Lampe –Debreceni Ember, *Historia Ecclesiae Reformatae*, i. m., 447–496; Georg Horn, *Historia Ecclesiastica, Continuatio a Melchiore Leydeckeri; Accedit Ludovici Capelli compendium historiae judaicae*, Lugduni Batavorum, Luchtmans & Verbessel, 1687. 132–146; Uő, *Historia Ecclesiastica, Melchiori Leydeckeri et Danieli Hartnecci notis et observantibus illustrata; Accedit Ludovici Capelli compendium historiae judaicae*, Francofurti ad Moenum, G. H. Oerlingh, 1704, 786–807.

6 Makkai László említette a *Galerium Omnium Sanctorum* kötetben, de tévesen: nem a Debreceni Református Kollégiumban, hanem a TTRE Levéltárában található, a Z 53 sz. alatt.

7 Hegyi Ádám, *Magyarországi diákok svájci egyetemeken és akadémiákon 1526–1788 (1798)*, Budapest, ELTE, 2003 (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 6), 68. sz.

8 Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei (tovább: SRKTGY), Kt. 603.

9 Felirata: *Extractus Epistolae Hungaror. ex Archivis D.D. Magni Hejdeggeri*, ld. SRK, Kt. 403, 403–465.

10 Autopsziával ellenőriztem, s a levelek eredetijei mind egy kötetben, a Zentralbibliothek Zürich, Mss. D. 181. szám alatt találhatóak; a másik anyag pedig ugyanott Mss. D. 182. sz. részleges másolatát tartalmazza. Ld. ehhez: TTRE Levéltára, Z 52.

11 *Uo*., Z 52, Z 53.

12 Zentralbibliothek Zürich, Mss D. 182.

13 SRKTGY, Kt. 217. Ez a kötet a *Historia Ministrorum Protest. Ao. 1673*, illetve belül a *Historia Ministrorum Ecclesiarum Hungaric. Aug. et. Helv. Conf. addict. Ao. 1673. Posonium citatorum* címet viseli.

14 Bujtás László Zsigmond, Pápai Páriz Ferenc Rudus redivivumának holland fordítása (1701), in *Debrecentől Amszterdamig: Magyarország és Németalföld kapcsolata*, szerk. Pusztai Gábor, Bozzay Réka, Debrecen, Kossuth, 2010, 157–183.

15 Kiad. Balogh Elemér, *Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár* 1902, 76–184; Kocsi Csergő Bálint, *Magyar vértanuk nyomában: A Szelepcsényi–Kollonics-féle reformáció vértanui. Kocsi Csergő Bálint műve a gályarab-per tizenkilenc vértanujáról*, ford., kiad. Szimonidesz Lajos, Pápa, Misztótfalusi, 1944.

16 SRKTGY, Kt. 217; TTRE Levéltára, Z 52.

17 Erre utal a Sinai-hagyaték egyik levele, uo. Z 35, 197–198.

18 Ritoók Zsigmondné, Debreceni Ember Pál egyháztörténetének kéziratai, I, *Magyar Könyvszemle* 89(1973/2), 176.

19 Staatsarchiv Zürich, E II 279.

20 Zentralbibliothek Zürich, Mss. L. 406, L. 424, L. 492.

21 Zsilinszky Mihály, Zürichi jegyzetek a magyar prot[estáns] egyház gyásztizedének eseményeire nézve, *Sárospataki Füzetek* 1866, 550–551.

22 Bujtás László Zsigmond: Nicolaus Zaffius köszönetnyilvánító levelei a gályarab prédikátorok kiszabadításáért (1676), *Lymbus: Magyarságtudományi Forrásközlemények* 2021, 527–542.

23 A pontos leírást ld. Csorba Dávid, Svájci források a magyarországi gályarabok történetének kutatásához, in **Mártírium és emlékezet: Protestáns és katolikus narratívák a 15–19. században,** szerk. Fazakas Gergely Tamás, Imre Mihály, Száraz Orsolya, Debrecen, Egyetemi Kiadó, 2014 (Loci Memoriae Hungaricae, 3), 174–177.

24 Jó példa a hasonló vizsgálatokra: Márkusné Vörös Hajnalka, Az 1674. évi gályarabper vádjai a Veszprémi káptalan irataiban, in *A*

Pozsonyi Állami Levéltár Vágsellyei fióklevéltárának évkönyve, szerk. GAUČÍK István, Vágsellye, Pozsonyi Állami Levéltár Vágsellyei Fióklevéltár, 2005 (Archivum Sala / Levéltári évkönyv, 2), 42–47.

25 SZABÓ István, Protestáns egyháztörténeti adatok az 1670–1681. évekből a bécsi hadi levéltárból, *Egyháztörténet* 1(1958), 203–230; Uo., 2(1959), 132–174, 301–370; BENCZÉDI László, A prédikátorperek történeti háttere: a lipóti abszolútizmus adó- és valláspolitikájának összefüggései, *Theológiai Szemle* 17(1975/7–8), 199–206, 17(1975/9–10), 262–267; UŐ, Szelepcsényi érsek ügye és a lipóti abszolútizmus megalapozása 1670 őszén, *Történelmi Szemle* 18(1975), 488–502.

26 *Vitetnek ítélőszékre… Az 1674-es gályarabper jegyzőkönyve*, kiad. S. VARGA Katalin, Pozsony, Kalligram, 2002.

27 BUJTÁS, *A megszabadítással kapcsolatos holland levelek…*, i. m.

28 MIHALIK Béla Vilmos, Az 1674. évi gályarabper előzményei és a bécsi udvar, in FAZAKAS et al. (szerk.), *Mártírium és emlékezet*…, i. m., 111–120.

29 HARSÁNYI István, Kocsi Csergő Bálint gályarabságról írott munkájának eredeti kézirata főiskolánk könyvtárában, *Sárospataki Református Lapok* 6(1910/49), 487–489.

30 BRETZ Annamária, Bod Péter fordítása Kocsi Csergő Bálint *Narratio brevis*éből, *Irodalomtörténeti Közlemények* 108(2004/3), 340–341.

31 A Kocsi Csergő-családhoz kapcsolódó kötetek: SRKTGY, Kt. 60, 76, 217, 403; TTRE Levéltára, Z 52, 53.

32 Ld. Debreceni Református Kollégium, jelzete: R 3288.

33 Ld. Pápai Református Kollégium weblapján a Liszkay-gyűjteményt.

34 Ld. Ráday Könyvtár, jelzete: K.0.310 (Balogh Elemér); Ráday Levéltár: C 206 (Zsindely Endre).

35 OSZK, Tóth Ferenc-hagyaték (Liszkay József révén), Quart. Hung. 1043, 1–4. k.

36 KVACSALA János, Magyar vonatkozású kéziratok a poseni [Plzen, Poznań] királyi levéltárban, *Irodalomtörténeti Közlemények* 3(1893), 109–110.

37 Eva KOWALSKÁ, Die Verfolgung und Rettung: Die lutherischen Pastoren in Westungarn in und nach der Trauerdekade, in *Deutsche Sprache, Kultur und Presse in Westungarn / Burgenland*, hrsg. v. Wynfrid KRIEGLEDER, Andrea SEIDLER, Bremen 2004 (Presse und Geschichte, Neue Beiträge, 11), 61–71; UŐ, Konfessionelle Exulanten aus Ungarn: Akzeptanz und Wirken im Alten Reich, in *Konfessionelle Formierungsprozesse im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa: Vorträge und Studien*, hrsg. v. Jörg DEVENTER, Leipzig 2006 (Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas 2006/2), 297–313.

Elveszett és összetört képmás

Rottmayer János nyomában (2. rész)

A tanulmány az egyik első magyarországi hetednapi adventista életét, és a hetednapi adventizmus kezdeti hazai történetét dolgozza fel. Rottmayer János, aki eredetileg baptista hívőként kezdte vallási életét, családjával együtt csatlakozott a hetednapi adventistákhoz, és jelentős szerepet játszott az adventista misszió elterjedésében. Jelentőségét azonban nemcsak az adventista egyházban való szerepvállalása támasztja alá. A tanulmány számba veszi Rottmayer életútjának főbb eseményeit, beleértve családi hátterét, vallási meggyőződésének alakulását. Feltárja azokat a történelmi és társadalmi körülményeket, amelyek Rottmayer életét és misszióját befolyásolták, valamint kitér családtagjainak vallási tevékenységére, és az őket ért hatásokra. Végül kitér életútjával, meggyőződésével kapcsolatosan később kialakult egyháztörténeti vitákra, melyek során bepillantást nyerhetünk abba is, hogyan kapcsolódik Rottmayer János életútja a szélesebb európai szabadegyházi mozgalmakhoz, hogyan vált az ő személyes hitútja többek között az adventizmus magyarországi terjeszkedésének egyik alapkövévé is.

The study delves into the life of one of the early Seventh-day Adventists and the initial history of Seventh-day Adventism in Hungary. János Rottmayer, who initially followed the Baptist faith, later joined the Seventh-day Adventist Church along with his family and played a significant role in advancing the Adventist mission. However, his importance is not limited to his involvement in the Adventist movement. The study examines key events in Rottmayer's life, including his family background and the development of his beliefs. It explores the historical and social contexts that shaped Rottmayer's life and mission, as well as the religious pursuits of his family members and their impacts. Furthermore, it discusses subsequent debates in church history pertaining to his life and convictions, offering insights into how János Rottmayer's experiences are linked to broader European Free Church movements. His personal spiritual journey, among other factors, emerges as a foundational element in the growth of Adventism in Hungary.

Hetednapi Adventista Misszió és az adventista kapcsolatok

A májusi alkalmat követően 1895. július 27. napján Conradi újabb keresztséget végez, majd úrvacsorát oszt Rottmayerék házában, ahol rendszeresen napokat töltött a ház felső, emeleti szobájában.[70]

De nemcsak Conradi látogatja ebben az időben a csoportot. Heinrich Johannes Löbsack volgai német nemzetiségű, vezető adventista lelkész és mártír misszionárius volt Oroszországban és a volt szovjet régiókban. A *Zionswächter* folyóiratban részletes beszámolót közölt európai misszióútjainak állomásairól, és a közben történtekről. Így tőle is tudomást szerezhetünk többek

között arról, hogy mielőtt Kolozsvárra érkezett 1895. november 25-én, előtte egy napot Bécsben tölt a „baptista" Rottmayernél, „akinek a lánya a közösségünk tagja". „A következő szombatot és vasárnapot pedig már Rottmayer testvérnél töltöttem Kolozsváron, Erdélyben. Négy bibliaórát tartottam itt, melyből hármat magyar nyelvre is lefordítottak, mivel a hallgatóság többsége magyar volt." – írta.[71] A feljegyzés azért különös, mert beszámolójában külön megjegyezte a Rottmayer családtagok felekezeti hovatartozását. Ifjabb Rottmayer János, „a baptista", akinek a lánya – ő Krisztina – szintén az egyházhoz tartozik, és Rottmayer János, „a testvér" Kolozsváron. Útját Kolozsvárról ezt követően Bukarest felé folytatta a hóval fedett Erdélyben.

1895 decemberében Georg Wagner is tartózkodott Kolozsváron Rottmayeréknél, aki szombaton úrvacsora osztás mellett, néhány előadást is tartott. Wagner később is, a 1896–97 es években is, mint felszentelt adventista lelkész dolgozott itt, és Erdély más területein is.[72] Néhány nappal később, 1895. december 24-én Conradi újra Kolozsvárra látogat, végül 1896-ban befejezi Erdélyi szolgálatait egy márciusi látogatással, melyről a *Review and Herald* 1896 áprilisi számában számol be.[73]

Az első magyarországi, de német nemzetiségű misszió munkás Wilhelm J. Tentesch is ekkor kezdi meg könyvevangelista szolgálatát kicsit korábban, 1895-ben. Ő Rottmayerhez hasonlóan kolportőrként 1896 végén vagy 1897 januárjában egyik Erdélyi útja során látogat el Kolozsvárra, Rottmayerékhez. Ő végezte az első magyarországi gyülekezeti tagok lelkigondozását ebben az időben.[74]

Wagner 1897-ben keresztelte meg a kolozsvári Babos Máriát, aki később Rottmayerék helyett a gyülekezetnek is helyet adott otthonában. Huenergardt érkezése előtt, 1898. március 8-án lett tagja az egyháznak Kolozsvárott Szabó Miklós Anna (Nagy Györgyné) is, aki Szigeti szerint az első adventista a mai Magyarország területéről. Egyébként korábban ő is baptista volt.[75]

Huenergardt, és ami utána következett

Huenergardt 1898-as hamburgi éves konferencia után indult Erdélybe.[76] A konferencián az európai adventisták vezetői a magyarországi misszió eredményein felbuzdulva elhatározták, hogy kiküldenek egy hivatásos misszionáriust, akinek a szolgálatától a Hetednapi Adventista Egyház megszervezését és befolyásának megerősítését remélték. A huszonhárom éves amerikai John Friederick Huenergardt 1898. augusztus 21-én érkezett Magyarországra.[77] Jövetelekor egyházunknak mindössze 15 tagja volt, viszont amikor az első világháború után visszatért Amerikába, a vezetése alatt álló hívek száma meghaladta a 2000 főt. Huenergardt szolgálatáról részletes naplót vezetett, és több beszámolót is közölt a hazai és a külföldi adventista lapokban.[78] Itteni tevékenysége felkeltette a világi sajtó érdeklődését is, akik világnézeti beállítódásuktól függően kommentálták evangelizáló sorozatait. Életének, szolgálatának történetét és jelentőségét Rajki Zoltán dolgozta fel 2004-ben megjelent munkájában.

Huenergardt 1898-ban egy napot tartózkodott Budapesten, majd tovább utazott Kolozsvárra. Első útja azonban neki is a Rottmayer családhoz vezetett. Találkozásukról később az alábbiak szerint számolt be: „Jól emlékszem mikor reggel felé egy augusztusi forró nap reggelén a régi kolozsvári állomásról nehéz poggyászommal a közeli Kőváry telepen a Kasza utcai Rottmayer féle házhoz igyekeztem. A nagy porban és melegben, gondoltam magamban, vajon így lesz ez mindig, nem vár senki az állomáson? … Mivel csak németül és angolul tudtam beszélni hiába kérdezősködtem. A cím után senki nem értett meg."[79]

A nyelvi nehézségek arra indították Hueneregardtot, hogy megtanuljon magyarul. „Angol és német szómmal nem mentem semmire, mert Kolozsvárott magyarul beszéltek, így végeztem magamban, hogy ez jó lesz arra, hogy a magyar nyelvet hamar megtanuljam."[80]

Ami a legfontosabb a dolgozat tárgyát tekintve, hogy Huenergardt naplójából megállapítható milyen szoros és baráti kapcsolatot ápolt ő is a Rottmayer családdal. 1898. évben készült egyik naplóbejegyzésében azt írta: „Rottmayer volt az első hetednapi adventista Erdélyben", akinél erdélyi megérkezését követően ő maga is lakott. Az emeleti szobát „prófétaszobácskának" nevezte – Conradi után, akit az emeleti szoba Elizeus próféta „sunemi szobájára" emlékeztette.[81]

Huenergardt nagy jelentőségű döntéséről, miszerint megtanul magyarul, melyről beszámolt a *Zionswächter*ben is. Ebben nagy szerepe volt Rottmayernek, aki minden bizonnyal láttatta vele is a baptisták körében lévő nyelvi és nemzetiségi kérdésből adódó feszültségeket.[82] Amikor Huenergardt Kolozsvárra érkezett, négy tagja volt az egyháznak. Emellett azonban szép számú érdeklőt is talált a városban, melyet Szigeti Jenő össze is állított főként Székely Rozália (Enyedi Szabó Józsefné, szül.: 1896) és Czédula Györgyné (szül.: 1879.03.25.) visszaemlékezései alapján. A jelentős baptista kapcsolataikkal rendelkező Neff Ádám és Enyedi Szabó István személyét, akik kulcsszerepet játszottak a kolozsvári adventista gyülekezet megalakításában, külön is foglalkozott.[83]

Huenergardt a gyülekezeti tagokról részletes névsort[84] vezetett, később beszámolót is írt, ami magyar nyelven olvasható *Evangéliumi Munkás* 1912. folyóiratban. A beszámolóban rövid történeti visszaemlékezést közölt miszerint, 1898. augusztus 21-én érkezett Magyarországra szeptemberben, először Budapestre, ahonnan néhány nappal később utazott Kolozsvárra. Itt Rottmayer Jánoséknál lakott, ez év novemberéig. Novemberben pedig visszaköltözött Budapestre. Huenergardt Rottmayerékkel való szoros kapcsolatáról naplóbejegyzéseiben is megemlíti. A lelkész 1918 decemberében hagyta el Magyarországot, és családjával együtt visszatért az Egyesült Államokba. Az adventista misszió vezetése a német származású Minck Adolfra maradt.[85]

Szigeti Jenő, aki személyesen találkozott néhány Rottmayer Jánost személyesen ismerő kolozsvári gyülekezeti taggal, kutatásai során feljegyezte: „Kelemen István, özvegy Czédula Györgyné és a kolozsvári gyülekezet tagjainak szájhagyománya –, valamint a rendelkezésükre álló források mind azt bizonyítják, amit a *Zionswächter* című német adventista folyóiratból is rekonstruálni lehet, hogy Rottmayer János úrvacsora közösségben volt az adventista csoporttal.[86] Nemcsak Conradi és Huenergardt voltak vele baráti kapcsolatban hanem a kialakuló kolozsvári gyülekezetnek csaknem minden tagja is aktív kapcsolatban volt vele. Voltak, akik az ő bizonyságtevő szolgálata alapján ismerte meg egyházunkat.

Egy másik tag, Kosztin István 1918-ban írt cikkében elmondja, hogy jelenleg 30 esztendős és azért boldog, mert megtalálta Krisztust és megismerte „a jelenvaló igazságot". Közli, hogy „hat éves koromban egy öreg szép fehér szakállas bácsi vetette a magot, akinek még most is arcomon érzem a kezét, amint jóságosan simogatott." Leírja, hogy tőle tanulta meg a „Fel barátim, drága Jézus…" és „Az áldott orvos közeleg …" kezdetű énekeket, és arról írt, hogy Rottmayer János a gyermekeken keresztül a felnőtteket is megpróbálta Jézushoz vezetni. Majd írása végén megszólította az olvasókat: „Vajon hallottatok e már róla, a mi Rottmayer bácsinkról, aki elsőnek fogadta el az adventi igazságot Erdélyben. Igen ő adventista volt."[87]

Rottmayer János halála

Utolsó baptista kiadású korabeli forrásban – a Békehírnök 1897-es első száma –, arról olvashatunk, hogy 1896-ban feljött leánya, Rottmayer Mária és Csopják Attila házasságkötési alkalmára, ahol köszöntötte az ünnepelteket. A beszédben visszaemlékezett szolgálatára, életére, végül jó tanácsként ezt monda: „Kedveseim, én tapasztalatból mondom, hogy jó az Úrban élni: maradjatok meg Őbenne mindnyájan!"[88]

Tekintettel arra, hogy a baptista történészek részére nem állt rendelkezésre – vagy figyelmen kívül hagyták – az adventista forrásokat és hozzátartozóktól származó információkat – élete végével kapcsolatosan a következőt összegző megállapításra jutnak: „Utolsó néhány éve homályba vész előttünk, és csak halálának hírét közlik a Berlini Európai Baptista Kongresszusról készült füzetben a következőképpen: „Rottmayer János meghalt Kolozsvárott 1901-ben, 84. életévében, mint a Brit- és Külföldi Bibliatársulat nyugdíjas tisztviselője."[89]

A rokoni visszaemlékezésekből azonban további részleteket is megtudhatunk, melyek szerint Rottmayer János 1901 kora tavaszán gyümölcsfametszés közben esett le a létráról. Emiatt hosszadalmas fekvésre kényszerült, miközben tüdőgyulladás lépett fel. Rottmayerné érezve férjének közeledő halálát, értesítette az akkor Budapesten lakó Huenergardtot, aki már csak az eszméletlen és haláltusáját vivő aggastyánt tarthatta karjában. Az 1901. március 26-án beállott halált követő valamelyik napon került sor a temetésre. A gyászistentiszteletet is ő végezte az adventista felekezet szertartása szerint, Rottmayer Jánost pedig a házsongrádi temető lutheránus részében helyezték nyugalomra. (Sírszáma: 349).[90]

Erről id. Papp Károly, a későbbi baptista lelkész, így nyilatkozott: „Rottmayerné akkoriban érthető okokból titokban tartotta férje halálát és temetését... A szombatosok jelenlétében temették el... a kolozsvári baptista gyülekezet minderről sajnos csak a temetés után értesült."[91] Krisztina Rottmayer Kässel, ifj. Johann Rottmayer lánya, viszont azt írta, hogy „baptista testvérek is jelen voltak a temetésen, mert mindenki szerette őt". Később Bányai végzi el Csopjákné Marosi Gyöngyikével folytatott beszélgetések alapján a kép helyesbítését. „A temetésen a baptistákat édesapja és édesanyja, (Csopják Attila és Rottmayer Mária), ifjabb Rottmayer János és családja, valamint néhány helyi baptista képviselte, akik Rottmayer közelében laktak.[92]

Rottmayer haláláról pedig a *Zionswächter* című német adventista gyülekezeti folyóiratban nekrológ jelent meg, melyben a temetést végző Huenergardt beszámolt életéről, valamint arról, hogyan lett adventista. Beszámolója azzal fejeződött be, hogy „haláláig dogozott a műért".[93]

A magyarországi hetednapi adventizmus történetét feldolgozó tudományos művek

A hetednapi adventisták közép európai, és ennek keretében a magyarországi történetének tudományos igényű feldolgozása az 1950-es évek második felében kezdődött. Első és legjelentősebb alkotásként Jacob Michael Patt *The History of the Advent Movement in Germany* PhD disszertációját tekinthetjük.[94] A szerző a német nyelvterület adventista misszió történetét dolgozta fel az 1950-es évek közepéig bezárólag. A németek közötti adventista misszió azért jelentős a felekezet magyarországi történetében, hogy az első magyarországi misszionáriusok németek voltak, akik átutazóban voltak, vagy rövidebb-hosszabb ideig tartózkodtak az országban. Így az adventizmus gyakorlatilag az 1890-es évektől eresztett gyökeret Magyarországon a felekezet Kelet európai és a balkáni német kisebbség közötti evangelizációs tevékenységével összefüggésben.

Ezt követően a hetvenes évek végén két fontos könyvet publikáltak: Először 1978-ban elkészült Gerhard Padderatz könyve[95] az európai adventizmus legnagyobb hatású misszionáriusának – Ludwig Richard Conradi – hamburgi munkásságáról és a németországi adventizmus kezdeteiről, majd egy évvel később Rajmund Ladisław Dabrowski és Bert B. Beach szerkesztésében tanulmánykötet jelent meg 1979-ben – az első Európában tevékenykedő adventista misszionáriusnak – Michael Belina Czechowszkinak (1818–1876) az életéről.[96]

Fontos megemlítenünk még a közép Kelet európai adventizmus legjelentősebb személyiségének John Friederick Huenegardt életének rövid feldolgozására vállalkozó Daniel Eppler művét. Kéziratában hozzáférhető tanulmányát Az *Advent Review and Sabbath Herald* (röviden: *Review and Herald*) cikkei alapján írta meg a hetvenes években.[97]

Ezek után a hamburgi misszióközpont megalapításának századik évfordulóján rendezett konferencián és azt követően a nyolcvanas és a kilencvenes években az európai adventista misszió különböző területeiről jelentek meg Közép-Európát is érintő tanulmányok.[98] Ekkor több Közép-Kelet európai ország advent történetéről szóló könyvet is adtak ki, melyek közül a legjelentősebbek közé tartozik Daniel Heinz *Church, State, and Religious Dissent. A History of Seventh-day Adventists in Austria, 1890–1975* című könyve.[99] Heinz másik könyve a *Ludwig Richard Conradi. Missionär, Evangelist, Organisator der Siebenten-Tags Adventisten in Europa*,[100] amely Ludwig Richard Conradi életének biografikus feldolgozásával hozott jelentős előrehaladást a múlt feltárásában. Ez a mű később magyar nyelven is megjelent fordításban 2004-ben.[101]

Az erdélyi és részben az óromániai adventizmus kezdeteinek nem tudományos igényű feldolgozása Günther Gehann nevéhez fűződik.[102]

Az első magyar nyelvű, tudományos igényű, a felekezet 1945 előtti magyarországi történetét feldolgozó mű Szigeti Jenő *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből* című könyve.[103] Majd ezt követi több az Egyház hazai történetét bemutató könyv megjelenése, elsőként Rajki Zoltán történeti munkái, aki a legjelentősebb német és a magyar nyelvű forrásanyagot felhasználva számol be először a magyar Egyház 1945–1989 közötti történetéről.[104] Ezzel szinte egyidőben jelenik meg az első magyarországi misszionárius életét bemutató könyve, *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója: John Friederick Huenegardt élete és korának adventizmusa*[105] címmel. Rajki Zoltán a Pécelen található adventista irattár, valamint a friedensaui (Németország) és a washingtoni (Egyesült Államok) adventista levéltár, valamint Erdélyi László és Szigeti Jenő magángyűjteménye között található dokumentumokat is felhasznál a *Zionswächter*ben, az *Advent-Echo*ban, a *Botschafter*ben, a *Deutscher Arbeiter*ben, az *Adventbote*ban, az *Aratóban*, az *Evangéliumi Munkás*ban, az *Utolsó Üzenet*ben, valamint a *Review and Herald*ban megjelenő beszámolók, konferenciai, bizottsági jegyzőkönyvek, visszaemlékezések információs bázisán.[106]

A fenti művek történeti megállapításai Rottmayer Jánossal és a vele történtekkel kapcsolatban a korábban megállapítottak szerint állnak összhangban.

Rottmayer János felfedezése

Rottmayer János személye Bányai Jenő kutatómunkája, és 1963-as cikkének megjelenésétől kezdve került hirtelen újra a baptista történelemírás reflektorfényébe, mint az első magyarországi baptista úttörő, a kolozsvári baptista gyülekezet megalapítója, és mint az első magyar nyelvű énekeskönyv szerkesztője. Felfedezése pedig ráirányította a figyelmet a magyarországi baptista misszió 1873-hoz képest 27 évvel korábbi, 1846-os megjelenésére, és a német származású Meyer Henrik misszióban betöltött személyének másodlagos szerepére.

A rendkívül érdekes felfedezéssel egyidőben azonban Bányai kétségbe vonta Rottmayer adventistákhoz történt áttérését, így Rottmayer adventistákkal való kapcsolata és felekezeti meggyőződése, hűsége is ettől a ponttól kezdődően kényes kérdéssé változott a két felekezet között. 1963-nál korábban azonban sem a szűkebb sem a tágabb családon belül – amely jónéhány baptista, illetve adventista családtagot is magában foglalt –, sem pedig a kolozsvári adventista gyülekezetben, sem a hetednapi adventista egyházon belül nem merült fel kétség Rottmayer János áttérésével és az adventista egyházhoz történt csatlakozása vagy annak misszijában betöltött szerepe kapcsán. Tudomás sem volt olyan állításról, miszerint ő nem volt adventista. Sőt, egyetlen egy őt ismerő, és vele kapcsolatban álló baptista családtag részéről sem találunk ilyen témájú közvetlen reakciókat. Ez alól pedig sem ifj. Rottmayer János, sem pedig Csopják Attila családhoz tartozó baptista vezetők nem kivételek.

Apja haláláról ifjabb Rottmayer csak ennyit írt: „1901. március 26-án, életének 84. évében lehunyta a szemét. Hazatérése békés volt, áldott emléke tovább él. Dicsértessék az Úr szent neve!”[107] Egyszerűen nincs szó az apja utolsó éveit övező eseményekről, sem baptista- vagy adventistaságáról. Sógora, Csopják Attila ugyanígy hallgatott erről a magyar baptista mozgalom történetét leíró művében.

Alexander Kish baptista történész a hallgatást úgy értékeli, hogy így ifjabb Rottmayer így fejezte ki a véleményét, és egyszerűen feltételezte, hogy apja mindig is baptista volt. Kish szerint ifjabb Rottmayer tartózkodása talán abból fakadt, hogy a lánya, Krisztina áttért az adventizmusra, ezért így vagy úgy korlátozták őt a családi gondok.[108]

Ezek a feltételezések azonban minden kétséget kizáróan nem lehetnek igazak Rottmayer Mária férjére, Csopják Attilára, aki életében és a baptistákról szóló történeti művében ugyanezt tette.

A különböző felekezetű történészek közötti vita 1966-ban kezdődött, amikor Bányai Jenő a baptista misszió kezdeti korszakáról egy hosszabb cikket publikált a *Theológiai Szemlében*, melyben lényegében két nyilatkozatra hivatkozva kétségbe vonta Rottmayer János csatlakozását az adventistákhoz, illetve a csatlakozása őszinteségét. Szerinte „Rottmayer ’áttérése’ nem lehetett más, mint «egy idős ember pillanatnyi hangulatváltozása, esetleg hitének átmeneti megingása, ami végeredményben semmi kimutatható, látványos átalakulást nem eredményezett«.”[109] Bányai ezen kívül kétségbe vonja Csopjákné Rottmayer Mária adventistákhoz való tartozását is. Szerinte Csopják Attila el sem vette volna, ha

tudta volna, hogy Mária adventista. Bányai meggyőződése szerint Rottmayer János lojális, ökumenikus magatartását értették félre.

A megjelent cikkre Pechtol János és Szigeti Jenő adventista egyháztörténészek ugyanebben a folyóiratban később *Megjegyzések…*[110] című publikációval válaszolnak. A két szerző a cikk végén egy közös feltáró- vagy vizsgáló bizottság felállítását is javasolják. Bányai Jenő a *Megjegyzésekre* további választ publikált,[111] üdvözli a vizsgálóbizottság felállításának gondolatát, de ezt követően az ezzel kapcsolatos vita minden további nélkül abbamaradt. A történészek között pedig így megmaradt a sajnálatos megállapítás, miszerint a magyarországi Hetednapi Adventista és a Baptista Egyház „sajnálatos módon kialakult rossz viszonyt"[112] ápolnak egymással, melyet most már a közös történelmi múltra is visszavetítenek.[113]

A történeti vizsgálódások és publikációk azóta is mindkét oldalon külön-külön folytak tovább. Az adventista kollektív emlékezet, és a kezdetektől kezdve megjelent írásban publikált adventista történeti visszaemlékezések máig úgy tartják számon Rottmayer Jánost, mint az „első magyar hetednapi adventistát", illetve mint „akinek a házából és baráti köréből indult ki a magyar adventista misszió".

Másfelől az ezt követően megjelent publikációikban a baptisták azt állították, „Rottmayer János mindvégig hű maradt a baptista felekezethez", majd külföldön is hangosan tagadni kezdték áttérését, mondván „a magyar adventisták meg akarják fosztani a baptistákat az örökségüktől".[114]

A történeti források három nyelvűségének problémáján túlmenően, vélhetően ezért sem született Rottmayer Jánosról önálló, élete utolsó szakaszát is bennfoglaló, magyar, német és angol nyelvű adventista forrásokat is figyelembe vevő egyháztörténeti írás, mely hitelesen szemlélteti Rottmayer János adventista misszióban is betöltött szerepét.

Bányai által prezentált „élettörténet" további kutatása, Rottmayer adventistaként való állítása magával vonta volna a vita megelevenedését, vagy a kapcsolatok romlását, így az adventista közösség inkább csendben maradt, és a hetednapi adventista források megbízhatóságának vizsgálata, és igazolása elmaradt. Csak a hit maradt, miszerint Rottmayer János adventistaként fejezte be az életét, minden további részlet és bizonyíték nélkül.

Rottmayer Magdolna „angyali természete" és az áttérés kényszere

Rottmayer Mária – akit Conradi 1890 őszén vitt Hamburgba, az adventista kiadóhivatalba –, akinek az iratmissziói tevékenysége jelentőségéről korábban szóltunk, 1895-től költözött vissza szüleihez Kolozsvárra, feltehetően azért, hogy az ekkor már idős szüleit gondozza. Mária ekkor már nem fiatal, harmincegy esztendős volt, de még mindig hajadon. 1895. május 22-én Conradi őt is felvette az újonnan alakult kolozsvári csoportba. Ezt követően egy évre rá történt, hogy a hét elárvult gyermekkel élő özvegy, Csopják Attila (1853–1934) az akkori baptista misszió egyik vezető személyisége 1896-ban feleségül kérte. Mária pedig igent mondott, így november 30-án Budapesten összeházasodtak. Esküvőjükről a *Békehírnök* nevű baptista lap részletesen tudósított, mely eseményen Mária apja, Rottmayer János is jelen volt.[115] Ekkor Rottmayer Máriát házasságkötését követően az akkori gyakorlat alapján törölték az adventista tagok névsorából. Bár az akkori budapesti gyülekezeti tagok visszaemlékezése szerint még hosszú ideig járt még a budai, Orvos utcai gyülekezetbe, mely ellen eleinte baptista férje sem támasztott akadályt, később azonban már nehezményezte az adventista gyülekezetbe történő látogatásokat.[116]

Házasságkötésük után több cikk megjelent a *Békehírnök*ben, amelyben az adventista álláspontal szemben álló nézeteket fejtettek ki a cikkek írói. Többek között Ivánka Gábor arról írt, hogy „az elemi csapásokból, a csillagok állapotából, nem lehet semmilyen következtetéseket tenni Jézus visszajövetelével kapcsolatban."[117] Mária új férje, Csopják Attila pedig különösen a lélek hallhatatlanságáról szóló tanítás védelmében hadakozott több cikkben is,[118] sőt néhány évvel később erről külön könyvet is írt.[119]

Kettejük házasságából született Marosi Béláné – lánykori nevén Csopják Gyöngyike –, akinek a visszaemlékezéseire hivatkozva állította először Bányai Jenő történész 1963-ban megjelent publikációjában Rottmayer János kényszerű áttérését a hetednapi adventistákhoz. Csopják Gyöngyike a történész szerint az alábbiakat osztotta meg: „Az 1896-ban a leánykérőben Kolozsvárra érkező Csopják Attila előtt az agg Rottmayer bizalmasan panaszkodott, hogy erőszakos felesége lelki kényszert alkalmaz vele szemben. Ennek következtében – mint például a disznóhús mellőzésében vagy a szombat megtartásában – Rottmayer a családi 'béke kedvéért' engedni kényszerült."[120]

E tanúvallomásokra alapozva a szerző az 1966-ban megjelent *Az erdélyi baptista misszió kezdeti korszakáról* szóló hosszabb művében újra megismételte ezzel kapcsolatos meggyőződését. Ebben a későbbi műben már felhasználta a Meyer Henrik által megfogalmazott, Rottmayer János második feleségének természetéről szóló jellemzést is, hozzátéve, hogy ifj. Rottmayer János, Csopják Attila, valamint Meyer Henrik „életre szóló hallgatásait" a második feleség erőszakosságáról és kényszerítéséről az áttérés meg nem történtét igazoló „tapintatosságnak" értékeli, figyelmen kívül hagyva azt, hogy ez a „hallgatás" és a nem létező „bizonyítékok" éppen az ellenkezőjét is jelenhetik.

Figyelembe kell vennünk, hogy a történész a második feleség „nehéz természetéről" neurotikusságáról, ingerültségéről szóló olyan jellemzést használja fel, melyek „még Berlinbe és Hamburgba is eljutottak",

mely jellemzés attól a „nagynémet” beállítódású Meyer Henriktől származik, aki több kérdésben is – állami elismerés, nyelvi kérdés –, meggyőződésbeli elletétben állt Rottmayer Jánossal, aki úgy érzi, „Rottmayer személye és szolgálata miatt az ő munkája és szolgálatának nagysága kisebbedne”.

Ezzel azonban nem azt szeretném kétségbe vonni a Meyer naplójából[121] származó összes tényállítás valóságtartamát. Minden bizonnyal nagyban befolyással lehettek Rottmayer Magdolna lelki állapotára, magatartására olyan sajnálatos körülmények, mint a Rottmayer Jánossal kötött házasságukból származó kisleányuk rövid élete, aki nagyon korán meghalt. Mint ahogyan azt is nehéz lehetett elfogadni, hogy nem lesz számukra további gyermekáldás. Hozzájárult ingerültségéhez vélhetően az is, hogy a sokszor hetekig távollévő édesapa helyett a négy gyermek nevelése is a gondjaira volt bízva. Rottmayerék emellett például Hamburgból érkező vendégeket is fogadtak rendszeresen, így „sajnálatos hírek terjedtek el még az országhatárokon túl is, melynek kivizsgálását Meyer Henrikre bízták.”[122]

Meyer Henrik a helyzetet, saját beszámolói alapján „ingerültséget, hisztérikus kitöréseket”, olyan módon kívánta rendezni, mely nagyfokú érzéketlenségre és nem lelkigondozói alkatra vallanak. „1876.-ban …, Meyer (Rottmayer Mária) bécsi baptista gyülekezetben lévő egyháztagságát érkezik rendezni a Rottmayer házba.” – írja Bányai. Az egyháztagság rendezésének kérdése ürügyén érkezik az eleve kevésbé elfogadott Meyer a Rottmayer házba, mellyel összefüggésben „a lelkész az asszonyt első ízben „megleckéztette”, majd egy második látogatása alkalmával 1877. novemberében „nyelvelése” miatt pedig kizárta a gyülekezeti tagok sorából. Ezt követően pedig, ilyen körülmények között az asszony Meyer Henriket kiutasította a házból”.[123]

Meyer naplójában semmi nem szerepel a közte és Rottmayer között feszülő nézeteltérésekről, sem arról a törekvéséről, hogy együttérzését fejezze ki egy elvesztett gyermek miatti gyász feldolgozásával, vagy a családi nehézségekkel kapcsolatosan. Bányai ugyan megemlíti ezeket a nehézségeket, de olyan megállapításokat tesz, miszerint „az elkeseredett és sorsával elégedetlen asszony a mostohagyermekeken vezette le indulatait, akik végül is elmenekültek a szülői háztól”.

Minden bizonnyal túlzóak ezek a karakterrajzok és leegyszerűsített végkövetkeztetések. Arra azonban megfelelőek, hogy megalapozzák az olyan további kijelentések megszületését miszerint, például emiatt „megtorlásként az asszony átment az adventista közösségbe”.[124]

Marosi Béláné, Csopják Gyöngyike vallomását gyengíti az is, hogy személyesen nem ismerte nagyapját. Rottmayer János második feleségének természetéről szóló „ismeretei” csak közvetett úton jutottak hozzá.

Szeretném végül felhívni a figyelmet arra is, hogy rendelkezésre állnak Rottmayer Jánosné természetéről szóló ellentétes tartalmú feljegyzések is. Ifjabb Rottmayer János például Rottmayerné „természetéről”, ezt írja: „édesapám egy okos, szorgalmas segítőtársat kapott” személyében, mely meglehetősen furcsa leírás, de legalábbis igen megbocsátó egy „elüldözöttnek” állított „mostohagyermektől”.

De Huenergardt nekrológja is élesen ellentmond Meyer Henrik és Marosi Béláné által elmondott jellemzésnek, melyet ő, az asszony 1910-ben történt temetésekor mondott el, illetve jelentetett meg.

Bányai Csopják Gyöngyike vallomásán kívül idősebb Papp Károly tanúvallomására is épít, aki 1895-ben érkezik Kolozsvárra, és hosszú időn át volt a kolozsvári baptisták vezetője, majd lelkészük lett. Bányai által jegyzőkönyvbe vett visszaemlékezései nyomán állítja, „Rottmayer testvér soha nem volt szombatista! … Hitelveit nem adta fel, s hitében kitartott haláláig.” Valamint kijelenti, hogy ő és Kornya Mihály (1844–1917) – a „híres nagyszalontai parasztapostol”[125] – rendszeresen látogatták Rottmayer testvért.[126]

Papp Károly kijelentései olyan nyilvánvaló tényeknek mondanak ellent, mint a nyilvános csatlakozás vagy az úrvacsorai közösség, vagy a sorozatos missziói, illetve egyéb meggyőződésbeli megnyilatkozások és erőfeszítések. Ezért a fenti kijelentések közül leginkább Rottmayer János kényszerű, meggyőződés nélküli, kikényszerített áttérésének gondolata a legkomolyabban vehető állítás, mivel ez egy olyan belső, tudattartalomra, illetve motivációra vonatkozik, amelynek mind a fennállása, mind az ellenkezője nehezen bizonyítható. Rottmayer János önkéntes és szabad belátáson alapuló csatlakozásának igazolásaként, az adventista egyházi gyakorlaton túlmenően, csak azok a megnyilvánulásai hozhatók fel érvként, melyeket Rottmayer élete során tanúsított, és amelyre utólag bizonyítékot találunk. Ezen kívül csak olyan tanúk „vallomásai” állnak rendelkezésre, amelyek ilyen körülmény fennállásáról legalábbis „nem beszélnek”. Ide sorolom azokat a baptista tanúkat is, akik figyelemmel kísérték az adventista folyóiratokban 1912-től folyamatosan megjelent beszámolókat, és melyet az 1963-ban megjelenő életrajzig senki nem vont kétségbe, beleértve a családtagokat is. Így egyetlen Csopják Gyöngyike marad egyedül ezzel az állításával a családból, a többiek mind a hallgatásból vonnak le ilyen következtetéseket, alátámasztva Meyer Heinrich Rottmayernéről adott 1870-es évekből származó jellemzésével.

Bányai Jenő történész mindkét cikkében hivatkozik ugyan további bizonyítékok létezésére is, de ezek azonban azóta nem kerültek nyilvánosságra. Mint ahogyan azok a „legalább nyolc kézirat oldalt kitevő” fejtegetések sem, „melyek igazolják, hogy csak Rottmayerné tért át az adventista hitre, maga az agg Rottmayer nem.”[127]

A vita lezárása – Összegzés

A tudomány tárgyilagossága arra irányul, hogy feltárja az igazságokat a történelemről, vagy a természeti

világról azáltal, hogy kiküszöböli a személyes előítéleteket, érzelmeket és hamis vélekedéseket. Olyan prekoncepciók, vagy a forrásfelhasználásnak, tények és események értékelésének az a módja, mint amilyen például Kish is alkalmaz, miszerint „az adventista narratívát alá kell vetni a baptista érveknek”[128] nagymértékű elfogultságra, koncepciózusságra utaló történészi hozzáállás.

Ha minden körülmény és szempont figyelembevétele nem is lehetséges, a tárgyilagosságra törekvés elengedhetetlen a megfelelő konzekvencia levonásához. A források összegyűjtése, illetve annak megállapítása, hogy mi történt pontosan, nem történhet előzetesen választott koncepció mentén. Különösen problémás ez az úgynevezett “tudati tényeknek” esetén, amikor arról értekezünk, miről tudott, miről nem, mit hitt és mit nem hitt valaki.

A magam részéről nem látom bizonyítottnak, hogy Rottmayer János „felekezethű” baptista maradt volna élete végéig, mint ahogyan azt is látom, hogy nincs elég bizonyíték arra nézve sem, hogy megállapítsuk, teljes egészében elfogadta és vallotta volna a hetednapi adventista hitvallásokat. Vannak azonban arra utaló kifejezései és tettei, amelyek igazolják ennek létét, melyeket figyelmen kívül hagyni, és „külső kényszerűségnek” állítani abszolút megalapozatlan.

A rendelkezésre álló források alapján bepillantást nyerhetünk azokba a kérdésekbe, nehézségekbe, amelyekkel Rottmayer János küzdött és szembesült személyes, párkapcsolati, vagy éppen keresztény elhivatása területén. E területek nem függetlenednek egymástól. Nem mellékes a kontextus, hogy Rottmayer János milyen környezetben, milyen társadalmi-, politikai-, vallási és kulturális közegben élt és tevékenykedett. Anakronisztikusnak, és retrospektív visszavetítésnek tekintem a felekezeti hovatartozás kérdésének túlhangsúlyozását, mintha számára a ’felekezeti hűség’ kérdése lett volna identitásának, életének és minden törekvésének meghatározó motívuma. A ’felekezet’ az ő idejében jóformán nem is létezett egyik esetben sem. Ehhez képest pedig másodlagosnak, de legalábbis sokadlagosnak tekinteni olyan kérdéseket, mint családi kapcsolatok, vagy az ő esetében a nemzetiségi kérdést, magyar vagy német nyelvhasználat kérdését, vagy állami elismerés vagy az el nem ismerés kérdését, egyenlő Rottmayer János identitásának eltorzításával. Az ilyen Rottmayer-kép inkább arra a történészre hasonlít, aki azt megalkotta. Rottmayer ökumenizmusa azt jelenti, hogy ő nem becsülte túl a felekezeti hűséget, a Krisztushoz való tartozás és hűség kérdésénél sem. Kereszténysége, és az egész élettörténet anélkül is hiteles és értékes, amennyiben azt kell róla elmondanunk, mindkét közösségért sokat tett és áldozott.

Rottmayer János emlékezetét a baptista történészek máig így foglalják össze: „Az első hazai úttörő baptista”, aki „a legelső magyarországi baptisták egyike volt, közöttük is a legjelentősebb misszió munkás.”[129]

Rottmayer János baptista misszióval kapcsolatos szolgálatának jelentőségét és értékét nem csökkenti, ha Rottmayer János az 1890-es éveket követően „áttért” a hetednapi adventista hitre, és ezt követően jelentőségteljes szolgálatot végzett az adventi üzenet hirdetése érdekében. Rottmayer Jánosnak az adventista misszióban is feledhetetlen és jelentős érdemei vannak, még akkor is, ha nem rendelkezünk kétséget kizáró bizonyítékokkal a hetednapi adventista meggyőződését minden tekintetben visszatükröző és kétséget kizáró elsődleges forrásokkal, melyekből pontosan kiderül milyen módon, milyen körülmények és indítékok között történt meg az áttérése.

Az élete utolsó éveiről szóló tanúvallomások, és az adventisták között végzett missziójáról szóló visszaemlékezések, bizonyítékok száma is rendkívül jelentős, melyek alapján nincs okunk kételkedni abban a megállapításban sem, hogy ő volt az egyik első hetednapi adventista Magyarországon, „családja és baráti köréből nőtt ki” a magyarországi hetednapi adventista misszió jelentős része. Azt elvárni, hogy az adventista közösség mindezt figyelmen kívül hagyja, az adventistákat „fosztja meg” az iránta érzett köszönet és hála kifejezésének lehetőségétől. Úgy gondolom az adventisták megértik, hogy Rottmayer János valószínűleg élete végéig kötődött ahhoz a közösséghez is, amely az evangéliumot megismertette vele. De biztosak vagyunk abban, hogy a hetednapi adventistákkal is szoros kapcsolata alakult ki, akiknek a segítségével a tanításaikon keresztül evangéliumi ismeretei és Jézus Krisztussal való szeretetkapcsolata elmélyülhetett. Ennek következménye az örökség, amit hátrahagyott.

Természetesen a hetednapi adventisták nem Rottmayer János áttérésével kívánják igazolni üzenetük és küldetésük hitelességét, legyen ő bármilyen jelentős személyisége az egyháztörténetnek. Hisszük és valljuk, hogy minden bizonnyal az Istennek a mai időkre kijelentett szavai voltak azok, melyek megragadták őt, ezért gondoljuk, hogy Rottmayer János példája és példaképe lehet bármely embernek, aki vágyakozott Jézus Krisztusra, és az Ő Igéjére. Emellett pedig abban bízzunk, hogy Krisztus Urunk kegyelméből sikerül majd végül vele együtt szerető, és nem versengő testvérekként Isten nyugalmába jutni.

Michelisz Richárd

Felhasznált irodalom

„A mi örömünk”. *Békehírnök*, 1897. 0 1.

Bányai, Jenő. „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka”. *Theológiai Szemle*, 1966, 26–37.

———. „Rottmayer János I.” *Békehírnök*, 1963. március 15.

———. „Rottmayer János II. (folyt.)”. *Békehírnök*, 1963. április 1.

———. „Válasz ...” *Theológiai Szemle*, 1966, 230–32.

Bereczki, Lajos, szerk. *Krisztusért járva követségben: Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéből.* Budapest: Baptista Kiadó, 1996.

Csopják, Attila. „A síron túl”. *Békehírnök*, 1898. 0 28., 43–44.

———. „Halhatatlanság”. *Békehírnök*, 1899. 0 15., 108.

———. „Hol van a lélek székhelye?” *Békehírnök*, 1896. 0 30., 30.

———. „Jó-e a magyar Biblia?” *Békehírnök*, 1898. 0 30., 115.

———. *Mi a lélek? Bibliai és tudományos alapon*. 2. kiadás. Budapest, 1921.

DABROWSKI, Raymund Ladysław, és B. Bert Beach, szerk. *Michael Belina Czechowski (1818 –Poland, May 17–23,1976. commemorating the hundredth anniversary of his death.* Varsó: „Znaki Znasu" Publishing House, 1979.

EPPLER, Daniel B. „John F. Huenegardt. A Historical Sketch of The Man and His Work", 1974.

FORGÁCS, Gyula. *A belmisszió és a cura pastoralis kézikönyve*. Köt. XIV. Budapest: Református Egyházi Könyvtár, 1925.

GEHANN, Günther. *Predigt das Evangelium. Die Geschichte der Adventbewegung in Siebenbürgen (Österreich-Ungarn) und Rumänien von der Gründung der Gemeinschaft bis zum zweiten Weltkrieg.* Kludenbach: Gehann Musikverlag, 2001.

GERZSENYI, László. „A baptista misszió önállósulása (1894–1920)". In *Kisztusért járva követségben 1846–1996 Tanulmányok a Magyar Baptista Misszió 150 éves történetéről*, szerkesztette Lajos Bereczki, 95–134. Budapest: Baptista Kiadó, 1996.

HEINZ, Daniel. *Church, State, and Religious Dissent. A History of Seventh-day Adventists in Austria*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993.

———. *L. R. Conradi a Hetednapi Adventista Egyház misszionáriusa, evangelistája és szervezője Európában*. Budapest: Élet és Egészség, 2004.

———. *Ludwig Richard Conradi. Missionär, Evangelist, Organisator der Siebenten-Tags Adventisten in Europa*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998.

———. „Wer war Christine Pauline Rottmayer?" *Aktuelles aus Bogenhofen*, 1993. Herbst, Nr. 43 kiadás.

HUENERGARDT, John Friederick. „Todesanzeige". *Zions-Wächter*, 1901. április. Friedensau.

IVÁNKA, Gábor. „A világvégéről és az Úr Jézus eljöveteléről". *Békehírnök*, 1897. 0 15., 297–298.

KISH, Alex. „Did the first Hungarian Baptist become the first Hungarian Adventist?" *Journal of European Baptist Studies* 7, sz. 1 (2006. szeptember): 23–43. https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rlh&AN=36217300&lang=h u&site=ehost-live.

KOSZTIN, István. „Az én vasárnapi iskolám". *Evangéliumi Munkás*, 1919. 0 12.

LÖBSACK, Johannes Heinrich. „Nachrichten aus dem Felde". *Zions-Wächter*, 1896. 0, 2. Band kiadás. Friedensau.

MÉSZÁROS, Kálmán. *Akik sokakat az igazságra vezettek. A baptisták eredete, története és hitvallása*. Budapest: Professzorok Kiadója, 2020.

———. „»Evangélizációt szerveztünk az Isten országa terjesztése céljából« – A Magyarország határain kívül élő magyar baptista közösségek missziói tevékenységének múltja, kitekintéssel a jelenre". In *Doktori értekezés*. Budapest, 2009.

PADDERATZ, Gerhard. *Conradi und Hamburg. Die Anfänge der deutschen Adventgemeinde.* Hamburg: Saját kiadás, 1978.

PATT, Jacob Michael. „The History of the Advent Movement in Germany". Stanford University, 1958.

PECHTOL, János, szerk. „Hogyan jutott magyar földre az adventüzenet? (1890–1898)". *Idők jelei*, sz. 2 (1948. I. évfolyam): 3.

RAJKI, Zoltán. *A H. N. Adventista Egyház története 1945 és 1989 között Magyarországon*. Budapest: Advent Kiadó, 2003.

———. *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója: John Friederick Huenegardt élete és korának adventizmusa*. Budapest: Lucidius Kiadó, 2004.

SZEBENI, Olivér. *Magyar baptista missziótörténelem*. Budapest, 1990.

SZIGETI, Jenő. *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*. Budapest: H. N. Adventista Egyház, 1985.

SZIGETI, Jenő, és János Pechtol. „Megjegyzések ..." *Theológiai Szemle*, 1966, 99–101.

SZILVÁSI, József, és Tibor Tonhaizer. *Az adventmozgalom története*. Adventista Akadémia. Budapest: Adventista Teológiai Főiskola, 2017.

JEGYZETEK

70 A személyekről itt: Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 70.

71 Johannes Heinrich Löbsack, "Nachrichten aus dem Felde," *Zions-Wächter*, Januar 1896, Friedensau.

72 Rajki, *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója: John Friederick Huenegardt élete és korának adventizmusa*, 35; Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 70.

73 266. oldal

74 Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 69; Rajki, *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója: John Friederick Huenegardt élete és korának adventizmusa*, 35.

75 Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 71.

76 Rajki, *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója: John Friederick Huenegardt élete és korának adventizmusa*, 36.

77 József Szilvási és Tibor Tonhaizer, *Az adventmozgalom története*, Adventista Akadémia (Budapest: Adventista Teológiai Főiskola, 2017), 306.

78 A napló egy másolata Dr. Daniel Heinz magángyűjteményében található, melyből kivonatokat a későbbiekben közlök.

79 Huenergardt 1938. szeptember 25.-ei levele, in Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 80.

80 uo.

81 John F. Huenergardt Tagebuch – Privatbesitz Dr. Daniel Heinz – 1898. augusztus 23. és szeptember 8. napi bejegyzések.

82 *Zionswächter*, 1898. december

83 Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 79–80 és 90 oldalak.

84 Az 1908. as névsor, amely tartalmazza Rottmayer Jánosnak, feleségének, valamint Mária nevű lányának nevét és csatlakozásának dátumát a Hetednapi Adventista Egyházhoz. Lásd: Szigeti, 49. Egyrészt Szigeti Jenő a könyve 46. oldalán a II. fejezet 3. címben szereplő 34. számú , majd a további oldalakon III. fejezetben 1. címben szereplő 40., továbbá a 2. címekben szereplő 1., 6., 8., 26., 30., lábjegyzetben. Másrészt Rajki Zoltán a II. fejezet lévő C) címben szereplő 16., és 19. lábjegyzetekben a 35. oldalon – lásd 106. oldalon hivatkozik a névsorra.

85 Szigeti, 127–57.

86 Szigeti, 65.

87 István Kosztin, „Az én vasárnapi iskolám", *Evangéliumi Munkás*, 1919. 0 12.

88 „A mi örömünk", *Békehírnök*, 1897. 0 1.

89 László Gerzsenyi, „A baptista misszió önállósulása (1894-1920)", in *Kisztusért járva követségben 18461996 Tanulmányok a Magyar Baptista Misszió 150 éves történetéről*, szerk. Lajos Bereczki (Budapest: Baptista Kiadó, 1996), 126.

90 Zionswächter 1901. április, in Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 66.

91 Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka", 36.

92 uo.

93 John Friederick Huenergardt, „Todesanzeige", *Zions-Wächter*, 1901. április, Friedensau.

94 Jacob Michael Patt, „The History of the Advent Movement in Germany" (PhD Dissertation, Stanford University, 1958).

95 Gerhard Padderatz, *Conradi und Hamburg. Die Anfänge der deutschen Adventgemeinde.* (Hamburg: Saját kiadás, 1978).

96 Raymund Ladysław Dabrowski és B. Bert Beach, szerk., *Michael Belina Czechowski (1818–1876) Results of the historicíl symosium about his life and work held in Warsaw, Poland, May 17–23,1976. commemorating the hundredth anniversary of his death.* (Varsó: „Znaki Znasu" Publishing House, 1979).

97 Daniel B. Eppler, „John F. Huenegardt. A Historical Sketch of The Man and His Work" (1974).

98 Lásd bővebben Rajki, *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója: John Friederick Huenegardt élete és korának adventizmusa* Előszó 10. számú lábjegyzetben.

99 Daniel Heinz, *Church, State, and Religious Dissent. A History of Seventh-day Adventists in Austria* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993).

100 Daniel Heinz, *Ludwig Richard Conradi. Missionär, Evangelist, Organisator der Siebenten-Tags Adventisten in Europa* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998).
101 Daniel Heinz, *L. R. Conradi a Hetednapi Adventista Egyház misszionáriusa, evangelistája és szervezője Európában* (Budapest: Élet és Egészség, 2004).
102 Günther Gehann, *Predigt das Evangelium. Die Geschichte der Adventbewegung in Siebenbürgen (Österreich-Ungarn) und Rumänien von der Gründung der Gemeinschaft bis zum zweiten Weltkrieg.* (Kludenbach: Gehann Musikverlag, 2001).
103 Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*.
104 Zoltán Rajki, *A H. N. Adventista Egyház története 1945 és 1989 között Magyarországon* (Budapest: Advent Kiadó, 2003).
105 Rajki, *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója: John Friederick Huenegardt élete és korának adventizmusa*.
106 Vö.: uo. 15. oldal
107 Johann Rottmayer, Jr. „Rottmayer János". Emléklapok. Jubileumi füzetek 2. Szerk. Somogyi Imre (Budapest: Magvető, 1948), p. 27
108 Kish, „Did the first Hungarian Baptist become the first Hungarian Adventist?", 46.
109 Uo.
110 Jenő Szigeti és János Pechtol, „Megjegyzések ...", *Theológiai Szemle*, 1966, 99–101.
111 Jenő Bányai, „Válasz ...", *Theológiai Szemle*, 1966, 230–32.
112 A rossz viszonyra vonatkozó megjegyzés adventista oldalon: Szigeti és Pechtol, „Megjegyzések ...", 100.; A fennálló rossz viszonyra vonatkozó megjegyzés baptista oldalon itt: Bányai, „Válasz ...", 232.
113 Szigeti és Pechtol, „Megjegyzések ...", 100.
114 Kish, „Did the first Hungarian Baptist become the first Hungarian Adventist?", 24.
115 „A mi örömünk".
116 Szigeti, *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*, 68.
117 Gábor Ivánka, „A világvégéről és az Úr Jézus eljöveteléről", *Békehírnök*, 1897. 0 15., 297–298.
118 Attila Csopják, „Hol van a lélek székhelye?", *Békehírnök*, 1896. 0 30., 30.; Attila Csopják, „A síron túl", *Békehírnök*, 1898. 0 28., 43–44.; Attila Csopják, „Halhatatlanság", *Békehírnök*, 1899. 0 15., 108.; Attila Csopják, „Jó-e a magyar Biblia?", *Békehírnök*, 1898. 0 30., 115.
119 Attila Csopják, *Mi a lélek? Bibliai és tudományos alapon*, 2. kiadás (Budapest, 1921).
120 Jenő Bányai, „Rottmayer János II. (folyt.)", *Békehírnök*, 1963. április 1., 7.
121 6. lábjegyzet. Lásd: Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka", 35.
122 Bányai, 35.
123 Uo.
124 https://www.rmbgysz.ro/hir/rottmayer-janosra-emlekeztek-kolozsvaron Letöltve: 2024. március 7.
125 Baptista misszionárius kifejezéssé vált megnevezése.
126 Bányai, „Válasz ...", 231.
127 Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka", 36.
128 Kish, „Did the first Hungarian Baptist become the first Hungarian Adventist?", 29.
129 Bányai, „Az erdélyi és alföldi baptista misszió kezdeti korszaka", 36.

Protestantizmus és hagyomány

A reformáció a sola Scriptura elvének megfogalmazásával szakított a középkori egyház azon gyakorlatával, hogy az egyházi hagyomány is forrása lehet a keresztyén hitnek és gyakorlatnak. Azóta a protestáns egyházak általános meggyőződése, hogy életüket csak a Biblia szabályozza, a hagyomány nem játszik szerepet. Ez a vitaindító ezt a meggyőződést vizsgálja: mennyire megalapozott ez a meggyőződés, és mennyire lehetséges hagyományok, mint forrás nélkül a teológia.

The Protestant Reformation bid farewell to the medieval church's practice of making tradition to the source of Christian faith and practice. Ever since Protestant churches have generally maintained that their church life is solely based on the Bible without tradition playing any role. This brief presentation questions how much this Protestant view is well-founded and how much it is possible for any church or theology to function without tradition as source.

Vitaindító

Ószövetségesként olyan kérdést fogok most vizsgálni, ami nem annyira a biblikum, mint inkább a rendszeres teológia asztalára tartozik. Ezért is örülök, hogy jelen vannak[1] rendszeres teológusok, akiknek számítok értékes észrevételeire.

A Reformáció és a Vatikán egyik döntő teológiai vitája a hagyomány[2] és a Szentírás viszonya körül zajlott. A Tridenti zsinat a következő határozatot hozta 4. ülésén:

„ … mindig szem előtt tartva azt a célt, hogy a tévedések kiküszöbölése után maga az evangélium tisztasága megőrződjék az Egyházban, melyet, amint a próféták a szent iratokban megjövendölték, a mi Urunk Jézus Krisztus, az Isten Fia előbb saját szájával hirdetett és azután apostolainak megparancsolta, hogy mint minden üdvös igazság és erkölcsi tanítás forrását minden teremtménynek prédikálják [*vö. Mk 16,15*]; és elismerve, hogy ez az igazság és tanítás írott könyvekben és íratlan hagyományokban maradt fenn, melyek, miután az apostolok magának Jézusnak a szájából hallották, vagy maguk az apostolok a Szentlélek tollbamondására (indíttatására) áthagyományozták, mintegy kézről kézre adva jutottak hozzánk.

Az igazhitű atyák példáját követve, mind az Ó-, mind az Újszövetség összes könyveit – minthogy mindkettőnek az

egy Isten a szerzője –, nemkülönben mind a hitet, mind az erkölcsöket érintő hagyományokat, mint amelyeket a saját beszédével Krisztus, ill. amelyeket a Szentlélek mondott el, és a katolikus Egyház szakadatlan folytonossággal megőrzött, egyenlő jámborsággal és megbecsüléssel fogadja el és tiszteli." (Denzinger–Hünermann 2004: 372)

A reformáció a *sola Scriptura* elvének megfogalmazásával szakított a középkori egyház azon gyakorlatával, hogy az egyházi hagyomány is forrása lehet a keresztyén hitnek és gyakorlatnak. Azóta a protestáns egyházak általános meggyőződése, hogy működésüket csak a Biblia szabályozza, a hagyomány nem játszik szerepet. Ez a vitaindító ezt a meggyőződést veszi górcső alá: Mennyire megalapozott ez, egyáltalán mennyire lehetséges hagyományok mint forrás nélkül a teológia?

Egyházi hagyománnyal elsősorban az istentiszteleten találkozhatunk: a liturgiában, énekekben, igehirdetésben, imádságban, gyülekezeti közösségben. Ám a hagyomány nem az istentiszteleten, kegyességben jelentkezik kizárólag, hanem az egyházi hitvallásokban és dogmákban, minthogy a hitvallás az egyház hivatalos, az egyház működését szabályozó hagyományává válik. Az alábbiakban először Alister McGrath, majd James Barr álláspontját ismertetem, mielőtt röviden értékelném és összegezném a különböző álláspontokat.

1. Biblia és hagyomány

A továbbiakban elsősorban az érdekel, hogyan viszonyulnak a kijelentéshez, a Szentíráshoz az egyházi hagyományból a hitvallások, a dogmatika.

1.1 Alister McGrath

„A 'hagyomány' szó nemcsak azt foglalja magában, amit továbbadnak, hanem azoknak a visszajelzéseknek az aktív folyamatát is, melyben a teológiai vagy lelki mondanivalót értékelték, felbecsülték és továbbadták egyik nemzedékről a másikra", mondja McGrath (2002: 181). Majd három megközelítést ismertet.

1.1.1 A hagyomány teljes elutasítása

Különösen a konzervatív protestáns gyülekezetek és egyházak hajlanak arra a meggyőződésre, hogy tanításuk, egyházi életük és gyakorlatuk nem emberi okoskodások, hagyományok, hanem a Biblia alapján áll. Jó példa erre a Hit gyülekezete, melynek honlapján (érdekes módon nem a Hitvallásban) ez olvasható: „ahogy a 4. századtól kezdve az államhatalom egyre jobban a saját szolgálatába állította a keresztyénséget, egyre jobban elszakadt a gyökereitől, a Biblia központi helyét pedig a tradíciók és a dogmák váltották fel." Kicsivel később a pünkösdi mozgalom kezdeteiről így számol be: „1901. január elsején egy Kansas állambeli prédikátor azt a kérdést tette fel tanítványainak, hogy mi a bizonyítéka annak, hogy valaki vette a Szent Szellem ajándékát, amit Jézus megígért a benne hívőknek. A Biblia alapján a válasz egyértelmű volt: a nyelveken szólás" (*Pünkösdi mozgalom*; 2023.08.02).

Meglepő módon ehhez a kritikátlan szemlélethez bizonyos tekintetben közel áll a barthiánus Török István dogmaértelmezése (1987: 146–47): Amennyiben kiderül, „hogy valamely dogma nem híven elemzi és magyarázza a kijelentést, sőt egyenesen idegen dolgokat magyaráz bele, akkor nem ismerhetjük el mint dogmát" (1987: 147). Ezzel elvileg egyet lehet érteni. Ám megkérdezhetjük: Mi a dogma szerepe? Biztos, hogy – elsősorban vagy kizárólag – a kijelentést kell magyarázni? Továbbá: Tudja-e magát tartani Török vagy az egyház a megfogalmazott elvhez?[3]

Szintén érdekes lehet, hogy a történelmi kálvinista Sebestyén Jenő hasonló álláspontot képvisel: A dogmatika forrása, mondja, „csak maga az örökkévaló Isten, ill. az általa adott kijelentés lehet, amely a Szentírásban foglaltakik [sic]. […] A dogmatika a Szentírás kijelentett igazságtartalmát adja elő rendszerbe foglalva. Szóval az Isten ismeretét" (1940: 11).

Ismét felvetődik a kérdés: Vajon a dogmatika valóban „a Szentírás kijelentett igazságtartalmát adja elő rendszerbe foglalva"? És ami még fontosabb témánk szempontjából: Lehetséges-e, hogy a dogmatika forrása „csak maga az örökkévaló Isten, ill. az általa adott kijelentés"? Mintha Sebestyén maga is érzékelné idézett állítása ingatag voltát, mert a következő bekezdésben már a Szentírásról, mint elsődleges forrásról (*fons primarius*) beszél, mellyel „szemben vannak másodlagosak" (*fontes secundarii*) (11). Ez utóbbiak közül a legfontosabbak a normaként működő hitvallások (11–12),[4] amiket *norma normatá*-nak tekintünk szemben a Szentírással, mely *norma normans*. Ezzel Sebestyén gyakorlatilag az egyforrás-elméletet vallókhoz csatlakozik. Most erre térek rá.

1.1.2 Egyforrás-elmélet

> „A Szentírást nem lehet önkényesen és találomra magyarázni: a Bibliát a keresztyén egyház történelmi folyamatosságának rendjében kell magyarázni. Ennek az értelmezésnek a paraméterei történetileg meghatározottak, „adottak". A „hagyomány" itt egyszerűen azt jelenti, hogy „a Szentírást tradicionális módon értelmezzük a hit közösségén belül". Ez a teológia *egyforrás*-elmélete: a teológia a Biblián alapul, a „hagyomány" pedig a „Biblia értelmezésének tradicionális módjára" utal." (McGrath 2022: 182)

Amilyen érthető igényt fogalmaz meg, annyi kérdést vet fel az utolsó két mondat. Ráadásul ezzel a Bibliát csak hagyományos módon lehet értelmezni, újszerű értelmezésre nincs lehetőség.[5] Így a gyakorlatban mércévé válik a hagyomány, bármit is értsünk rajta.

A hagyományt a kétforrás-elmélet tekinti mércének vagy forrásnak.

1.1.3 Kétforrás-elmélet

A Biblia mellett a hagyomány a kijelentés önálló és attól eltérő forrása. A Biblia sok kérdésről hallgat, ezért van szükség hagyományra. Azaz

- Isten gondviselésszerűen gondoskodott róla, vagy pedig
- ilyen az élet: minden történeti képződménynek, intézménynek van hagyománya.

1.2 James Barr

Ebben az összefüggésben hasznos lehet megismerni az ószövetséges James Barr fejtegetését. Barr említi Johann Philipp Gabler mérföldkőnek számító, 1787-es altdorfi székfoglaló beszédét, mely a biblika-teológia és a rendszeres teológia közti különbséget taglalja. Amíg az előbbinek a forrásanyaga a bibliai szöveg, tárgya a Bibliában található teológia, addig az utóbbi „megfogalmazza, tisztázza és magyarázza az egyház hitét ma" (1999: 6). A rendszeres teológiának ezzel szemben, akármennyit is elemezze és ismerje el tekintélynek a Bibliát, első renden nem a Biblia a tárgya („is not primarily *about* the Bible"), hanem Isten. Még egyszer: a rendszeres teológia „Feladata megvilágítani, megmagyarázni, értelmessé és következetessé tenni azokat a vezérelveket, melyek a vallásos közösség tetteit és beszédét befolyásolják és irányítják" (74). Míg az első alapvetően történeti, korhoz kötött, leíró, az utóbbi egyetemesebb érvényű és normatív (6).

Barr tehát nem ért egyet azokkal, akik szerint a keresztyén teológia forrása és mércéje kizárólag a Biblia. A Biblia lehet *egy* mérce, de nem lehet forrás.[6] „A forrás olyan teológiai hagyomány, mely *megelőzte* a Bibliát, csatlakozott hozzá és egyszersmind követte azt, hatással volt kijelentéseire" (75).

1.3 Értékelés

Az ismertetett négy nézetről a következőket mondhatjuk. A Biblia kizárólagos forrásnak tekintése és a hagyomány teljes elutasítása nemcsak naiv, hanem lehetetlen vállalkozás. Világos, hogy a Biblia mellett az egyházi tanítás, hitvallás máson is nyugszik.

Az egyforrás-elmélet gyengéje ugyanaz, mint az erőssége: szükség van megbízható Biblia-értelmezésre, de hogyan lehetünk biztosak benne, hogy a hagyományos értelmezés mindig helyes, és nincs szükség olykor újszerű magyarázatra? A hagyományos értelmezéshez ragaszkodás ismét kisajátítja a Biblia értelmezését.

A kétforrás-elmélet következetes képviselője, a Vatikán nyíltan elismerte a tridenti zsinaton a Biblia mellett a hagyomány normatív voltát. A kétforrás-elmélet látszólagos következetessége ellenére nem kis nehézséget teremthet a Biblia és a hagyomány azonos szintre emelésével. Melyiküké a döntő szó vita esetén? A reformátorok tiltakozása ezért érthető volt.

Barr álláspontja annyiban különbözik a kétforrás-elmélettől, hogy 1) a Bibliát nem forrásnak, hanem mércének tekinti; 2) az egyházi tanítás tekintetében nemcsak a hagyománnyal számol, hanem a történelmi folyamattal, korral, filozófiával is; ill. 3) amellett érvel, hogy a biblika-teológia tárgya a Biblia, míg a dogmatikáé Isten és az egyház hite.[7]

1.4 Két református hitvallás és a Biblia

Az első nézetet leszámítva minden álláspontnak megvan a vonzereje. Világos, hogy a Biblia értelmezéséhez, a keresztyén világnézethez és gyakorlathoz az egyháznak szüksége van segítségre, mércére, forrásra. A Biblia természetéből adódóan önmagában nem tudja betölteni ezt a szerepet; értelmezésre szorul. Hadd említsem meg a Magyarországi Református Egyház két hivatalos hitvallásának egy-egy erősségét annak szemléltetésére, a Biblia értelmezése hogyan érvényesülhet.

Mindkét hitvallás háttere a reformáció évszázada, a *status confessionis*-t mindkét esetben a kor szabta meg. Mindkettő tartalmaz idejétmúlt érveket, gondolatokat. Mégis mindkettőben találhatunk mindmáig érvényes, egyetemes, ezért hasznos, sőt normatív elveket.

Az 1563-as Heidelbergi Káté felépítése szolgálhat ilyen hasznos, normatív elemként. A Káté 1–2. kérdése bevezető célt szolgál. Az 1. kérdés a keresztyén ember hitét és reménységét foglalja össze tömören, amikor az „egyetlen vigasztalás"-ról beszél. A 2. kérdés a hármas válaszával nemcsak a Káté felépítését előlegezi meg, hanem a Biblia történetének, fő mondanivalójának, a keresztyén meggyőződésnek is hangot ad: A keresztyén reménységhez tisztában kell lennünk 1) bűnünk súlyosságával, 2) Isten hogyan szabadít meg bűnünkből, és 3) milyen hálával tartozunk ezért neki. Ha a Kátét ezen kérdések alapján használjuk Biblia-olvasó vezérfonalként, Krisztus hű követői lehetünk.

Az 1564-ben íródott Második Helvét Hitvallásban Bullinger Henrik kerüli a sarkos megfogalmazásokat. A hitvallás mérsékelt és nyitott teológiáját jól szemlélteti az Előszó híres záró mondata: „mindig nagyon készek vagyunk, ha bárki kívánja, mindazt, amit itt előadtunk, egyenként és összesen bővebben kifejteni, végül azoknak, akik Isten igéjéből jobbra tanítanának, köszönetünk nyilvánításával engedni és hozzájuk igazodni az Úrban, akinek dicséret és dicsőség." Ezzel a hitvallás mind az előadandó teológiai tételek megalapozottságáról, mind pedig a megvitathatóságuk iránti nyitottságról tanúskodik; a Biblia alá rendeli magát, kész ellenvéleményeket meghallgatni, és értelmezését felülvizsgálni.

2. Záró gondolatok

Általános protestáns meggyőződés, hogy a keresztyén hit és élet alapja csak a Biblia, mindenfajta hagyomány elvetendő. Rendszeres teológusok szintén meg vannak olykor győződve, hogy a dogma a Biblián nyugszik, és feladata a Bibliát magyarázni. Amellett érveltem, hogy mindkét nézet tévedés, félreértés.

Talán segíthet, ha finomítjuk a megfogalmazást: a hagyomány, hitvallás, dogma nem annyira a Biblián, hanem annak értelmezésen (is) nyugszik. Az értelmezés lehet helyes és helytelen, konzervatív és progresszív. A hagyomány teljes elutasítása, a hagyomány nélküli keresztyén élet vagy bibliaértelmezés naiv és lehetetlen. Minden egyháznak és gyülekezetnek van hagyománya. A hagyomány lehet értékes, előremutató, ill. káros, visszahúzó. Egy valamikor progresszív hagyomány idővel válhat akadállyá.

A hagyománynak, hogy hagyomány legyen, bizonyos állandósággal és változhatatlansággal kell rendelkeznie. Amely hagyomány minden nemzedékben gyökeres változáson megy át, az nem hagyomány. A hagyományt

nem lehet feltalálni. Fel lehet fedezni, de eredete tőlünk független. Ugyanakkor a hagyomány mindig értelmezésre és újraértelmezésre szorul (Old 1984: 162–63). A Heidelbergi Káté egyes válaszaival lehet vitatkozni, viszont felosztása a bibliai megváltástant hűen követi. Bullinger hitvallásának tételeivel sem kell mindenben egyetérteni, erre maga az előszó jogosít fel. A Heidelbergi Káté és a Második Helvét Hitvallás a református hagyományhoz tartozik, értelmezésre és ma talán egyre inkább újrafelfedezésre szorul.

Czövek Tamás

Felhasznált Irodalom

Barr, J. *The Concept of Old Testament Theology*. London: SCM, 1999.

Brueggemann, W. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress, 1997.

Brunner, E. *The Divine-Human Encounter*. London: SCM, 1944.

Denzinger, H.–Hünermann, P. (szerk.) *Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (Szent István kézikönyvek 9). Bátonyterenye–Budapest: Örökmécs–Szent István Társulat, 2004.

McGrath, A. *Bevezetés a keresztény teológiába*. Budapest: Osiris, 2002.

Old, H.O. *Worship that is Reformed according to Scripture*. Atlanta: John Knox, 1984.

Sebestyén J. *Református dogmatika*. Budapest: Református Theológiai Akadémia Kurzustára, 1940.

Török I. *Dogmatika*. Amsterdam: Free University Press, 1987.

Turnbull, J. (szerk.) *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: OUP, 2010.

Internetes forrás:

Szerző nélkül: *Pünkösdi mozgalom*, https://www.hit.hu/tortenetunk; 2023.08.02.

Jegyzetek

1 Elhangzott a Doktorok Kollégiuma vallástudományi szekciójában Budapesten 2023. augusztus 24-én.

2 A hagyomány olyan „hit, szokás vagy gyakorlat, amely egy bizonyos embercsoportban hosszabb ideje fennáll" (Turnbull 2010: 1642).

3 A reformátorok (ld. pl. Heidelbergi Káté 65–68. kérdés/felelet) szerint azok a sákramentumok, amiket maga Jézus szerzett. Ám lehet úgy érvelni, hogy a két sákramentum nem Jézustól származik. Jézus és tanítványai a kortárs zsidóság által bizonyos esetekben gyakorolt keresztséget, ill. páskavacsorát Krisztus halálának és feltámadásának fényében újraértelmezték. A Jn 4,2 szerint Jézus nem is keresztelt.

4 Sebestyén később (1940: 15) tárgyalja a kérdést, Krisztus mennyire forrása a dogmatikának. Arra jut, hogy a Szentháromság-Isten „est fons dogmaticae secundum quod nobis revelatum est." Nem világos, a Szentírásban kijelentett Isten mennyiben különbözik a Szentháromság-Istentől, ill. a józan észnek és tapasztalatnak mi a szerepe.

5 Brueggemann szerint (1997: 1–6) Luther és a reformáció nagy vívmánya, hogy a Biblia értelmezését függetlenítette az egyházi tanítói hivataltól, s ily módon a Biblia radikális üzenetét meg tudta szólaltatni. Ez a református elv és gyakorlat a reformációt követő protestáns ortodoxia idején súlyosan sérült.

6 Barr itt (75) idézi Emil Brunner művét, *The Divine-Human Encounter* (Brunner 1944: 118): „Minden keresztyén teológia forrása és mércéje a Biblia."

7 Feltehetően tágan érti, hogy Isten a dogmatika tárgya, minthogy a dogmatika hagyományosan a Szentháromság-tanból, antropológiából, szótériológiából, ekkléziológiából, eszkatológiából áll.

KITEKINTÉS

Aki méltó volt a teológus névre

Dr. Vályi Nagy Ervinre, a Csurgói Református Egyházközség volt lelkipásztorára, születésének 100. évfordulója alkalmából emlékeztek október 12-én. A hálaadó istentiszteleten dr. Steinbach József, a Dunántúli Református Egyházkerület püspöke, a Zsinat lelkészi elnöke és a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának elnöke hirdette Isten igéjét.

Az ünnepi előadást Bödecs Pál, nyugalmazott református lelkész tartotta, amelyet az alábbiakban közlünk. (a főszerkesztő)

Dr. Vályi Nagy Ervinre emlékezünk[1] az egykori csurgói lelkipásztorra, teológia professzorunkra és barátunkra, aki 100 éve 1924. november 11-én született Budapesten. Apja a m. kir. honvédség őrnagya volt, anyja gazdálkodó családból származott. A soproni és kőszegi gimnáziumi évek után – maga is katonatisztnek tanult, elvégezve a Ludovika katonai akadémiát. 1944-ben tisztté avatják, majd 1945 elején (alig múlt 20 éves) évfolyamtársaival együtt a háborúba küldik. A németországi Rostock környékén hadifogságba kerül, majd rövid munkaszolgálat után alakulatával kalandos úton hazajutnak. Rövid ideig katonai tanácsadóként dolgozik Budapesten, majd 1946-ban beiratkozik a Pápai Teológiai Akadémiára. Itt tanít akkor filozófiát Trócsányi Dezső, aki lelkesen adja kezébe Karl Barth korszaknyitó könyvét, a Római levél magyarázatának második kiadását, amelynek alapgondolataival mélyen egyetért a háború őrületét szintén közelről megtapasztalt Vályi Nagy Ervin. 1947-ben elnyeri az Egyházak Világtanácsa hároméves ösztöndíját, amelynek segítségével egy tanéven át Strasbourgban folytatja teológiai tanulmányait. Az 1948-as politikai fordulat miatt a nyári szünet után már nem utazhat vissza Strasbourgba, így kerül lelkészként Csurgóra. Itt köt házasságot a

korábbi lelkipásztor Csomasz Tóth Kálmán lányával, Zsuzsával, ide születnek gyermekeik: Zsuzsanna és Ágnes. Az 1956-os forradalom során az összegyűlt tömeg előtt ő is rövid beszédet mond, amelynek célja a forradalmi időkben is az emberségben való megmaradásra való figyelmeztetés volt. Beválasztják a Forradalmi Nemzeti Bizottság elnökségébe, mindezekért a forradalom leverése után elhurcolják és két hónapig tartják fogva Pápán. Szabadulása után Balatonlellére helyezik át, ahol 1957 és 1964 között teljesít lelkészi szolgálatot. Ez az időszak viszont a tanulás mellett a megfeszített munkát jelenti számára; miközben tehetetlenül kínlódik gyermekeinek a vizes, egészségtelen parókián szerzett betegségei láttán, és gyötrődik a rátelepedő titkosszolgálat szorításában. Mindez együtt egy szívinfarktushoz vezetett; de külföldi barátai közbenjárására Svájcba kerülhetett gyógykezelésre, és ez időszak alatt, kivételesen gyors eljárással – de magyarországi egyházi engedély nélkül – 1965-ben doktori fokozatot szerez a Bázeli Egyetemen. Dolgozata könyv formájában is megjelenik 1967-ben németül, két évvel később pedig angol fordításban is. A fő támogató és jó barát Heinrich Ott professzor így írt erről: „Emlékszem, milyen elégtételt jelentett számomra, amikor a bázeli fakultás dékánjaként személyesen gratulálhattam a magyar egyházi elöljáróknak dr. Vályi Nagy Ervin akadémiai sikeréhez. Nekik, akik a teológia új doktorát oly kitartóan akarták hallgatásra kényszeríteni, nem maradt más választásuk, minthogy jó képet vágjanak mindehhez.”[2]

Szívbetegsége nem tette lehetővé a szórvány-gyülekezeti munka folytatását, így 1965-ben – szintén nyugateurópai barátainak, közbenjárására, az EVT Hit és Egyházszervezet Bizottsága, valamint a Bensheimi Felekezettudományi Intézet támogatásával – Budapestre kerül kutatóprofesszori állásba, a Református Egyház Zsinati Hivatalának frissen megalakított Felekezettudományi Intézetébe. Az 1968–1975 közötti időszakra az Egyházak Világtanácsa Hit és Egyházszervezet Bizottságának tagjává választják, 1973/74-ben pedig két féléves vendégoktatói feladatot is vállalhat a Mainzi Egyetem Teológiai Fakultásán. Termékeny évek ezek, sokat olvashat és németül publikálhat is, bár ezek az írásai magyarul továbbra sem jelennek meg. Ezért ő maga és későbbi tanítványai is csodaként éltük meg, hogy 1980–1985 között, öt évig taníthatott a Budapesti Teológiai Akadémián a rendszeres teológia professzoraként. 1980-tól (1985-től már nyugdíjasként) a Németajkú Református Gyülekezet lelkésze is volt 13 éven át.

1980-ban tanulmányt írt a Bibó Emlékkönyvbe, 1984-ben kiadták a „Nyugati teológiai irányzatok századunkban” könyvecskéjét. A rendszerváltozás után, néhány héttel az 1993-ban bekövetkezett halála előtt jelenhetett meg a *„Minden idők peremén”* című könyve, amely korábbi írásainak magyar nyelvű válogatása.

Azóta is kincsként őrzöm azt a példányt, amelybe a könyvbemutató lakalmával, már súlyos betegen, reszkető betűkkel beírta: „Volt kedves tanítványomnak, barátomnak: Bödecs Palinak. Ervin”.

Kétségtelen, hogy Vályi Nagy Ervin a második világháborút követő teológusnemzedék legműveltebb, legmélyebben gondolkodó, a nyugati teológusok által is a legmagasabbra értékelt tagja volt. Vajon mi maradt mára az életművéből?

A legfontosabb talán az az emlékkincs, amit tanítványai, gyülekezeteinek tagjai őriznek róla. Lehet, hogy hallgatói nem tudták követni minden gondolatmenetét, de – miközben hallgatták – érezték, hogy itt és most valami jelentős dolog történik. A tehetség mellett a komoly felkészültség, a befektetett munka, nemcsak az előadóművészek, de a tanítók esetében is létrehozhat olyan emlékezetes pillanatokat, amely megmagyarázhatatlanul ugyan, de megváltoztatnak bennünket.

Ilyen emlékezetes pillanatokat éltünk át azokat az előadásokat hallgatva is, amelyeket a Szászfalvi Lászlóval, valamint Török Zoltánnal közösen szervezett csurgói lelkésztalálkozókon 1989-ben és 1991-ben mondott el közöttünk.

Ezeket olvasva – hiszen bekerültek a gyűjteményes kötetébe is – úgy tűnik, hogy Vályi Nagy Ervin személyes kisugárzásának emlékén túl, talán a gondolatainak is maradandó kisugárzása maradhat. Tavaly – halálának 30. évfordulóján – tartott róla előadást *Fazakas Sándor* a Debreceni Református Hittudományi Egyetem professzora az I. Kolozsvári Tavaszy-napok rendezvényén *„Vályi Nagy Ervin teológiájának aktualitása”* címmel.[3] Reméljük, hogy lesz még ennek a tanulmánynak további folytatása is.[4]

Ez a mostani megemlékezés nem teszi lehetővé, hogy részletesebben bemutassam Vályi Nagy Ervin gondolatait, de megemlítek néhány időszerűt, amelyek ráadásul Csurgóhoz is köthetőek.

Vályi Nagy Ervin munkásságából két *fő*, visszatérő téma emelkedik ki. Az egyik a keresztyén ember hiteles, hitének megfelelő cselekvését vizsgálja, a másik a világban megtörténő eseményekhez való viszonyát, Isten gondviselésének valódi természetét. A két – egyébként összefüggő – témával kapcsolatos válaszaiban belső rokonságot fedezhetünk fel a mai (posztmodern) protestáns teológia jellegzetes, radikális vonulatával.

A keresztyén etika témájában Csurgón írta első tanulmányát 1949-ben „Élet a hitben” címmel, amely Makkai Sándor folyóiratában a „Református Gyülekezetben” jelent meg. Ez a – gyűjteményes kötetben nem szereplő – korai írás már csírájában tartalmazza azt a fontos gondolatot, hogy a keresztyén ember legfőbb etikai feladata az adott helyzet és önmagunk hitből fakadó megvizsgálása és az azt követő felelős döntés, mely mindig emberi döntés marad és sohasem lehet és szabad azt Isten tekintélye mögé bújva igazoltnak feltüntetni és másokra rákényszeríteni. Mivel ez emberi döntés, ezért helye marad a különféleségnek is – a hitben és a szeretetben.

Negyven évvel később, az első csurgó lelkésztalálkozón *„Ami elmúlik és ami megmarad”* címmel tartott előadásában új téma kap hangsúlyt: a „Begyakorlás” fontossága[5] arra vonatkozóan, hogy távol tudjuk tartani magunkat az elmúló világ rohanásától és ügyeitől, nehogy feloldódjunk bennük.[6] Ma az állandó internetes

jelenlét korszakából visszatekintve ezt is prófétai üzenetnek kell tartanunk, és érdemes lenne ezt a „távolmaradás begyakorlását" tanításunk és életünk részévé tennünk.

Vályi Nagy Ervin etikai gondolatait némelyek azzal a váddal illetik, hogy túlságosan sok benne a nemet mondás és túl kevés benne az igent mondás a pozitív és támogatásra érdemes ügyekre.

Valóban szívesen áll olyanok mellé – mint Jacques Ellul –, akik szerint az erkölcsi tett, csak az *ellen* lehet. Azt írja: „A keresztyén remény nem a világterv, a világszellem gondolatainak kivitelezőjeként válik gyakorlativá, sokkal inkább az új alap-állás (beállítottság) erejeként: „Nem, *így* nem mehet tovább. *Nem*, annak, ami a mai valóság alapján holnapra elkerülhetetlennek látszik, nem szabad megvalósulnia!"[7]

A klímaöngyilkosság idején azt kívánjuk: bárcsak időben magunkévá tettük volna ezt az alapállást, de talán még most sem késő.

Az eredeti vád persze tévedés, hiszen Vályi Nagy Ervin életének és tanításának központi döntése éppen az *igent* mondás. *Igent* mondás Krisztus keresztjére. Egyedül ebben szeretné meglátni és látni Isten hatalmát, mint a gyengeség és tehetetlenség hatalmát, és tudja, hogyha a szemünk megváltozása során képesek leszünk erre, akkor ezzel együtt a világunk is vele fog változni. Ezzel a radikális protestáns hagyomány forrásánál táborozik le, Luthernek a Heidelbergi dispután 1518-ban felállított tézisei mellett. Luther akkor ezeket állította:

19. Nem méltó arra, hogy teológusnak nevezzék azt, aki Isten láthatatlan dolgait a teremtett dolgokon keresztül értelmezi és szemléli.
20. Hanem csak azt *(nevezhetjük annak)*, aki Isten látható és hátrahagyott nyomait a szenvedések és a kereszt által szemléli és érti meg.
21. A dicsőség (*hamis*) teológusa azt mondja, hogy a rossz jó és a jó rossz, míg a kereszt teológusa a dolgokat úgy nevezi, amik azok valójában.[8]

Ezzel elérkeztünk a másik fő témájához a történelem keresztyén szemléletéhez. Ebben az egyik legelső és már ragyogó teológiai fegyverzettel megalkotott és felszerelt német nyelvű esszé, az 1955-ben itt Csurgón megírt tanulmány *„Isten, vagy történelem*"[9] címmel. Ezt titokban juttatták el az EVT főtitkárához, aki a bonyodalmaktól félve a szervezete irattárában helyezte azt el csaknem 40 évre. Ebben az esszében bírálja az akkori egyházvezetés behódolását az Isten akaratának beállított történelmi „haladásnak". A tanulmány azonban ennél jóval szélesebb áttekintést nyújt az Isten akaratával sohasem teljesen megegyező történelemről és megelőlegezi a későbbi, *„Isten mindenhatósága és erőtlensége"* című, kiemelkedően fontos, 1968-ban született írását a gondviselésről.[10] Ez a téma napjainkban – Vályi Nagy Ervinhez hasonlóan szintén Dietrich Bonhoefferhez kapcsolódva – újra a figyelem középpontjába került az Amerikai Egyesült Államokban.[11] Az ottani vitákat tekintve fontos kiegészítés lehet Vályi Nagy Ervinnek ez a meglátása Bonhoeffer álláspontjáról: „A hatalom nélküli Krisztusra vonatkozó fokozódó koncentrációja nem vezet a hit világra irányuló jelentőségének föladásához. Szilárdan kitart Isten vezetése mellett, és meg van győződve arról, hogy a történelemben, mint személytelen erőtérben *(„es")* a személyes Isten *(„du")* rejtőzik."[12]

De visszatérve az 1955-ös csurgói tanulmányra, had idézzek belőle egy manapság is érzékeny témát, amely az 1956-os forradalom emlékét is érinti. „A béke megőrzéséről van szó. Kétségkívül a megbékítés Istene a béke mellett döntött, s nekünk is erre kell törekednünk történelmi-politikai életünkben. Csakhogy a „béke" veszélyes szó, s nem mindenki, aki kimondja, cselekszi a megbékítő akaratát és jut automatikusan az Isten Országába. A társadalmi, állami és nemzetközi élet békéjének, amely az Isten üdv- és megtartó akaratának reális megfelelője, ez a tartalma és célja: jog, szabadság, és az igazságosság biztosítása. Az izolált és abszolutizált béke gonosz bálvány: hasonló lesz a meszelt sírokhoz, amelyek kívülről tetszetősek, de belsejük rothadással és undoksággal van tele (Mt 23,27). Az ilyen béke lehet a „tudatos hazugság, szándékos jogtiprás és az ember alapvető megvetésének, meggyalázásának" helye is."[13]

Amikor Vályi Nagy Ervinre, vagy bármely előttünk járt mesterünkre emlékezünk, ne felejtsük el, amit ő is a szívünkre akart helyezni, amikor Martin Bubert ekként idézi: „A tanítótól az irányt kell megtudni, nem pedig azt a módot, ahogyan ebben az irányban mozogni kell."[14]

Biztos, hogy itt és most más módon kell mozognunk, mint 100, vagy 50 évvel ezelőtt, de úgy tűnik, hogy az az irány, amit Vályi Nagy Ervin mutatott, ma is jó, ma is az élet felé vezet.

Bödecs Pál

Jegyzetek

1 Az életrajzi adatok és idézetek forrása az egykori beszélgetések emlékein túl Vályi Nagy Ervin. *Minden idők peremén: Válogatott írások*. Basel/Budapest: Európa Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1993. Életrajzi adatok: 339. o..

2 i. m. 5. o

3 Visky S. Béla – Papp György (szerk.): Leborulva, nyitott szemmel. *Az I. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai*, Kolozsvár, KPTI – Egyetemi Műhely Kiadó, 2023, 71–87.

4 2023. augusztusában a Doktorok Kollégiuma plenáris ülésén Budapesten ugyancsak megemlékeztek Vályi Nagy Ervinről. Rainer Fischer és Bogárdi Szabó István ott elhangzott előadásai a Collegium Doctorum folyóirat 2023/2. számában olvashatóak.

5 i. m. 109. o.

6 i. m. 203. o.

7 i. m. 160. o.

8 Disputatio Heidelbergiensi (1518) 19–21. tézisei:
19. Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspicit.
20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit.
21. Theologus gloriae dicit Malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est.

9 i. m. 43. o.

10 i. m. 68. o.

11 Lásd többek között Catherine Keller, John D. Caputo írásait. Pl: CAPUTO, John D. *Weakness of God: A Theology of the Event*. Indiana University Press, 2006.

12 i. m. 77. o.

13 i. m. 52 . o.

14 i. m. 162. o.

Kreacionista Ősrobbanás

Hozzászólás a Ficsor–Ficsor: Jövőnk záloga: a lerombolt alapok újraépítése íráshoz (Theologiai Szemle 2023/3, 179–185. o.)

Hozzászólni, vagy hallgatni?

A teológia és természettudomány témájának leginkább folyamatosan parázs vitát kiváltó területével kapcsolatban hangzott el a főszerkesztői „felkérés keringőre", felhívás a hozzászólásra: a teremtés és/vagy evolúció mezején.[1] Elsőre nem érintett meg a buzdítás. Hiszen temérdek módon lehetne hozzászólni a témához, ugyanakkor a vita örök, ebben az értelemben nincs előrelépés, haladás – végképp nincs nyugvópont.

Eltérőek ugyanis a kiinduló szemléletek, így előre kódolt a végkövetkeztetések szembenállása is. Igaz, hogy disszertációmban is azt képviselem, hogy a természettudományos és teológiai állítások bizonyos esetekben szemlélhetők egy elsőként fizikában alkalmazott filozófiai keretrendszer, a BOHR által bevezetett komplementaritás elve fényében, ahol az antagonisztikus ellentétek mégis egységet alkothatnak, de ez még kevés indíttatást jelent egy véleménycikkhez, különösen is, hogy az evolúció nem az én asztalom. A kozmológia viszont igen. Később ezért arra jutottam, hogy a teremtés és kozmológia viszonyában épp fizikus-lelkészként egy speciális vonatkozásban talán hozzá tudok járulni a felvetéshez. Nemcsak arról van szó, hogy egyfajta komplementaritási szemlélettel tekinthetőa világ létrejöttének bibliai ill. tudományos narratívája (szándékosan nem elméletről beszélek a fizika tekintetében sem, remélve, hogy a továbbiak során az olvasó számára is világossá válik, miért), hanem inkább az indított mégis írásra, mert bizonyára kevesek által ismert elképzeléseket tudok közkinccsé tenni. Így hát mégis billentyűzetet ragadtam...

Első témám ezért egy kreacionista fizikus (RUSSELL HUMPHREYS) bizonyára kevesek által ismert, de érdekes, bár természetesen vitatható álláspontja lesz. Talán jobban ismert a hajdan ateista fizikus (FRED HOYLE) *'evolúciótagadása'* és szintén sajátos kozmológiai felfogása(i), amelyek az Univerzum korát is alternatív módon láttatja. Végül következik egy valószínűleg viszonylag kevéssé ismert, szélsőségesen redukcionista fizikus (FRANK TIPLER) *'végpontba sűrített örökkévalósága'*. Ezek olyan példák, amelyek valamiképp keresik a megoldást nemcsak a világ eredetére, de előbbi esetén a teremtéstörténettel való összhang megalkotására is, utóbbi esetén pedig a világ végére, az örökkévalóságra is. Az igencsak eltérőpéldák azt is mutatják, hogy tudományos és vallásos felfogástól függetlenül mindkét irányból lehet egyedi meglátásra jutni, a megszokott tudományos álláspontokkal szemben alternatívát megfogalmazni, mert ez nem attól függ, melyik oldalon állunk. Nem lényegtelen pl., hogy a két élvonalbeli kutató, HOYLE is, ROGER PENROSE is, éppen tudományos, tudományelméleti okból nem tekintette/tekinti az evolúciót tudományos elméletnek. Sőt, HOYLE az Ősrobbanást sem – mint látni fogjuk, inkább alternatív kozmológiai modellt képviselt! PENROSE pedig az elméletek három szintje, a szuper, hasznos és kísérleti elméletek kategóriája közül az Ősrobbanás-elmélet standard modelljét a második, hasznos elmélet kategóriájába, de az inflációs kozmológiát csak a leggyengébb harmadikba sorolja.[2] A Nagy Bumm tudományelméleti problémái miatt ős dolgozott ki alternatív kozmológiai elméletet.[3] TIPLER pedig az ún. globális általános relativitáselmélet ill. a kozmikus antropikus elv alapján fejtette ki a fizikai elméletek ösvényén megfogalmazott következtetéseit, amelyek egyúttal vallási kérdésekig is hatolnak.

Kérdésfelvetések

A vitaindító írás[4] kérdésfelvetésére a fentiekből is sejthető, hogy nem szándékozom mindenre kitérően reagálni. Mielőtt az ígért ismertetésbe kezdenék, néhány vonatkozásra azért kitérek.

Igen nehéz a megfogalmazott kérdésre válaszolni, hogy életünkre, még inkább társadalmunkra meghatározó hatással vane a teremtés-evolúció problémaköre. Magam inkább úgy mondanám, hogy az evolucionizmus és a kreacionizmus van hatással ezekre, ami viszont már az ideológia irányába való elmozdulás, és korunk szokásának *'hála'*, a valóság itt nem sok szerepet kap. Éppen ezért tud nagy hatással lenni életünkre, társadalmunkra... Pusztán a teremtésben ill. evolúcióban gyökerezés nem elég arra, hogy ellentétes gyümölcsöket származtassunk belőlük, amint a cikk teszi, hiszen léteznek evolúciót ill. kozmológiát és teremtést együtt elfogadó hívőkeresztyének is. Leegyszerűsítés lenne az evolúciót keresztyén szemmel elfogadók mindegyikét teremtéstagadónak tekinteni, ez igen egyoldalú beállítás, még ha nem is teljesen alaptalan a gyanú... (Megértem ugyan a cikkírók álláspontját is, de nem értek egyet, túl egyoldalúnak tartom.)

Vane jó kompromisszum, ahogyan a cikk egyik fejezetcíme is kérdezi? Nincs kompromisszum, mert itt egy olyan paradoxonról van szó, amelynek ellentétei nem oldhatók fel sem kompromisszum, sem szintézis révén. Ugyanakkor nem a kompromisszum, hanem a komplementaritás híve vagyok, ahol az ellentétek ugyan nem oldódnak fel egymásban, nem is valahol a félúton kötünk ki, hanem az egymást kizáró pólusok mindezek mellett alkotnak egységet. Ahogyan a komplementaritás legismertebb példájában a részecske és a hullám együttesen jelentkezik a kvantummechanikában. Egyetlen objektumot jellemez, holott a klasszikus fizika fogalmai szerint a kettőkizárja egymást.

Az általam hozott példa leginkább e komplementaritási viszonyra igyekszik szemléltetést adni: *„Ezért próbál-*

juk a 6 napot évmilliókra kitágítani. De vajon megtehetjüke ezt anélkül, hogy ne ásnánk alá az evangéliumot?"[5] – kérdezik a szerzők. Igen, megtehetjük! Több módon is. A bibliaértelmezésben is találunk rá példákat, számomra leginkább az irodalmi értelmezés fontos, de HUMPHREYS még szószerintiségében is megpróbálja, mégpedig tudományos hipotézist építve az 1 nap = 1000 esztendőképéből.... Ő6 napra szűkítette a milliárd éveket, HOYLE pedig mintegy hússzorosára terjesztette ki az Ősrobbanás 13,7 milliárd évét, míg TIPLER magát az örökkévalóságot préseli bele egyetlen téridő-pontba... Lássuk hát, hogyan is közelítik meg a problémát!

A csillagfény titkai – Humphreys elképzelése

Érdemes emlékeznünk AUGUSTINUS, GALILEI és sokak álláspontjára, miszerint ha a tudomány ellentmond a ***Bibliá***nak, akkor át kell gondolnunk, jól értelmezzüke az ***Írás***t. Pl. így derült ki az, hogy valójában a ***Szentírás*** nem köthetőa geocentrikus világképhez, sem a heliocentrikushoz, ahogyan egy lunocentrikushoz sem, üzenete nem függ ezektől.[6] Tegyük azonban ehhez azt is: ha egyoldalúan végezzük ezt, akkor nemcsak a teológia ellen vétünk azzal, hogy a tudományt föléje rendeljük bíraként, hanem a tudományosság ellen is (pl. a kritikai jelleg ellen). Ugyanis éppúgy át kell gondolnunk azt is, hogy jól értelmezzüke elméleteinket ill. a tudományos kísérleteinket (amelyek interpretációi az elméletek). HUMPHREYS úgy igyekezett ezt az igényt kielégíteni, hogy a kozmológiai modell előfeltevéseit és értelmezését vizsgálta felül és igyekezett összehangolni a teremtéstörténettel. Úgy is mondhatjuk, hogy a teremtéstörténetet használta fel személyes tudásként[7] bemenetként az elméletalkotáshoz, és ezt szűrte át a relativitáselmélet tudományos rendszerén. Ezáltal igyekszik választ adni arra a kérdésre, miként lehetséges, hogy a teremtés leírásában csupán hat nap telik el, miközben a távoli galaxisok csillagainak fénye több milliárd év alatt érkezett a *Föld*re.

Hipotézise a bibliai teremtésleírásokat és a relativitáselmélet következményeit szervesen kombinálja. A nemzetközi teremtéskutatók konferenciáján ill. a konferenciakiadványban adta előegyrészt a számításait,[8] másrészt a bibliai alapokat,[9] majd pedig könyv formájában is összefogta elméletét (függelékben újra közölve az említett cikkeket is).[10] Később már a kritikákra is reagált, valamint tovább is fejlesztette elméletét, számításait[11] – alapnak ez utóbbit tekintem, korábbi cikkeit is már e későbbi változásokkal együtt interpretálom. Először egy bőbekezdésbe tömörítve igyekszem összefoglalni elképzelését, majd némi részletezést is adok (főként azok számára, akik egy árnyalattal mélyebben kívánnak megismerkedni ezzel az elképzeléssel, de a hivatkozott könyveket nem kívánják végig tanulmányozni):

A modern kozmológiáknak megfelelően a gravitációt leíró EINSTEIN-egyenlet(ek)et[12] használja kiindulásul, ugyanakkor személyes tudásként alapoz a világ ***Bibliá***ból feltételezett pár ezer éves korára és véges méretére is – ezt mint bemenetet bocsátja át a fizika szűrőjén. (Nagy mértékben alapoz OSKAR BENJAMIN KLEIN azon publikációjára, amely HEISENBERG 60. születésnapi kötetében jelent meg.[13]) Ezért az EINSTEIN-egyenlet kezdeti feltételeként olyan lehetőséget keresett, amelyben a világ a megszokott előfeltevésekkel szemben nem homogén és izotrop: a tér maga ugyan lehet végtelen, de csak egy korlátos tartományában tölti ki anyag, azon túl nulla a sűrűsége. Ez is tekinthetőegyfajta módosított Ősrobbanásnak, vagy ahogyan a könyvben nevezik: ez *„az ősrobbanás-elmélet teremtésorientált alternatívája"*. A véges méret miatt azonban a gravitáció nem homogén, ami viszont azt okozza, hogy az általános relativitáselmélet értelmében nem mindenhol járnak ugyanolyan gyorsan az órák, azaz nem ugyanolyan ütemben telik az idő. Ha a ***Biblia*** kijelenti, hogy Isten hat nap alatt teremtette a világot, akkor viszont azt is tudnunk kell, melyik óra alapján, ez lesz a kulcs a hat nap és milliárd év problémájához. A megfigyelések szerint a világegyetem a múltban kitágult[14] – ami új szemléletes értelmet adhat annak a kijelentésnek, hogy Isten *„az eget teremtette és kiterítette" (Ézs 42,5)* vagy *„értelme feszítette ki az eget" (Jer 10,12)* ill. *„az eget kifeszítette" (Zak 12,1)*. HUMPHREYS számításai szerint ha az Univerzum nem lényegesen nagyobb a ma beláthatónál, és ha a múltban csak ötvenszer kisebb volt a mostaninál, akkor azt ún. eseményhorizont vette körül. Gravitációsan tehát elsőlépésként egy fekete lyukba roppant össze. Csakhogy ezután *'fehér lyukká'* lett, *'fordított fekete lyukká'*, és az összeroppanás ellentéteként tágulni kezdett, miközben az eseményhorizont egyre kisebb sugarú lett. Amikor az eseményhorizont elérte az anyagot, utóbbi tovább tágult, előbbi pedig továbbzsugorodott, majd eltűnt. Mi több, a továbbfejlesztett modellben a téridőmetrikájából (matematikai szerkezetéből) arra jut, hogy a középsőtartományban létezett egy fokozatosan zsugorodó, majd eltűnőtérrész, ahol nincs is idő, azaz egy *'időtlen téridőtartomány'*. (Ezt a furcsa állapotot HAWKING képzetes időnek nevezte – őígy igyekezett kikerülni, hogy az Ősrobbanás keretében *'kezdete'* legyen az időnek.) Ennek matematikai-fizikai háttere az, hogy a téridőolyan lesz, amelyben nincs ún. időszerű koordináta, hanem csak négy térszerű. Ennek következtében az e tartományban levőmegfigyelőszámára nincs idő, órája nem jár (azaz számára nem történik semmi, míg a külső, időszerű koordinátát is tartalmazó tartományban történések zajlanak, és így az órák is járnak, halad az idő)...[15] A tágulás során ezért kezdetben az anyaggal kitöltött részben levőfizikai órák álltak, majd a középpontól legtávolabbi részek kezdtek el legelőször járni, majd befelé haladva utolsóként a középpont (nagyjából – de nem pontosan – itt van a *Föld* is). Ebből következően az Univerzum részei a középpontjától távolodva egyre idősebbek. Így lehet, hogy a *Föld*ön a teremtés pusztán hat napot tett ki az ún. sajátidőben (azaz egy adott megfigyelő óráján mérve), míg a távoli galaxisokon milliárd évek teltek el. A róluk érkező fény számára évmilliárdok állhattak rendelkezésére, hogy a *Föld*re érkezzenek, ill. hogy a csillagok maguk megöregedjenek – miközben a *Föld*ön (annak sajátidejében mérve) csak egy nap telt el...[16]

Ez a lényege tehát HUMPHREYS kreacionista ősrobbanásának. Az érdeklődők számára érdemes lehet azonban kicsit részletezni, miként is állítja párhuzamba a modell fizikai folyamatait az *1Móz 1.* teremtéstörténetében kibomló eseményekkel, hozzávetőlegesen rávetítve azokat a földi napokra.

Először kiindulásának elvi alapjait érdemes megismerni. Indokoltan hivatkozik STEPHEN HAWKING és GEORGE ELLIS kijelentéseire, miszerint semelyik kozmológiai modell nem lehet meg ideológiai-metafizikai kiegészítések nélkül. Ilyen előfeltevés az Ősrobbanáselméletben a kopernikuszi elv – miszerint a kozmosz nagy léptékben mindenünnen és mindenfelé ugyanúgy kell kinézzen (szakkifejezéssel: homogén és izotrop) –, ám ez nem tudományos kérdés, ezért nem is lehet kötelezővé tenni. Szabad tehát egy középponttal rendelkező, inhomogén megoldás után kutatni, amelyben világunk határolt, az anyag csak véges tartományt tölt ki benne, jóllehet a tér maga esetleg lehet végtelen is. Állítása szerint modellje nemcsak mindent megmagyaráz, amit a Big Bang, hanem jó eséllyel olyat is megmagyarázhat, amit az Ősrobbanás nem képes.[17] Az elmélet minden rendkívülisége mellett józannak mondható, annak demonstrálására tesz kísérletet, miként használhatta Isten némelyik fizikai törvényt a teremtés elvégzéséhez (jóllehet Ő képes akár hatálytalanítani is azokat), de nem állítja, hogy csak így történhetett.[18] (Meg kell vallani, hogy e kritikai szemlélet igen sok Ősrobbanáspártoló esetén viszont hiányzik.)

A kopernikuszi elv elvetése mellett másik előfeltevése, hogy fizikusként, de egyúttal kreacionistaként a hat napos teremtés kozmológiai magyarázatát keresi. Figyelme a 4. napig terjed, hiszen utána már a biológia területére jutnánk. A párhuzamok kidomborítása érdekében a bibliai verseket saját fordításában közli, amely ugyanakkor nem pusztán a saját felfogásához igazodást jelent, a héber kifejezések elemzését is elvégzi lexikonok és szótárak segítségével, amelyek így alapvetően elfogadhatóak. Állításait tehát biblikusan is és fizikailag is igyekszik alátámasztani, könyvében ezért többször utal a függelékben újraközölt cikkeire, ahol a számítások is megtalálhatók.

1. nap: Isten megteremt egy kb. 2 fényév átmérőjű, $3{\cdot}10^{51}$ kg tömegű *'mélységet'* vízből (mint egy vízlabdát), amely a világ minden anyagát tartalmazta. Tömege és átmérője miatt e gömb fekete lyukat képez. (Eseményhorizontja mintegy fél milliárd fényév sugarú.) A föld ebben a gömbben egy formátlan, definiálatlan régió vízből, a mélység közepén, lakosok és forma nélkül. A *'mélység'* lassan forgott, nem volt látható fény a felszínén. A nagy tömeg miatt a mérhetetlenül erős gravitáció következtében a *'mélység'* gyorsan összenyomódott, extrém forróvá és sűrűvé vált. A hőség széthasította a vízmolekulákat, atomokat, még a magokat is, elemi részecskékké. Eztán a termonukleáris fúzió pedig nehezebb elemeket is gyártott és sok energiát szabadított fel. Következésképp fény világította meg a belső részeket, áttörve a felszínt és véget vetve a sötétségnek. E folyamatoknak bibliai alapját *2Pt 3,5*-ben látja, amely szerint Isten mindent vízből formált, a fekete lyukká tömörülést és a fúzió kifejeződését pedig a sunivsthmi {szünisztémi} kifejezésében látja, ill. annak ***American Standard Bible*** „compacted" fordításában.

Rekonstrukciójában a legspekulatívabbnak a sötétség és világosság szétválasztását tartja HUMPHREYS: a sűrűsödés folytatódásával a gravitáció olyan erős lett, hogy a fény már nem tudta elérni a felszínt, újra sötétté téve azt *(Zsolt 104,2)*. A Lélek vizek *felszínén* (a héber yn}P=-lu^ {al-pºné} alapján nem *felett*) lebegéséről úgy véli, hogy fényforrássá lett – ahogyan a jövőben is fényforrássá lesz *(Jel 21,23; 22,5)* –, ezzel elválasztotta a világosságot és a sötétséget *(Jób 26,10)*. A mélység forgása felgyorsult az összehúzódás miatt (ugyanazért, amiért a piruettező pörgése felgyorsul, ha behúzza a kezét), a felszín egy-egy pontja így váltakozva esik a sötét ill. a világos oldal felé, éjszakát és nappalt képezve. A relativitáselmélet óta tudjuk, hogy az idő megfigyelőktől függően más és más ütemben telhet. Itt kap szerepet a sajátidő: ez egy adott megfigyelő által mért idő, azaz a saját órája által mutatott idő. A mélység felszínén levő óra sajátidejében az eddigi folyamatok egy nap alatt zajlottak le – *„Így lett este, és lett reggel: első nap" (1Móz 1,5b)*.

2. nap: *1Móz 1,6*-ban Isten azt mondja, hogy legyen *'kiterjedés'* a vizek között. (A modelljének mondanivalója jobb kifejezése érdekében *expanse*-nek fordítja a u~yq]r` {ráqía} szót a *firmament*, egyszerű [ég]boltozat helyett. A fordítás nyelvi és bibliai indokait, megalapozását ki is fejti könyve B függelékében. Hipotézisként vállalható ez a fordítás.) Tehát Isten közvetlen beavatkozással elkezdi kiterjeszteni a teret,[19] miáltal az anyaglabda gyorsan kitágult, fekete lyukból fehér lyukká változott – azaz egyfajta *'fordított fekete lyukká'*, amely nem mindent magába nyel, hanem mindent kibocsát magából. Így a *'mélység'* középső gömbrétegének anyaga lett a *'kiterjedéssé'* a tér tágulása következtében, megengedve az anyag gyors klaszterekre (csomókra, nyalábokra) töredezését. Így választotta el Isten a lenti és a fenti vizeket. Ezért gondolja HUMPHREYS, hogy a prófétai kifejezés nem puszta metafora, hanem valóban a csillagközi tér kifeszítéséről van szó: *„fátyolként terítette ki az eget, kifeszítette, mint egy lakósátrat." (Ézs 40,22b)* A gyors tágulás lehűléssel jár, relativisztikus következményként pedig sokkal hosszabb lett a hősugárzás hullámhossza: ez nála a híres mikrohullámú háttérsugárzás oka.

Eközben az expanzió alatti anyag a felszínig tágult és normál hőmérsékletre hűlt, így folyékony vízzé lett egy légkör alatt összegyűlve. Isten összegyűjtött különböző nehezebb atomokat a felszín alatt és ásványokat épített belőlük, lefektetve a föld alapjait *(Jób 38,4)*: magját és köpenyét. A felszíni gravitáció immáron normál értékűvé válik.[20] A tér tágulása következtében eltávozott anyag pedig szabálytalan felhőket képez hidrogénből, héliumból és egyéb atomokból, amelyek szintén az első teremtési nap nukleáris folyamataiból származnak. A *'kiterjedést'* (expanse) aztán Isten mennynek/égnek nevezi, ami a csillagközi tér.

(Szintén a B függelékben indokolja, hogy a fenti vizeket miért nem a légkör felső rétegével azonosítja, hanem

a mélység felső, csillagközi tér feletti tartományba tágult részét. Régebben ő is fontosnak tartotta ezt az eget a légkörrel azonosítani annak érdekében, hogy a radiokarbonos kormeghatározást megmagyarázza – az új elmélete azonban már megoldja ezt a problémát is, és megfelelőbbnek látja az itt megnevezett eget a csillagközi térrel azonosítani. Ennek fényében azt vallja, hogy a ***Biblia*** és az elmélete alapján három menny/ég létezik: a negyedik napon teremtett menny/ég a csillagközi tér, amelynek alsó felszíne az atmoszféra. Efelett, messze a galaxisokon túl található a felső vizek feltehetően jég állapotú vízfalán túl az első napon teremtett egek ege *[1Móz 1,1]*, az első nap ege/mennye, amiről igen keveset tudunk (csak azt, hogy teremtett és véges), amelyről Salamon is azt mondja, hogy nem fogadhatja be Istent *[1Kir 8,27]*. Ezen túl van az, amibe Pál elragadtatott *[2Kor 12,2]*, talán itt lakik Isten.)

Mivel Nap még nincs, továbbra is Isten Lelke a fényforrás a forgó vízfelszín közelében, megadva nekik a sötét és világos oldalt. A tágulás e második nap kezdetén indult – *„Így lett este, és lett reggel: második nap” (1Móz 1,8b)* –, és legalább a negyedik nap végéig tartott.

3. nap: Gyors radioaktív bomlás következett be (a bomlás gyors voltának valószínű okát a tér gyors tágulásában látja), a keletkező hő formálta a föld kérgét, úszóképessé téve a kő-köpenyt, ezáltal az a víz fölé emelkedett, így a víz egy óceánbázisra gyűlt össze. HUMPHREYS feltételezi, hogy az olvadt kő tömegének eme gyors lehűlése a föld mélyén is megtörtént, ismét mint a tér gyors tágulásának következménye, megszilárdítva a követ, aztán a föld növényeket hajtott – *„Így lett este, és lett reggel: harmadik nap” (1Móz 1,13b)*. A tér további tágulása következtében a menny fenti vizei elérték az eseményhorizontot, majd a fölé emelkedtek. Ennek következtében a horizonton belüli anyag mennyisége csökkent, így az eseményhorizont gyorsan elkezdett összehúzódni. Még nincsenek csillagok, csak hidrogénből, héliumból és más anyagból való csomók maradtak vissza.

4. nap: A világ nyitottá válásának napja: Ekkor szólt Isten, hogy legyen világosság a mennybolton, hogy megvilágítsa a földet. Az összehúzódó eseményhorizont a negyedik nap reggelén elérte a földet. Miközben a földön normál módon (sajátidőben) mérve egyetlen hétköznap telt el, a távoli kozmoszban milliárd évekre elegendő fizikai folyamat zajlott le:[21] a (földi) negyedik nap kora reggelén Isten csillagokba egyesítette az atomok csomóit, amelyekben fúzió indult el – hiszen távoli tartományokban a gravitációnak volt ideje tömöríteni az anyagot. A csillagok galaxisokká álltak össze. Miközben a negyedik nap zajlik a földön, a távoli csillagok kora milliárd évekre rúg, fényük számára szintén milliárd évek álltak rendelkezésre, hogy megérkezzenek a *Föld*re. Közben a tágulás is folytatódik, relativisztikusan megnyújtva a fényhullámokat, vöröseltolódáshoz vezetve. *„Így lett este, és lett reggel: negyedik nap” (1Móz 1,19b)*.

5. nap: Ahogyan jeleztem, ez a biológia terepe, nem a kozmológiáé, ezért e napra nincs mondanivalója az elméletnek, csak a zárónaphoz szól még hozzá, legfeljebb annyiban, hogy míg ennek során a földön az ottani órák sajátidejében egyetlen nap telik el, a világegyetem távoli részeinek óráin sajátidőben évmilliárdok peregnek le.

6. nap: A befejezett Univerzum. Isten a hatodik nap vége előtt megállította az (inflációs) expanziót (a kozmológiai állandót közel nullára csökkentette).[22] Ádám és Éva, mire elsőként felnéztek az égre, már láthatják a Tejutat, az Androméda galaxist, és az ég többi fényét, amelyek hirdetik Isten dicsőségét.

A korábbi kreacionista elméletek hibájául rója fel, hogy azokban hiányzik mind a bibliai alátámasztás, mind a megfigyelésekkel való egyezés, valamint azok magyarázatára törekvés. Úgy látja, saját hipotézise mindegyik igényt kielégíti.[23]

Nem kell csodálkoznunk, hogy a természettudomány fősodrából ellenállást szült egy ilyen elmélet. Egyes kritikák temérdek tévedéssel és hibával vádolják meg HUMPHREYSt, és azt állítják, hogy nem oldotta meg a fiatal *Föld* problémáját, mert elvéti, mit kell releváns órának tekintetni. A részletek vagy épp a szemben álló felek közötti döntőbíráskodás messzire vezetne. Talán annyit érdemes megemlíteni, hogy SAMUEL R. CONNER és DON N. PAGE cikkének már a címe is arról szól, hogy HUMPHREYS könyve valójában egyszerűen az Ősrobbanás.[24] Csakhogy voltaképpen HUMPHREYS sem állít mást, ezért veszi alapul a relativitáselméletet. Ugyanakkor a részletek értelmezésében láthatóan vita van a felek között. HUMPHREYS természetesen válaszolt is, és kritikusait tévedéssel és félreértéssel viszontvádolja – messze nem ok nélkül.[25]

Végül is hiányosságai, esetleg problémás részei ellenére is igen figyelemre méltó hipotézis HUMPHREYSé. Természetesen filozófiai alapállástól függően igen eltérő módon ítélik meg. Tudományos kidolgozottsága is messze elmarad az Ősrobbanásétól, hiszen utóbbin lassan egy évszázada dolgoztak ezrek, míg ő csupán néhány éve-évtizede egymaga próbálta felépíteni elméletét. (Ezért is invitál más kreacionista tudósokat is, hogy csatlakozzanak hozzá.)[26]

Azt mindenesetre felmutatja e kísérlet – függetlenül attól, hogy a konkrét hipotézis igaze –, hogy kidolgozható egy olyan egyszerre biblikus és tudományos elképzelés, amely igennel felel az eszmecserére felhívó cikk kérdésére[27]: Elvileg lehetséges kitágítani a hat napot évmilliárdokra úgy, hogy közben nem ássuk alá sem az evangéliumot, sem a ***Biblia*** teremtésleírásait.

Szingularitás nélküli világ és jövőből vezérelt evolúció – Hoyle elképzelése

A brit asztrofizikus legfőbb tudományelméleti kifogása az Ősrobbanással szemben, hogy fizikailag értelmezhetetlen a kezdeti szingularitás, hiszen ez azt jelenti, hogy a fizikai mennyiségek végtelenné válnak, ebből következően minden modellünk érvényét veszti. Ezért egész életében alternatív kozmológiákon dolgozott, azo-

kat finomította, módosította. Nem árt észben tartanunk, hogy a számunkra természetes elképzelés, az időben kezdettel rendelkező Univerzum képzete, egy évszázaddal ezelőtt abszurdnak hatott, tulajdonképpen mindenki örök világegyetemet tartott valóságosnak. Maga EINSTEIN vetette el egyenleteinek ilyen következményét, és inkább bevezette a kozmológiai állandót, hogy statikus megoldást kaphasson. Csak amikor EDWIN HUBBLE a vöröseltolódást a tágulás alátámasztásaként mutatta fel, hajtott fejez a csillagászati megfigyelések előtt és vonta vissza a kozmológiai állandót (mint élete legnagyobb tévedését).[28] Ugyanakkor voltak, akik a tágulás mellett is olyan Univerzumot kerestek, amely állandó állapotban létezik: tágulni tágul ugyan, de nagy léptékben minden időben ugyanúgy néz ki, ugyanolyan folyamatok zajlanak benne.

Egy moziélmény ihletésén túl – a film ugyanúgy végződött, mint kezdődött – tudományelméleti megfontolások is vezették HERMAN BONDIt és THOMAS GOLDot az ún. *steady-state* kozmológiához. A kopernikuszi/*kozmológiai elv*et (tehát az Univerzum homogén és izotrop voltát, helytől és iránytól független állapotát) ugyanis úgy gondolták, hogy nemcsak a térben és az irányokban kell megkövetelni (az Ősrobbanás-elmélet ugyanis az EINSTEIN-egyenletek homogén és izotrop megoldásait keresi), hanem időben is (*teljes kozmológiai elv*) – ezért kell állandó állapotban léteznie, még ha állandóan tágul is. Miként lehet azonban a sűrűség állandó egy folyton táguló világban? Úgy, hogy benne folyamatosan anyag keletkezik – a semmiből. Nem sci-firől van szó, hanem tudományos elméletről. Önmagában alaptalan lenne azt feltételezni, hogy ha nagyon kis mennyiségben is, de csak úgy hidrogénatomok keletkeznek, hiszen ez megsérti az energiamegmaradás elvét, amit a közmegegyezés kikerülhetetlennek tart.[29] Ám ha a megfigyelt tágulást igyekszünk megmagyarázni, ez is egy lehetőség – kísérletileg jelenleg semmiképp sem dönthető el a kérdés, ugyanis igen kevés anyagkeletkezés szükséges, márpedig nagyon fontos megállapításként BONDI hangsúlyozza, hogy a természettudomány elsősorban a kísérletekre épül, és nem elvekre.[30] Saját szemléltetését tekintve egy szobányi térben mindössze egyetlen atom keletkezése szükséges néhány milliárd év alatt. Kozmológiakönyvében más szemléltetést választ: literenként egy hidrogénnyi tömeg keletkezik 500 milliárd évenként. A fizikai részletekbe természetesen nem mehetünk bele, de azt fontos kiemelni: fizikai, tudományos hipotézisként dolgozták ki mindezt, e tekintetben a *strady-state* mindenképp egyenrangú versenytársa az Ősrobbanásnak.[31]

Sokat dobott a *steady-state* kozmológia tudományosságán, amikor HOYLE kidolgozta az ún. C-mező *(C=creation)* elméletet, amely megoldotta az energiamegmaradást problémáját is (ugyanis a C-mező energiája negatív [ahogyan pl. a gravitációs mezőé is], az új anyag pozitív energiáját pedig a mező energiájának még negatívabbá válása kompenzálja).[32] Az elmélet ezáltal egyúttal teljesítette az általános relativitáselméletnek való megfelelést is, valamint kiemelkedő többlete BONDIék eredeti elképzeléséhez képest, hogy HOYLEé az Univerzum átlagsűrűségét is eredményként adta ki (nem pusztán méréssel meghatározandó paraméterként – mint pl. az Ősrobbanás esetén is –, tehát magyarázóereje is nagyobb a rivális elméletnél).[33] (NARLIKAR kozmológiai könyvében számításokkal is összefoglalja HOYLE C-mezőjének alapjait, kozmológiai szerepét.[34]) Miközben HOYLE elméletét általában elutasították, joggal kifogásolta később, hogy évtizedekkel később ALAN GUTH inflációs modellje (1980) kapcsán az ő nevét meg sem említik, pedig a kettő nagyon hasonló, sok közös matematikai vonásuk van, mi több, az inflációs egyenletek pontosan ugyanazok, mint a *steady-state* elméletük végső változatának egyenletei, csak a C helyére Φt kell írni.[35] (Igaz, annyit elismer, hogy 1948-ban ezt még tévesen értelmezte.)[36]

Ha sok ellenvetés is érte ezt a *'teremtést'* tartalmazó elméletet (bár HOYLE akkoriban egyértelműen ateista volt, így szó sincs vallásos indíttatásról), tulajdonképpen egy mára – az infláció révén – széles körben elfogadott mechanizmust adott. Mai ismereteink alapján EINSTEIN kozmológiai állandója is felfogható a C ill. az inflációs Φ-mezőhöz hasonló tényezőnek, egyfajta Λ-mezőként – mindhárom jelenség taszítást eredményez. E három mezőjellegű hatás teológiai párhuzamaként pedig megemlíthető, hogy Szentlélek teremtésben végzett munkájának szemléltetését adhatja a HANS-PETER DÜRR nyomán WOLFHART PANNENBERG által is képviselt kvantummező-párhuzam[37] (nevezhetnénk az előzőek mintájára Π-mezőnek [Π=Πνευμα {pneuma}]), amely a zsoltárral szemléltethető: *„Ha kiárasztod lelkedet, új teremtmények keletkeznek, és megújítod a termőföldeket." (Zsolt 104,30.)*. A kvantummező-elmélet technikája szerint egy részecske – a kvantummező energiájából történő – *'teremtését'* egy ún. keltő-operátor alkalmazásával írhatjuk le. PANNENBERG szerint így a keltő-operátor valószínűségi jellege tulajdonképpen a jövőbeli lehetőségekből való elővételezés, a prolépszisz párhuzama.

Ezen *'ateista teremtéselmélet'* tehát kizárólag a *creatio continua* párhuzamát adja, de a *creatio ex nihilo*, módján, azaz egy mező mérhetetlen negatív energiájából elővételezve. A *steady-state* elmélet azért fontos a mi kérdésfelvetésünk szempontjából, mert egyrészt az Univerzum korára adott értéket megnövelve több időt ad az evolúció számára, valamint épp a később pl. PANNENBERG által képviselt elővételezés, a prolépszisz[38] fizikai lehetőségeire mutat rá, ezzel átkötést is ad majd TIPLER felfogásához. HOYLE számításai szerint az élet kialakulásához a *Föld*ön 10–20 milliárd év is kevés – állandó állapotú világegyetem esetén azonban az Ősrobbanás-elmélet nyújtotta idő többszöröse áll rendelkezésre. A kozmikus háttérsugárzás felfedezése átmenetileg megingatta az elméletet, hiszen az Ősrobbanás mellett feltételezett korai forró és mai hideg Univerzum nem tekinthető állandó állapotúnak, ám HOYLE-ék továbbdolgoztak modelljükön, és meg tudták magyarázni annak keretében is a háttérsugárzást.[39]

Most nem a kozmológiai modellek fejlődése és rivalizálása a témánk, ezért térjünk a 6 nap és 13,7 milliárd év viszonyára koncentrálva. Elég hát most annyi, hogy

eztán az asztrofizikus 15 évig szüneteltette a kozmológiai munkásságát. Amikor újra felvette a fonalat, belátta, hogy az 1948-as értelmezése téves volt, mivel az Univerzum tágulásával a C-mező keltette részecskékhez tartozó frekvencia folyamatosan csökken, így a keletkezési ütem is. A gondolatmenet végül aztán egy pulzáló világegyetemhez vezetett, amely mintegy 40 milliárd éves periódussal oszcillál, de kb. 20 periódusonként a ciklus maximális mérete megduplázódik. Fontos viszont, hogy ez a pulzálás nem egy ún. Nagy Reccs-szerű összeroppanás majd újra Nagy Bumm, mert az összehúzódás nem végtelen sűrűségig tart, hanem csak végesig, így nem lép fel szingularitás, a fizikai törvények érvényben maradnak, folyamatos a két ciklus közötti átmenet, ahogyan a tágulásból a visszaesésbe történő átmenet is. Ezáltal viszont az Univerzum kora még egy nagyságrenddel megnövekszik az Ősrobbanás-elmélethez képest, így az élet kialakulásához sem csupán 10–20 milliárd év állt rendelkezésre – 300 milliárd évesre becsüli az Univerzum korát (ez kb. 7–8 oszcillációt jelent, miközben a maximális kiterjedés mérete kb. 1,4-szeresére nőtt).[40]

HOYLE számításai szerint tehát a véletlen evolúció számára nem elegendő a Földön rendelkezésre álló 4–5 milliárd év. Híres mondása volt, hogy az élet kialakulása ilyen keretek között kisebb valószínűségű, mint hogy a forgószél összerakjon az alkatrészekből egy Boeing 747-est.[41] Jóllehet általában figyelmen kívül szokták hagyni érveit a hagyományos evolúcióval szemben, pedig egy valami kétségtelen: alapos természettudományos megfontolásokra építi radikális állításait, még a pánspermia-elméletet is. Eszerint ugyanis a földi élet az űrből érkezett. Alaposan részletezi is, miként alakulhatott ki és utazhatott csillagok közti irdatlan távolságokat egy vírus-szerű életforma a sok szempontból ugyan zord kozmikus térben, mégis jóval hosszabb időskálát rendelkezésre bocsátóan. Eztán pedig egy-egy evolúciós lépést (ugrást) jelenthetett, amikor szintén az űrből új génszekvenciák érkeztek.[42] Most nem az elmélet igazsága és az azon való vita a kérdés számunkra, csupán az alapötlet lehetősége és tudományos megalapozása, mint hipotézis.[43]

HOYLE sosem fukarkodott a szokatlan ötletekben, a tudomány főáramlatától eltérő elképzelések kidolgozásban. Ilyen az is, amely egyfajta jövőből múltba történő információnyerést eredményez. Ezáltal a genetikai kód mintegy a jövőből érkezik a Földre, vezérelve az evolúciót.[44] Bár első hallásra sci-finek tűnik egy ilyen elképzelés, valójában teljesen a fizika talaján áll. Kimondatlanul, de tulajdonképpen az ún. WHEELER–FEYNMAN-elméleten alapul.[45] A gondolat lényege, hogy amikor az elektromágneses hullámok egyenleteit megoldjuk, csak az időben előre haladó hullámokat vesszük figyelembe, holott az egyenletek időszimmetriája miatt az időben visszafele haladó hullámok is megoldásai az egyenleteknek. WHEELER és FEYNMAN azt gondolták át, hogy mi van, ha utóbbiaktól sem vitatjuk el a fizikai létezést.[46] Ez tehát a múltból jövőbe mutató időérzet helyett a jövőből múltba mutató időérzéket jelent, matematikailag is, fizikailag is érvényes megoldás, nem muszáj szemétkosárba dobnunk, hiszen minden fizikai egyenletünknek időszimmetriával rendelkezik, miért éppen itt kellene ezt más módon kezelnünk? HOYLE is végiggondolta, mi a következménye, ha elfogadjuk az ilyen ún. avanzsált hullámok létezését – mindenekelőtt a kvantummechanika területén, ahol a megszokott irány alapján a szétterjedő fénynyaláb valószínűségi hulláma egyre gyengébb lesz, majd eltűnik, a leépülés, információvesztés a törvényszerű. Ugyanakkor a biológiában épp a fordítottja jellemző: egyre növekvő összetettség, felépülés, információnyerés – mintha egy izzólámpa spontán összegyűjtené a fényt, majd elektromossággá alakítaná azt. Hogyan képes erre az élő szervezet? Úgy véli, fel kell adnunk a megszokott prekoncepcióinkat: ha a biológia gyökerében a megszokott múltból jövőbe időirány érvényesülne, az élő anyag szétesne, összeomlana. Mivel nem ez történik, szerinte a biológiai rendszerek képesek hasznosítani a jövőből múltba mutató időirányt – ha bizarr is, időben visszafele kell működjön. Ezért hát ahelyett, hogy az Univerzum az Ősrobbanás felhúzott állapotából indulva folyton csak degenerálódna, egy kezdeti egyszerű állapotból indulva húzná fel önmagát, egyre bonyolultabbá épülve. Ez megengedné az információfelhalmozódást – amely elengedhetetlen az evolúcióhoz. Ilyen módon tehát a távoli jövőbe helyezett információ, egyfajta intelligencia vezérli a kozmoszt. A saját jövőjéből érkező információ ugyanakkor a tyúk és tojás esete lenne, ezért távolabbra kell menni: az örökkévalóságba, egy mindent magában foglaló intelligenciáig.[47] Meglepő, hogy mindezt egy ateista vezető tudós fogalmazta meg a fizika szerint, nem pedig vallásos alapon!

Láthatjuk tehát, hogy nemcsak a hat napos teremtés terebélyesedett ki évmilliárdokra, sőt, még ezt is bő egy nagyságrenddel megnövelte e kozmológia, de még oda is eljutott, hogy az idő irányát megfordíthatóan szemlélve eljusson az örökkévalóságig. E gondolat és fizikai háttere bizonyos szempontból meg is ágyazott egy másik radikális elgondolásnak, amit szintén egy ateista kozmológus dolgozott ki, szintén fizikai, nem pedig vallásos indíttatásból.

Ómega Pontba sűrített örökkévalóság – Tipler elképzelése

Egy fiatal ateista kozmológus disszertációjában az általános relativitáselmélet keretei között a kauzalitás (oksági elv) megsértésének lehetőségét tárja fel.[48] Egy évtizeddel később kozmológustársával a ROBERT DICKE által felvetett, BRANDON CARTER által széles körben elterjesztett kozmikus gyenge és erős antropikus elveket kiegészítette a végső antropikus elvvel, miszerint az élet, mint intelligens információfeldolgozás szükségszerűen meg kell jelenjen az Univerzumban, ezután pedig soha nem szűnhet meg.[49] (Ez tulajdonképpen FREEMAN DYSON ún. örök élet posztulátumának egy változata, aki elsőként dolgozta ki fizikai módon, miként maradhat fenn véglegesen az élet az Univerzumban.) E könyv földjébe már elültette elméletének számos magját – pl. azt, hogy a

végső antropikus elv azt is igényli, hogy az Univerzum zárt legyen, ellenkező esetben nem menekülhet meg a hírhedt hőhaláltól, és így az élet is kihal. Ómega Pont elmélete első lépésben fizika konferenciaelőadásként[50] majd cikként[51] hajtott ki néhány évvel később, majd szárba szökkenve könyv formájában dolgozta ki azt részletesen, kozmológiai megfontolásaiból és a végső antropikus elvből kiindulva.[52]

HOYLE-hoz hasonlóan TIPLER is határozottan ateista felfogásból kiindulva és szigorúan fizikai megfontolások, következtetések mentén jutott el sajátos nézetéhez – továbbra sem vallásos, hanem ateista alapon szemlélte eredményeit, azt állítva, hogy ezek fényében a teológia immár a fizika egy ágaként szemlélendő. Az eredmény meglepő vallási vonatkozásai miatt ugyanakkor egyeztetett ill. párbeszédet folytatott teológusokkal is, főképp WOLFHART PANNENBERGgel. Újabb jó egy évtized elteltével ismét könyvet írt, immáron a keresztyén hit, különösen is a római katolikus dogmák mellett érvelve, hogy azok konzisztensek a modern fizikával.[53] Talán szükségtelen is említeni, hogy Ómega Pont Elmélete és két könyve a fizikusokat is, teológusokat is megosztja. Ki kártékonynak tartja, ki zseniálisnak és nagyszerűnek. Jómagam leginkább PANNENBERGgel tartok, aki a halhatatlanság fizikája kapcsán megfogalmazza ugyan teológiai kifogásait, problémáit, ugyanakkor értékeli azt az erőfeszítést, hogy teológia és természettudomány egységes látását mutatja fel ahelyett, hogy ellentétbe állítaná a két diszciplínát.[54] Jelentős részben neki köszönhető, hogy a keresztyénség fizikájában már e feltételek jó részét teljesítette. Fogjuk tehát fel TIPLER életművét úgy, hogy posztulátumaihoz keresett lehetőségeket a fizikai elméleteink keretén belül, még ha igen spekulatív módon tette is. (Ugyanakkor ezek révén predikciókat is megfogalmaz, amelyek mintegy az elmélet kísérleti tesztjei lehetnek a jövőben – e fizikai részletekkel azonban most nincs dolgunk.)

Ezek után most a kozmológiai vonásokra figyeljünk TIPLER elméletéből, hogyan látja az idő, és ezzel összefüggésben az örökkévalóság helyzetét! Igaz, most nem világunk kezdete és az azóta eltelt idő a kérdés, nem annak lehetősége a tét, miként feleltethető meg a teremtés hat napjának a sok milliárd évnyi kozmológiai idő, hanem világunk vége és az idő múlása áll előttünk. Jelen ismertetés nem térhet ki a részletekre, végképp nem arra a fejlődési vonalra, ami több évtized alatt zajlott. A végső antropikus elv érvényesülésének lehetőségeit keresi TIPLER, mégpedig – POLKINGHORNE jellemzését[55] is kölcsönvéve – egy extrém redukcionista fizikus Bábel-torony építése módján. Ugyanis ahhoz, hogy a fizikai törvények révén végiggondolva az élet ne haljon ki, igen sok, meglehetősen valószínűtlen feltételnek kell teljesülnie. Az antropikus elv teleologikus értelmezése azonban lehetőséget ad a kezébe, hogy a jövő felől határozza meg a múltat, és ne fordítva. Ez első hallásra ugyan tudománytalannak hangzik sokak számára, de ne felejtsük el a fentebb már leírtakat, hogy az időben visszafele ható folyamatokat két NOBEL-díjas(!) fizikus alapján vallja. A hajdani témavezetője és annak egy másik téma-vezetettje által megalkotott WHEELER–FEYNMAN-elmélet éppen a jövőbeli kölcsönhatásokat elővételezi a jelen folyamatokhoz. (Mi több, FEYNMAN egyenesen azt fogalmazta meg, hogy a pozitronok – és tulajdonképpen általában az antirészecskék – tekinthetők úgy, mint időben visszafele haladó elektronok, részecskék.)

Az előzőekben említett módon szükségünk lesz az extrém redukcionizmusra is. Ugyanis az életet úgy szemléli, mint információfeldolgozó számítógépet, a lelket – mint annak programját –, a személy fogalmát pedig (és így az intelligens életet is) azáltal ragadja meg, hogy az egy olyan program, amely képes teljesíteni az ún. TURING-tesztet, azaz a vele való kommunikációban nem tudjuk eldönteni, hogy géppel vagy emberrel van dolgunk. Ezzel látja megoldhatónak a fentebb említett dysoni örök élet posztulátumot. A földi, szénalapú élet ugyanis mindenképp kihalásra van ítélve, de ha személyiségünket képesek leszünk letölteni egy programba, akkor túlélhetünk, akkor a mai fizikai ismereteink elegendők ahhoz, hogy kis méretű, de nagy sebességű űrhajókkal az élet ilyen mesterséges intelligencia-típusú formában betöltse az Univerzumot. Utóbbinak azonban zártnak kell ehhez lennie, különben nincs mód az élet fennmaradására, mivel egy örökké táguló Univerzumban végül az abszolút nulla fok fenyeget, ahol még a fenti technicizált élet sem képes fennmaradni.

A zárt Univerzum tehát az egyetlen esélyünk. (Enélkül nemcsak a már doktorijában feltárt kauzalitássértés problémája áll elő, hanem a kvantummechanikai egyenleteink időszimmetriája is, ami révén maguk a fizikai törvények is kétségessé válnak.) Ezért, miután kiderült, hogy a csillagászati megfigyelések egy gyorsulva táguló világot valószínűsítenek, továbbszőtte spekulációját, és a keresztyénség fizikájáról írva arra jutott, hogy Jézus feltámadása éppen azért történt, hogy segítsen minket abban, hogy fizikai folyamatok révén az Univerzumban mindenhova eljutó élet – gépi leszármazottaink – összehangolt cselekvésével megfordítsa a tágulást, és zárttá tegye a Mindenséget. A Nagy Bumm ellentéte ez, a hírhedt Nagy Reccs. Ennek azonban aszimmetrikusan kell történnie ahhoz, hogy az Univerzum időbeli vége ne egy téridő-felület, hanem egyetlen pont legyen, amit Ómega Pontnak nevezett el. (Csak az elnevezést vette kölcsön TEILHARD DE CHARDINtől, amúgy semmi köze a jezsuita paleontológus misztikus evolucionista elképzeléseihez, hanem szigorúan kozmológiai jelenség.) Így ugyanis a világ minden idővonala az Ómega Pontba tart, ezáltal minden múltbeli eseményről tudomása van. Mi több, ez egy végtelen kapacitású információfeldolgozó egység, ezért a maga számítógépes definíciója szerint személy, és egyben mindenható, mindentudó. Ezért a zsidó-keresztyén-muszlim istenfogalommal azonosítja.

Hogyan jutunk már most az idők problémájához és örökkévalósághoz? Az Ómega Pont képes minden valaha volt élőlényt feltámasztani abban a számítástudományi értelemben, hogy végtelen információfeldolgozási kapacitásúként minden lehetséges véges élőlényt képes szimulálni: szimulálni egyéniségét, de fizikai-testi valóját és környezetét is. (Az erős mesterséges intelligencia

felfogás álláspontját képviselve szerinte ugyanis nem tudunk különbséget tenni a fizikai létünk és a szimulált létünk között.) Ellene vethetnék, hogy így azonban egy véges idő után mindennek vége lenne, hiszen a szingularitásban az idő is megszűnik. Azonban a személyek által megélt idő (szubjektív idő) nem a relativitáselméletből ismert ún. sajátidő lesz, hanem az információfeldolgozás adja ütemét, és ez a legalkalmasabb fizikai idő az Univerzum egésze számára. Márpedig az Ómega Ponthoz egyre közelebb kerülve a számítási sebesség egyre gyorsabb lesz, és amint az Univerzum mérete a nullához tart, úgy ezzel ellentétesen a rendelkezésre álló energia és számítási kapacitás ill. sebesség a végtelenhez tart. Így a szubjektív időben mégis egy örökkévalóság köszönt be.

Valóban mondhatjuk erre az elképzelésre, hogy az Ómega Pontba sűríti az örökkévalóságot, az immanensbe a transzcendenst – azáltal, hogy az Ómega Pont egyszerre immanens és transzcendens: túl van a téridőn, ugyanakkor a téridő határpontja. Amikor a számítási kapacitás eléri a szükséges mértéket ahhoz, amely az összes volt élőlény szimulációjához szükséges, akkor történik a holtak feltámadása, és ettől kezdődik a halhatatlanság, az örök élet. Sok ellenvetés tehető ugyan TIPLER elképzeléseivel kapcsolatban, de annyit elismerhetünk, hogy DYSON örök élet posztulátumának megvalósulásához igyekezett tudományos hátteret felmutatni, még ha ez a zsonglőrmutatvány temérdek bizonytalan feltétel teljesülését igényli is. Ilyen értelemben adott egy magyarázatot arra, hogy az Ómega Pont mint cél miképp határozza meg a világ kezdeti feltételeit, és ebben az értelemben miképp teremti meg a világot, amit az Ősrobbanás-elmélet keretei között szemlél (pontosabban a kvantumkozmológia keretei között). E ponton is megcsillan PANNENBERG prolépsziszének visszfénye (sem kettejük kapcsolata miatt nem véletlen ez, sem azért, mert mindketten hivatkoznak a WHEELER–FEYNMAN-elméletre). TIPLER felfogásában így teljesül PANNENBERG tézise, miszerint Isten csak a történelem végén igazolja magát.

Hova vezette az ateista TIPLERt magát az Ómega Pont elmélete? Egészen oda, hogy nem csupán a vallások néhány tanítására adott fizikai magyarázati lehetőséget, hanem eljutott arra, hogy konkrétan a keresztyén tanításokat is így magyarázza és fogadja el valóságnak. Mindez túlfeszítené írásom kereteit, de ajánlom olvasásra könyvét,[56] amelyben szól pl. szűztől születésről, inkarnációról, Jézus feltámadásáról, reálprezenciáról, Szentháromságról, csodákról, teodiceáról és szabad akaratról, eredendő bűnről, sőt még Mária mennybemeneteléről is, stb.

Ha nem is a kezdetektől eltelt időtartamra, de az eszkatológiai távlatokra állított TIPLER egy hipotézist, hogy a véges (saját)idő miképp foghatja be a végtelen (szubjektív) időt. (Ez a *fintitum capax infinitum* egyfajta fizikalista magyarázata.) Így nem csupán a kezdetről szólt tanulmányom, hanem a végről is. Ha nem is értek egyet TIPLERrel, hogy a teológia a fizika egy ágává válna elmélete következtében, de abban igen, hogy a teológia és a természettudomány nem kibékíthetetlen ellentétek, és konkrét példákat is igyekezett találni ennek demonstrálására. Ő ugyan elsősorban a fizika körén belül mozgott, de értelemszerűen érvényes mindez úgy is, hogy a teológia és biológia, a teremtés és akár még az evolúció sem kell ellenségek legyenek, jóllehet való igaz, hogy sokszor nem könnyű megtalálni ezen ellentétes pólusok egységét, egymást kiegészítve teljessé tevő lehetőségét.

Teológia és természettudomány ellentétének egysége?

Ha Isten teremtéseként nézünk a világra, akkor annak tulajdonságai, a természet vizsgálatával felfedezett törvényei, és így a természettudomány sem ütközhet mindazzal, amit Isten igéjében kijelent. Igaz, a tudomány is tévedhet (és sokszor tévedett is), de éppúgy az írásmagyarázatunk is tévedhet (és talán ritkábban, de többször tévedett is). Mégis jól tesszük, ha a lövészárokból kilépve inkább úgy teszünk, mint az első világháború német és francia katonái, akik együtt ünnepelték karácsonyt. De ne csak két-három napra legyen ez így, hanem folyamatosan! Ezért van értelme megvizsgálni azt is, amit a problémafelvető cikk fő kérdése feszeget: miként egyeztethető össze az egy hetes teremtés a sok milliárd éves Univerzummal. Konkrét példákként szolgálhatnak HUMPHREYS, HOYLE, TIPLER hipotézisei arra, hogy nem feltétlen üti egymást teológia és természettudomány, hanem bizonyos pontokon kiegészíthetik egymást, akár egyfajta egybecsengés is lehet közöttük. Ne feledjük, hogy az ateizmustól indult HOYLE is, TIPLER is, de még előbbi is eljutott élete végére egyfajta felsőbb intelligencia létének feltételezéséig, és addig a hittételig, hogy bármi legyen is a vég mindannyiunk számára, az nem lehet rossz, hogy létezik *'egy másik oldal'*, akivel halálunk után is kapcsolatban maradunk.[57] Utóbbi pedig egyenesen a keresztyénséghez fordult, és a feltámadást vallja, kiállva amellett, hogy a hittételek és a természettudomány összeegyeztethető. A kreacionista HUMPHREYS számára is egyértelmű ez az összehangolhatóság, nemcsak összességében a két diszciplína szintjén, hanem még a hat nap és milliárd évek ütközésének terén is. A teológia és természettudomány viszonyában tapasztalható ütközések során érdemes mindig elgondolkodni, vajon egyik vagy másik, netán mindkét területen nem értettünke valamit tévesen, hiszen ez is, az is az egyetlen Isten világához tartozik. Benne nincs ellentmondás és ütközés, csak egység és harmónia...

Szakács Tamás

JEGYZETEK

1 FICSOR DONÁT – FICSOR DONÁTNÉ KARDOS BARBARA: *Jövőnk zálога: a lerombolt alapok újjáépítése*. Theologiai Szemle, 66. évf. 3. szám (2023) főszerkesztői felvezetése, 179.

2 PENROSE, ROGER: *A császár új elméje. Számítógépek, gondolkodás és a fizika törvényei*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993., 178.

3 Ld.: PENROSE: *Az idő ciklusai. Az univerzum radikálisan új szemlélete*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2011.

4 FICSOR–FICSOR: *Jövőnk zálога*.

5 FICSOR–FICSOR: *Jövőnk zálога*, 183.

6 Ld. pl.: SZAKÁCS TAMÁS: *Luther vitája Kopernikusszal Józs 10,12–15 értelmezéséről*. Lelkipásztor, 99. évf. 6. szám (2024), 303–316.

[7] Ld.: Polányi Mihály: *Személyes tudás I–II. Úton egy posztkritikai filozófiához*. Atlantisz, Budapest, 1994.

[8] Humphreys, D. Russell: *Progress Toward a Young·Earth Relativistic Cosmology*. The Proceedings of the International Conference on Creationism, 3. évf., 1994, 267–286.

[9] Humphreys, D. Russell: *Starlight and Time. Solving the Puzzle of Distant Starlight in a Young Universe*. Master Books, 2002, B függelék, 53–82.

[10] Humphreys: *Starlight and Time*.

[11] Humphreys, D. Russell: *New Vistas of Space-Time. Rebut the Critics*. CEN Technical Journal, 12. évf., 2. szám (1998), 195–212.

[12] Valójában egyenletrendszerről van szó, bár tömör jelöléssel egyetlen ún. tenzoregyenletbe sűríthetők.

[13] Klein, Oskar: Einige Probleme der allgemeinen Relativitätstheorie. In: Bopp, Fritz: *Werner Heisenberg und die Physik unserer Zeit*. Friedrich Vieweg & Sohn, Braunschweig, 1961, 58–72.

[14] Legalábbis az általános vélemény szerint. Az ún. whimper elmélet szerint viszont a fizikai paraméterek (részecskék tömege, töltése, fizikai állandók, stb.) változása miatt az atomi távolságok csökkennek idővel, azaz *'mérőrúdjaink'* összemennek, ezért mérjük nagyobbnak a távolságot későbbi időpontban (ld. pl. közérthetőbben: Kaufmann, William J., III.: *Relativitás és kozmológia.* Gondolat, Budapest, 1985, 147–155.; szakmaian: Hoyle, Fred – Narlikar, Jayant Vishnu: *The Physics-Astronomy Frontier*. (A Series of Books in Anstronomy and Astrophysics.) W. H. Freeman and Company, San Francisco, 1980, 415–422.).

[15] Humphreys: *New Vistas of Space-Time*, 198–200.

[16] Batten, Don – Ham, Ken – Safrati, Jonathan – Wieland, Carl (szerk.): *Kérdések a kezdetekhez. A teremtés logikája*. Evangéliumi Kiadó, Budapest, 2003, 92–96.

[17] Humphreys, D. Russell: *Progress Toward …*, 284.

[18] Humphreys: *Starlight and Time*, 53–54., 25–29., 31.

[19] Ezt úgy teszi fizikailag lehetségessé, hogy Isten megnövelte a kozmológiai állandót, ezáltal egy igen gyors – exponenciális – tágulás történt. A folyamat tulajdonképpen igen hasonlít pl. Alan Guth inflációs hipotéziséhez. (Az Univerzum jelenlegi, sötét energiával [ill. kozmológiai állandóval] magyarázott, többségében elfogadottan gyorsuló tágulását megkérdőjelezi, és a sötét energiával számoló modellek alternatíváját adja pl. Rácz Gábor – Dobos László – Beck Róbert – Szapudi István – Csabai István: *Concordance cosmology without dark energy*. Monthly Notices of the Royal Astronomical Society: Letters. 469. évf. 1. szám (2017), L1–L5.)

[20] Ezáltal az itteni órák már a számunkra is megszokott ütemben járnak, viszont évmilliárdokkal le vannak maradva a távoli részek óráihoz képest.

[21] Mint említettem, a későbbi elméletben létezik egy olyan, fokozatosan összehúzódó tartomány, ahol állnak az órák, és egyre beljebb tekintve egyre később indulnak el, valamint amíg a normálisnál sokkal nagyobb volt a gravitáció, az elinduló órák üteme is még lassabb volt a kintiekhez képest, ez együtt magyarázza elméletében a 6 nap és a milliárd évek eltérését.

[22] Számításait könyve B-függelékében közli.

[23] Humphreys: *Starlight and Time*, 43–51.

[24] Samuel R. Conner – Don N. Page: *Starlight and Time is the Big Bang*. CEN Technical Journal, 12. évf. 2. szám,174–194.

[25] Humphreys: *New Vistas of Space-Time*.

[26] Humphreys, D. Russell: *Progress Toward …*, 284.

[27] *„Ezért próbáljuk a 6 napot évmilliókra kitágítani. De vajon megtehetjüke ezt anélkül, hogy ne ásnánk alá az evangéliumot?"* (Ficsor–Ficsor: *Jövőnk záloga*, 183.)

[28] Einstein, Albert: *Az általános relativitáselmélet kozmológiai problémájához. (Preussische Akademie der Wissenschaften 1931, 235 kk.)* In: Einstein, Albert: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 1971, 117–121.

[29] Jóllehet az elemi részecskék szintjén maga Niels Bohr is megpróbált egy időben egyedi ütközésre vonatkozóan energiamegmaradást sértő, bár statisztikus átlagban annak engedelmeskedő modellt kidolgozni.

[30] Bondi, Herman: *The steady-state Theory of the Universe*, 17–18. In: Bondi, H. – Bonnor, W. B. – Lyttleton, R. A. – Withrow, G. J.: *Rival Theories of Cosmology. A symposium and discussion of modern theories of the structure of the universe*. Oxford University Press, London – New York – Toronto, 1960, 12–21.

[31] Bondi, Herman: *Cosmology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1960., 143., 149–151.

[32] Hoyle, Fred: *Fifty Years of Cosmology*, 5-6. In: Sidharth, B. G.: *A Century of Ideas. Perspectives from Leading Scientists of the 20th Century*. (Fundamental Theories of Physics Volume 149.) Springer, Dordrecht, 2008, 1–12.

[33] Bondi: *Cosmology*, 152–156.

[34] Narlikar, Jayant Vishnu: *Introduction to Cosmology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 241–246.

[35] Gribbin, John: *A multiverzum nyomában. Létezhetnek az általunk ismertektől különböző fizikai törvények? Valóban vannak más univerzumok is?* (Talentum Tudományos Könyvtár.) Akkord, Budapest, 2010, 205–207.

[36] Hoyle: *Home Is Where the Wind Blows*, 270–271.

[37] Pannenberg, Wolfhart: *Rendszeres teológia 2*. Osiris, Budapest, 2006, 72–75.

[38] Ld. pl.: Pannenberg: *Rendszeres teológia 1.*, 52., 167. Pannenberg: *Rendszeres teológia 2.*, 136–137.

[39] Az 1960-as években adiabatikus tágulással magyarázták: Hoyle, Fred: *Fifty Years of Cosmology*, 9–10. Később pedig, a háttérsugárzás nagymértékű izotropiájának kimutatása az Ősrobbanás keretei között sem volt magyarázható, ezért volt szükség az inflációs modellre. Hoyle pedig a fémeken történő szóródással adott fizikai magyarázatot: Hoyle, Fred: *Home Is Where the Wind Blows. Chapters from a Cosmologist's Life*. University Science books, Mill Valley, 1994,, 412–413.

[40] Hoyle: *Home Is Where the Wind Blows*, 400–403., 405–408.

[41] Hoyle, Fred: *The Intelligent Universe. A new view of creation and evolution*. Holt, Rinehart and Winston, New York, 1983, 18–19.

[42] Hoyle: *The Intelligent Universe*, 4-5. fejezet, 83–138.

[43] Megemlíthető a pánspermia-elmélet biológiai alapjaival kapcsolatban, hogy ha természetesen sok kritika is érte, de bizonyos megalapozást adhat Hoyle hipotéziséhez Sharov és Gordon izgalmas munkája, amely a genetikai komplexitás idő függvényében történő (exponenciális) növekedési ütemét mutatja ki (376 millió évente megduplázódik), amiből viszont arra következtetett a múltba visszafele extrapolálva (ugyanakkor tudva, hogy az adatok értelmezése kérdéseket is felvet), hogy az élet a *Föld* keletkezése előtt kezdődött, mégpedig alapbecslésük szerint 9,7±2,5 milliárd évvel ezelőtt (a *Föld* kora mintegy 4,6 milliárd év, tehát még az alsó becslés, a 7,2 milliárd év is messze a *Föld* létrejötte előtti). Mindemellett az exponenciálisnál is gyorsabb növekedési jelek is vannak, emiatt egy módosított becslésük egyenesen a megdöbbentő 13,75 milliárd évvel ezelőtti életet jelez, ami tulajdonképpen lényegében az Univerzum manapság elfogadott kora! Következtetésük, hogy a egyszerűbb élet már létezett a *Föld*et megelőzően, de intelligens élet még nem volt az Univerzumban, ezért a földi életet nem telepíthették intelligens idegenek, hanem valamilyen prokarióta-fertőzésből származik a földi élet, pl. baktériumspórából, amelyek kifejlődéséhez az Univerzum kezdetétől mintegy öt milliárd évre lehetett szükség (a *Föld* és a többi bolygó a *Naprendszer*ben kb. 3 milliárd évvel később keletkezett), tehát bolygónkat pánspermia termékenyítette meg. 2018-as tanulmányuk végkövetkeztetésében némileg módosítottak adataikon, és a komplexitás duplázódásának mértékét 340 millió évben határozták meg, e gyorsabb növekedést visszacsatolásokkal indokolják, az élet megjelenésére vonatkozó becslésük alapvetően nem változott: 9,7±2 milliárd évvel ezelőtt történhetett. (Sharov, Alexei A. – Gordon, Richard: *Life Before Earth*. In: Gordon, Richard – Sharov, Alexei A. (eds.): *Habitability of the Universe Before Earth*. (Astrobiology: Exploring Life on Earth and Beyond.) Academic Press – Elsevier, Cambridge, 2018, 265–296.)

[44] Hoyle: *The Intelligent Universe*, 211–214.

[45] Elektrodinamikai hátterét tekintve ld. pl.: Jánossy Lajos – Gnädig Péter – Tasnádi Péter: *Vektorszámítás III. Vektorok integrálása*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1986, 236–238. o. Kvantummechanikai alkalmazását ld. pl.: Gribbin, John: *Schrödinger kiscicái és a valóság keresése. A kvantummechanika rejtélyeinek nyomában*. (Talentum Tudományos Könyvtár.) Akkord, Budapest, 2018, 53., 149–151., 305–335. o. ill. Cord Friebe – Meinard Kuhlmann – Holger Lyre – Paul Näger – Oliver Passon – Manfred Stöckler: *Philosophie*

der Quantenphysik. Einführung und Diskussion der zentralen Begriffe und Problemstellungen der Quantentheorie für Physiker und Philosophen. Springer Spectrum, Berlin–Heidelberg, 2015, 286.

46 Pl. egy rezgő töltéssel a középpontból kifelé haladó gömbhullámokat kelthetünk könnyedén. Sokkal nehezebb a fizikai megvalósítása, de kivitelezhető azonban az is, hogy egy gömbfelszínről indulva befelé haladjon egy hullám, de ettől még a létezéshez való jogát nem tagadhatjuk meg.

47 HOYLE: *The Intelligent Universe*, 213–215.

48 TIPLER, FRANK JENNINGS: *Causality Violation in General Relativity*. (Doktori disszertáció.) University of Maryland, Maryland, 1976.

49 BARROW, JOHN D. – TIPLER, FRANK J.: *The Anthropic Cosmological Principle*. Clarendon Press – Oxford University Press, Oxford – New York, 1986, 23.

50 Ld. TIPLER, FRANK JENNINGS: *The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*. Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1994, 101.

51 TIPLER, FRANK JENNINGS: The Omega Point as Eschaton: Answers to Pannenberg's Questions for Scientists. Zygon, 24. évf. 2. szám (1989), 217–253..

52 TIPLER: *The Physics of Immortality*.

53 TIPLER, FRANK JENNINGS: *The Physics of Christianity*. Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 2007.

54 PANNENBERG, WOLFHART: *Theological Appropriation Of Scientific Understandings: Response to Hefner, Wicken, Eaves, and Tipler*. Zygon, 24. évf. 2. szám (1989), 255–271.

55 POLKINGHORNE, JOHN CHARLTON: *I am the Alpha and the Omega Point*. NewScientist, 1995. (https://www.newscientist.com/article/mg14519634-400-i-am-the-alpha-and-the-omega-point/.)

56 TIPLER: *The Physics of Christianity*.

57 HOYLE: *Home Is Where the Wind Blows*, 419–422.

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Az alábbi pályázat folyóiratunk ez évi 2. számának 123. oldalán már megjelent. A kiírók azonban további pályázatokat remélnek, ezért a pályázati határidőt 2025 Húsvétjáig meghosszabbítják. (a főszerkesztő)

JÖVŐ JELEN

Dániel és Jelenések könyve kép- és szimbólumvilágának mai üzenete a művészetek nyelvén

A Péceli Baptista Gyülekezet *(PBG) pecelibaptista.hu a Teremtő-Art School Central (TASC) artschoolcentral.com szervezésében kreatív pályázatot hirdet Dániel és Jelenések könyve értelmezésére, megjelenítésére és illusztrációjára. A helyezett munkákat utazó kiállítás formájában tervezzük a nagyközönség elé tárni. A pályázat beadási határideje 2024. augusztus 31. A helyezettek értesítésének időpontja 2025. január 31. Az első kiállítás kezdete 2025. húsvét. A kiállítások pontos kezdési időpontja és helye Facebook- és weboldalainkon kerül publikálásra 2025. márciusában.*

1. PÁLYÁZATI KATEGÓRIÁK

A pályázók az alábbi műfajokbanban jelentkezhetnek:

a) rajz/grafika maximum A2 méret (59,4 cm × 42 cm).

b) festmény/kevert technika maximum A2 méret (59,4 cm × 42 cm).

c) kisplasztika, szobor maximum 50 cm × 50 cm × 50 cm méret.

d) film maximum 5 perc hosszúságú MP4-es formátumban.

2. NEVEZÉSI KORCSOPORTOK

A pályázatot Dániel és Jelenések könyveinek együttes olvasásának ajánlásával hirdetjük. A pályázaton bárki részt vehet, mint egyéni pályázó, vagy mint alkotócsoport, az alábbi korcsoportokban:

a) középiskolás diák 14–18.

b) 19–24 éves fiatal felnőtt.

c) felnőtt 25 év fölött.

d) professzionális művész

3. A PÁLYÁZATOK ÉRTÉKELÉSE

Minden nevezési műfajban és korcsoportban külön díjazzuk a csoport legjobbjait. Az alkotásokat szakmai bírálóbizottság véleményezi bibliai hűség, kifejező eredetiség, és művészi technikai gazdagság szempontjából. A beérkező pályaműveket a TASC, valamint a támogató szervezetek kulturális munkatársai mellett

egy szakmai, szakértőkből álló zsűri bírálja el, amely műfajonként és korcsoportonként hirdet győzteseket. A pályázók e-mailben kapnak értesítést a zsűri döntéséről.

4. PÁLYÁZATI FELTÉTELEK

A pályázó a pályázati anyag elküldésével automatikusan elfogadja a pályázati feltételeket.

- Nevezési díj nincs. Egy pályázó vagy csoport egy kategóriában maximum egy pályamunkával nevezhet.
- A helyezett pályázat digitális anyagának non-profit felhasználására a szervező Teremtő-ArtSchoolCentral (TASC) teljes és kizárólagos jogot szerez. A pályázat legsikeresebb anyagának könyv formában történő publikálásához a pályázók engedélyét külön kérjük. A pályázó az eredeti művét, a filmet eredti 'full HD' felbontásban, az eredményhirdetésig valamint a kiállításra megőrzi.
- A határidő után beérkezett, a hiányosan kitöltött vagy a pályázati kiírásban foglaltaknak nem megfelelően beadott pályázati anyagokat a TASC-nak nem áll módjában elfogadni. A TASC kizárja a hiánypótlás lehetőségét, illetve mérlegeli azok jelentőségét.
- A pályázó kötelezettséget vállal arra, hogy a beadott pályázati munka erre a pályázati kiírásra készült, más személy jogát nem sérti. Kijelenti, hogy más személynek nem áll fenn olyan joga, amely a TASK pályázati munkákra vonatkozó jogszerzését akadályozná, vagy bármilyen módon korlátozná. Mindezen esetekben a pályázót vagy felnőtt képviselőjét terheli a teljes körű felelősség, amelyet a pályázó a jelen pályázati kiírás részét képező nyilatkozatban vállal. A pályázó vállalja, hogy a pályamunkák elkészítésénél jogdíjas elemeket nem használ.
- A pályázó kizárólag saját, eredeti szerzői alkotásával pályázhat. Ezen feltétel megszegése esetén a pályázat érvénytelenné válik, és a pályázó díjat nem kaphat. Amennyiben ez a későbbiekben válik ismertté, akkor a TASC-kal szemben más személy által – szerzői jogsértés címen – esetlegesen támasztott mindennemű követelés a pályázót terheli.
- A TASC nem tudja értékelni azt a pályázatot, amely nem felel meg a formai követelményeknek. A TASC fenntartja a jogot, hogy amennyiben nem találja megfelelőnek a beérkezett művek színvonalát, a pályázatot eredménytelenné nyilvánítsa.

5. A PÁLYÁZAT ALAKI KÖVETELMÉNYEI

A 2D alkotások maximum A2-es méretben készüljenek. A 3D munkák maximális mérete 50 cm × 50 cm × 50 cm. A film maximum 5 perc hosszúságú lehet. Az elkészült munkákat értékelésre digitális úton, e-mailben juttassák el a TASC számára. A befotózott, vagy szkennelt kép a lehető legjobb felbontásban (max. 4 MB) JPG, vagy PNG formátumban érkezzen. A kisplasztika/szobor 3 jól megvilágított fényképen szerepeljen (összesen max. 9 MB). A film MP4 formátumban max. 50 MB méretben küldhető. Minden fájlnévnek tartalmaznia kell az alkotó nevét, korcsoportját és a művészeti kategóriát. Műveiket az emailben kísérje egy PDF file absztrak (kísérő szöveg), melynek tartalmaznia kell az értelmezett vagy illusztrált bibliai igehelye(ke)t és a mű címét valamint egy rövid magyarázatot a műhöz, maximum 150 szóig.

6. A PÁLYÁZAT BENYÚJTÁSA

A pályázatot elektronikus úton kell benyújtani a megadott határidőig. A pályamunkának legkésőbb 2024. Augusztus 31-ig meg kell érkeznie. A pályázó e-mail tárgyaként kérjük megadni a pályázat nevét (jövőjelen), a műfajt (kisplasztika stb) és a korcsoportot (diák stb), pl.: „jövőjelen kisplasztika diák". A pályázatok az alábbi e-mail-címre küldhetők 2024. Június 30-tól: jovojelen@artschoolcentral.com

7. A PÁLYÁZAT DÍJAZÁSA

A nyertes pályázók az alábbi elismerésben részesülnek: A legsikeresebb művek alkotóit a PBG és TASC utazó kiállítási joggal valamint illusztrációs joggal jutalmazza. Ezen túl, a bírálóbizottság döntése alapján szponzoraink által felajánlott díjak találnak majd gazdára. A támogató szervezetek és egyének különdíjakat is felajánlhatnak. A beérkezett pályaművek legjobbjai helyet kapnak a PBG, TASC és a támogató szervezetek közösségi média felületein.

8. EREDMÉNYHIRDETÉS

Az eredményhirdetésre digitális úton 2025. januárjában kerül sor.

9. TÁMOGATÓK ÉS SZPONZOROK

Egyeztetés alatt

10. TOVÁBBI INFORMÁCIÓK

A pályázat felelős ügymeneti segítői, valamint akik további információval szolgálnak:

Dobó Manna (vizuális művészetek) mannadobo@hotmail.com
Szilvássy Péter (történelem, irodalom) pszilvassy@outlook.com
Kiss Tibor (fim, formai követelmények) tibifater@gmail.com
Blatniczky Katalin (esztétika, film) blatniczky.katalin@gmail.com
Palátsik Dénes (teológia, zene) palatsik.denes@gmail.com

INVITATION FOR SUBMISSIONS

‘FUTURE PRESENT’

Today’s message of the images and symbolism present in The Book of Daniel and The Book of Revelation in the language of visual arts

The Pécel Baptist Church (PBG) pecelibaptista.hu, in association with Art School Central (ASC) artschoolcentral.com, announces an invitation to submit creative visual artwork for the interpretation, presentation and illustration of The Book of Daniel and The Book of Revelation. The organisers recommend that The Book of Daniel and The Book of Revelation are read together. We plan to present the best works to the public in the form of an international travelling exhibition. The deadline for submissions is 31 August 2024. The works that will be included in the exhibition will be announced by 31 January 2025. It is intended that the first exhibition starts in Easter 2025 in Budapest. The exact times and locations of the exhibitions will be published on our Facebook pages and websites in March 2025.

1. APPLICATION CATEGORIES

Applicants can submit work in the following art categories:

a) Drawing/graphics maximum size A2 (59,4 cm × 42 cm).
b) Painting/mixed media maximum size A2 (59,4 cm × 42 cm).
c) Sculpture maximum size 50 cm × 50 cm × 50 cm.
d) Film (in MP4 format) with a maximum length of 5 minutes.

2. ENTRY AGE GROUPS

The competition is open to individuals or collectives in the following are groups:

A) High school student aged 14–18
B) Young adults aged 19 to 24
C) Adult over 25 years of age
D) Professional Artist

3. JUDGING OF ENTRIES

The organisers will award the best entries in each art category and age group separately. The works are judged by a professional panel for biblical authenticity, expressive originality, and artistic technical richness. In addition to ASC and the cultural staff of the sponsoring organizations, the entries will also be judged by a panel of professional artists. Applicants will be notified of the panels’ final decision by email.

4. ENTRY CONDITIONS

By submitting their artwork, the applicant automatically accepts the terms and conditions of the invitation.

- There is no entry fee. Each applicant or group may enter one entry per category only.
- ASC acquires the full and exclusive right to use the submitted digital copy of the winning artworks for non-profit purposes. We will seek the permission of the artist separately in order to publish the materials in a book format. The artist retains the right to sell or publish their own work. The applicant must keep their original artwork, their film in original full HD format, till the announcement of the awards and for the exhibitions.
- ASC will not be able to accept late or incomplete entries or work that is not submitted according to the submission’s technical requirements.
- The applicant undertakes that the submitted work was prepared for this competition and that it does not infringe the rights of another person. The applicant declares that no other person has any right to hinder or in any way restrict the acquisition rights by ASC in respect of the submitted work. In all cases the applicant or his/her representative bears full responsibility which the applicant assumes in the declaration in this competition. The applicant undertakes not to use any copyrighted elements in their entries.
- The applicant may only submit his/her own original work. In the event of a breach of this the submission will be void and the applicant will not be awarded a prize. If this becomes known later any claims against ASC that may be made by another person for copyright infringement shall be born by the applicant.
- ASC cannot evaluate a submission that does not meet the formal requirements. ASC reserves the right to declare the competition null and void if it does not find the quality of works received adequate.

5. FORMATTING REQUIREMENTS

2D artworks must not exceed the maximum of A2 (59,4 cm × 42 cm) size. 3D work must not be larger than 50 cm × 50 cm × 50 cm. The maximum length of the film is 5 minutes. The completed works should be sent to ASC by email. The photographed or scanned image should arrive in the best possible resolution (max 4 MB) in JPG or PNG format. The sculpture should be represented with 3 well-lit photographs (max 9 MB in total). The film should be compressed for the purposes of submission to a maximum of 50 MB size file. All submitted filenames must include the artists' name, art category and age group. The work must be accompanied by an abstract (accompanying text) in PDF file, containing the bible passage/s interpreted or illustrated, the title of the work as well as a brief explanation of the work up to 150 words.

6. SUBMISSION OF APPLICATION

The application must be submitted electronically by the specified deadline. The submissions must arrive no later than 31st August 2024. In the 'subject' of the submission e-mail, please enter the title FUTURE PRESENT, the genre (sculpture, etc.) and the age group (student, etc.), e.g. "futurepresent sculpture student". Applications should be sent to the following e-mail address from 30th June 2024:
jovojelen@artschoolcentral.com

7. AWARDING THE SUBMISSIONS

The winning applicants will receive the following recognition: The creators of the most successful works will be rewarded by PBG and ASC with the right to participate in the traveling exhibition and their artwork be presented as illustration in non-profit publications. In addition, based on the decision of the judging panels, our sponsors' prizes will be awarded. Supporting organizations and individuals can also offer special prizes in recognition of exceptional insight or expressive power. The best of the submitted entries will be featured on the social media platforms of PBG, ASC and the supporting organizations.

8. ANNOUNCEMENT OF RESULTS

The announcement of results will take place digitally in January 2025.

9. SUPPORTERS AND SPONSORS

Under negotiation

10. FURTHER INFORMATION

Administrative assistants responsible for the organisation of the FUTURE PRESENT submissions and those who can provide additional information:

Manna Dobó (visual arts) mannadobo@hotmail.com
Katalin Blatniczky (aesthetics, film) blatniczky.katalin@gmail.com
and
Dénes Palátsik (theology) palatsik.denes@gmail.com

Átadásra került a Károli Gáspár-díj

A Károli Gáspár-díj a protestáns hittudományok terén, valamint a protestáns egyházakért végzett kiemelkedő tevékenységért odaítélhető állami kitüntetés.

Azon kiemelkedő személyiségek elismerésére adományozható, akik a protestáns hittudományok terén kifejtett munkásságukkal gazdagították a magyar tudományos életet, illetve a magyar vallási irodalomban és vallási életben kiemelkedőt alkottak, különös tekintettel a biblikus tudományokban, illetve a teológiában – fordítással, tanulmánnyal – elért kimagasló eredményeikre. Annak is adományozható, aki a protestáns egyházak társadalmi beágyazottságának kiszélesítése terén fejtett ki kiemelkedő tevékenységet, hozott létre kimagasló eredményt, illetve munkásságával az egyház közfeladat-ellátásának kiszélesítésében ért el jelentős eredményt. (6/2018. (XII. 21.) TNM rendelet a miniszterelnök általános helyettese által adományozható elismerésekről. Nemzeti jogszabálytár. (Hozzáférés: 2024. augusztus 22.)

Idén e jeles kitüntetést Imre Mihály irodalomtörténész és Hafenscher Károly teológus vehette át a Reformáció napján, október 31-én, az evangélikus egyház Üllői úti székházában.

A kitüntetett tudósokkal Emesz Lilla és Ulicza Tamás beszélgetett a reformatus.hu hasábjain október 31-én. Mindkét beszélgetést teljes terjedelmében, fényképek nélkül közöljük.

A beszélgetéseket megelőzően pedig a laudációkból vett rövid idézetek is segítenek a díjazottak megismerésében, Kézdi Beáta írásából. (a főszerkesztő)

„Győri János, a Tisztántúli Református Egyházkerület Közgyűjteményeinek igazgatója Imre Mihályt méltatva azt mondta: a professzor minden megnyilvánulását a hivatástudat és az igényesség jellemzi. Bármiről beszél, sugárzik szavaiból a tárgy szeretete és a hitelesség. Kivételes adottsága, hogy szóban is nyomdakészent fogalmaz, ugyanakkor sem tudósként, sem tanárként nem zárkózik be az irodalom elefántcsonttornyába, hanem azt az egyetemes művelődés részeként értelmezi.” (reformatus.hu, 2024. november 1.)

Kultúráról beszélni felelősség

Imre Mihály nemcsak irodalomtudós és Szenci Molnár Albert-kutató, hanem nemzedékek tanára, akinek szó szerint fejében van az irodalom: máig kívülről tudja például Jónás könyvének tetemes részét. A katedrán eltöltött hosszú életművét jól leírja, hogy résztvevője volt a négyszázadik és a négyszázötvenedik Szenci-emlékévnek is, fél évszázad különbséggel, és ma is aktívan foglalkozik a témával. A debreceni egyetemi oktató volt az egyik díjazott, aki átvehette a Károli Gáspár-díjat október 31-én, a reformáció napján.

Ezt a díjat nemcsak azok kapják, akik a rendszerváltás óta hűségesek hitükhöz, de annak az elismerése is, hogy olyan időkben sem tagadták meg protestáns voltukat, amikor ez nem volt magától értetődő. Nehéz volt akkoriban protestáns tudósként dolgozni?

Hódmezővásárhelyen kezdtem a tanári pályámat, a Bethlen Gábor Gimnáziumban (ma Bethlen Gábor Református Gimnázium – a szerk.). Az eredetileg református gimnáziumot 1723-ban alapították eleink, és amikor én odakerültem 1970-ben, a tantestületben még ott voltak a régi református gimnázium tanárai, akik megtapasztalták a protestantizmus hagyományait. Ezért nem tudta letarolni a kor politikai rendszere ezt a hagyományt úgy, mint több partikulában: Mezőtúr vagy Kiskunhalas például nagyon rosszul járt ebben a tekintetben. Olyan tantestületbe kerültem, olyan pedagógusok közé, akik Németh László tanítványai vagy kollégái voltak. A nagy író három évig tanított Vásárhelyen. Az igazgató, Grezsa Ferenc irodalomtörténész pedig maga is Németh László-kutató volt, aki támogatta és elismerte a protestáns gondolkodást. Persze, azért rajtunk volt a hatalom szeme. Az iskolai ünnepségek végén mi nem az internacionálét énekeltük, hanem a Szózatot – ez akkoriban hősi tettnek számított, nem akármilyen bátorság kellett hozzá.

Szó nélkül hagyták?

Nem hagyták szó nélkül, szóvá tették, de túl lehetett élni ezt az elmarasztalást. És még valami: a hódmezővásárhelyi gimnáziumnak országos rangú és jelentőségű, kiemelkedő könyvtára volt és van a mai napig, amit a protestáns múlt hozott létre. Engem a kezdetektől nagyon érdekelt ennek a könyvtárnak a tartalma, ott váltam Szenci Molnár Albert-kutatóvá. Itt őrzik például a prédikátor-költő 1544-ben kiadott zürichi Bibliáját. Ebből a tantestületből később öt akadémiai doktor került ki. Hogy körülöttünk milyen volt a világ, azt ismerjük, de mi mégis úgy éreztük, szigeten élünk.

Abba lehet hagyni, ha valaki megérzi a gimnazista korosztály tanítását? Hogy került az egyetemi katedrára?

Mint említettem, az akkori kollégáim jó részénél természetes volt, hogy tudományos munkát folytattak,

doktori értekezést, könyveket írtak. Amikor az igazgatóm tanszékvezető lett a szegedi egyetemen és látta, hogy régi magyar irodalommal foglalkozom, 1981-ben meghívott oda. 1974-ben ünnepeltük Szenci Molnár Albert születésének négyszázadik évfordulóját, az ünnepséget az akadémia irodalomtudományi intézete szervezte a sárospataki kollégiumban, amit akkorra már a hatalom igencsak megnyirbált. Éppen ötven éve volt, emlékszem, én is szerepeltem előadóként. De ami igazán emlékezetes, az a vártemplomban tartott koncert, ahol Berkesi Sándor vezényelte a debreceni kántus énekkarát. Nemrég ünnepeltük Debrecenben Szenci Molnár Albert születésének négyszázötvenedik évfordulóját, amelynek szervezésében nagy örömömre részt vehettem, és találkoztunk olyan kollégákkal, akik az ötven évvel ezelőtti ünnepségen is jelen voltak.

Hogyan folytatódott ezután a pályája?

Hét éve voltam Szegeden, a Juhász Gyula Tanárképző Főiskolán, amikor meghívtak Debrecenbe, az akkori Kossuth Lajos Tudományegyetem Irodalomtudományi Intézetébe. Elfogadtam, és az egész családommal Debrecenbe költöztem. Itt aztán elkezdhettem Magyarország leggazdagabb protestáns gyűjteményében kutatni. A Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára óriási értékű könyveinek, kéziratainak köszönhetően folytathattam a Szenci-kutatásokat, írhattam doktori értekezésemet az életéből, három könyvet róla, és persze más tudományos témák is érdekeltek, amelyekből szintén könyvek születtek, nem is kevés.

Mi lenne az, amit fontosnak tartana, hogy minden magyar ember tudjon Szenci Molnár Albertről?

Egyetemi hallgatóimnak fel szoktam tenni azt a kérdést, tudják-e, melyik magyar költő verseskötete jelent meg legtöbbször. Mondanak Petőfit meg ezt meg amazt. Nem. Szenci Molnár Albert zsoltároskönyve jelent meg a legtöbbször, ami valójában egy verseskötet, költészetünknek, líratörténetünknek sarkalatos része. Na most, ha ezt egy reformátusnak mondom, nem kell sokat magyaráznom, mert ő minden vasárnap istentiszteleten énekli Szenci Molnár Albert zsoltárait, az ő tudásában jelen van. Ez az életút azért is kivételes, mert Los Angelestől Melbourne-ig több kontinensen a magyar közösségek éneklik a Szenci-zsoltárokat.

Olvasnak-e ma az emberek csak úgy kedvtelésből régi magyar irodalmat?

Hát, eléggé szkeptikus vagyok ezzel kapcsolatban...

Azokból induljunk ki, akik egyébként rendszeresen olvasnak bármilyen irodalmat.

A mai olvasók nagy része mobiltelefonon olvas, ha olvas. Azok olvashatnak régi irodalmat, akik ezzel foglalkoznak például az egyetemi oktatásban, és akik valamilyen módon hit közelben élnek. Vagyis akik számára a szakralitás nem idegen, hanem az értékszemléletüknek a része.

Lehet, hogy egyszer mint egy kincset újra felfedezzük ezt a világot? Ön biztosan tud érvelni amellett, hogy miért jó régi magyar irodalmat olvasni!

Számomra életfunkció, nélküle nem léteznék, eggyé váltam vele. A posztmodern gondolkodás nem igazán tud, akar azonosulni ezzel a világképpel, értékrenddel, tehát a transzcendencia ismeretével, átélésével. Csak egy sort említek, ami megmutatja, hogy Balassi után Szenci a magyar költészetnek milyen izgalmas megújítója volt: „Mint a szép híves patakra / A szarvas kívánkozik” (42. zsoltár) – hát ez egy nagyon-nagyon szép vers amellett, hogy mind Balassi, mind Szenci heterorímes és heterometrikus verselést használt, ami forradalmi újítás volt a korábbi vala-vala végű mondatokhoz képest. Talán el lehet mondani egy mai egyetemistának is, hogy ennek milyen költészettörténeti jelentősége van.

Az a hír járja önről, hogy mindent elkövetett, hogy ne kelljen egy hallgatót sem megbuktatnia a vizsgákon. Ezt egyébként rendkívül emberségesnek élik meg a diákok. Így szokott lenni?

Ezt honnan tetszik tudni? Nem volt tudatos törekvés bennem, de nem szerettem buktatni, mert egy tizenkilenc-húsz éves ember roppant szenzibilis és intelligens szerintem. Ha nem is feltétlenül a régi magyar irodalom a kedvence, fel kell ébresztenem benne azt a felelősséget, hogy tanárként igenis kell, hogy az egész magyar irodalmat ismerje. A kultúra az felelősség. Róla beszélni nagyon nagy felelősség. Általam szólal meg a magyar irodalom. Ezt vallottam gimnáziumi tanárként és egyetemi oktatóként is – az esetek döntő többségében sikerült is.

A nyelvújítást megelőző korról beszélünk. Interjúkban, előadásokban, könyvekben Károli Gáspár nevét Károlyiként említi, ez a helyesebb írásmód ezek szerint?

Ez egy régi vita. Igen, az intézményt és a díjat is Károli Gáspárként nevezték el, de Károlyi Gáspár – levelei alapján tudjuk – Nagykárolyban született. A helységnévből képzett személyneve szerint tehát Károlyi. Az viszont igaz, hogy espereskén számos levelét Caspar Carolinusként írta alá. A Vizsolyi Biblián is Károli Gáspárként szerepel. Én azonban mindig Károlyi Gáspárnak mondom az említett származási névhasználatot figyelembe véve. Szegény Szenci Molnár Albert esetében azonban a cz-s írásmód mellett végképp semmi érv nincs, ami onnan datálható, hogy a XIX. században átírták, és a mai napig is sajnos sokan így használják.

Ha nem régi magyar irodalmat olvas, akkor mit?

Nagyon szeretem a költészetet. Elég sok memoritert is tudok, gimnáziumi tanárként sokat kértem ugyanis a diák-

jaimtól, és ezeket nekem is illett tudni. Mai napig is elég nagy repertoár van a fejemben a magyar költészetből, és ennek roppant módon örülök, mert ehhez nem kell könyv, sem számítógép, csak emlékezet, és ez igen gazdagító. A mai napig tudom például a Jónás könyvének legalább az egyharmadát. Egyszer, sok évtizeddel a gimnáziumi évek után egy osztálytalálkozón kérték is a diákjaim, hogy mondjam el a Jónás könyvét. Elég sokat elmondtam nekik belőle. Egyébként is nagyon kedvelem Babits munkásságát. A költészet az embert lényegéig megérinti, na.

Mit érzett, amikor megtudta, hogy éppen Károli Gáspárról elnevezett díjat kap?

Mi tagadás, örültem neki, hiszen az egész életem ennek a jegyében telt. Nemcsak az ember megbecsülése, hanem az önbecsülése is fontos. Mellesleg, megjelent Debrecenben egy könyvem, amely a Vizsolyi Biblia forrástanulmánya. Hogy úgy mondjam, egészen intim közöm van a Vizsolyi Bibliához. Ezért is érzem megbecsülésnek ezt a díjat.

* * *

„Prőhle Gergely, a Magyarországi Evangélikus Egyház országos felügyelője laudációjában arról beszélt, hogy a „közös tanúságtétel” az, ami Hafenscher Károlynak az evangélikus egyházon belüli, abból mégis hangsúlyosan kitekintő, embereket megszólítani akaró, a missziói parancsot komolyan vevő szolgálatát jellemzi.” (reformatus.hu, 2025. november 1.)

„Jó bemelegítés volt az elmúlt hatvannyolc év”

Ez nem egy befejezés, hanem most kezdődik a tánc – vallja Hafenscher Károly, akit Károli Gáspár-díjjal tüntettek ki október 31-én. Az evangélikus teológus és lelkész mostanában köszön le az evangélikus zsinat lelkészi elnöki és a révfülöpi Ordass Lajos Evangélikus Oktatási Központ igazgatói posztjáról, de a nyugdíjas éveket lehetőségnek látja arra, hogy lecsendesedjen és többet foglalkozzon az Úristennel. Úgy véli, ha a keresztyén ember komolyan veszi azt, hogy hazafele készülünk, nem pedig a semmibe, akkor ilyen esetben tud azzal az izgalmas kérdéssel foglalkozni, hogy hogy tudunk átmenni a kapun, és ami eddig történt az életében, az csak a bemelegítés volt. A kitüntetett a tanítást nem hagyja abba teljesen, és néhány kéziratot is szeretne elővenni az asztalfiókból és befejezni, de azt is reméli, hogy jut egy kis ideje a zenére is.

Milyen érzés ezt a díjat megkapni úgy, hogy az édesapját is kitüntették vele korábban?

Amikor meghallottam a hírt, akkor természetesen ez volt az első gondolatom, hogy valami módon így is folytathatom édesapám nagyívű pályáját és értékes szolgálatát az egyházban. Egyház alatt most nemcsak a magyar lutheránia értem, hanem az egész egyházat, hiszen ő olyan ökumenikus személyiség volt, aki világviszonylatban dolgozott. Azért is megtisztelő ez a díj, mert édesapám volt a tanítóm. Ha teológiáról beszélünk, akkor a legtöbbet tőle tanultam. Megtisztelő olyan korábbi díjazottak közé kerülni, akik mögött kivétel nélkül komoly szellemi, lelki tevékenység áll. Olyasmit tettek le az asztalra, ami egyszerre volt aktuális és örök érvényű. Természetesen van egy olyan sajátos személyes vonatkozása is, hogy amikor az ember váltóállítás közben van, mert át kell állni az aktívról a nyugdíjas életre, és néha csikorog a váltó, akkor különösen jól esik, hogy az élete tevékenységéből egy szeletet, a teológiait, a tudományost, az egyházi tartalmi munkát értékelik. Nyüzsgő, sokat pörgő ember vagyok, de mindig fontos volt számomra a teológia a maga elméleti alapjaiban és gyakorlati vonatkozásaiban. Nem véletlenül lettem gyakorlati teológus, ami persze nem a teológia gyakorlata, hanem a gyakorlat teológiája. Azért egy kicsit meg vagyok szeppenve, mert igazán nem érek én ezeknek a nagy elődöknek a nyomába, akik mind átlátták a világ, az egyház, a teológia dolgait. Én nem abba a korosztályba tartozom már, ahol ezeknek a nagy elődöknek a gondolkodásmódja folytatódik, de talán ebben az új és megváltozott helyzetben tudtam valami mondanivalót megfogalmazni a saját egyházam számára, a magyar egyházaink számára, meg talán még egy kicsit szélesebb körben, mert nekem mindig fontos volt az, hogy az egyháztól távoli emberek is megtapasztaljanak valamit az evangéliumból. Vezetőként rengeteg gyakorlati dologgal kellett foglalkoznom, irányítással, rendezéssel, szervezéssel, építkezéssel és egyebekkel, de a teológia az a terület, ami mindent összefog számomra és mindennek értelmet ad. A teológia egy olyan koordináta-rendszer, amelyben mindent el lehet helyezni. És én ezt próbálgatom most már hatvannyolc éve, hogy a magam módján ezeket az életeseményeket, történéseket, folyamatokat a teológia koordináta-rendszerébe belepakoljam, és levonjam a következtetéseket.

Akkor egy lelkésznek, teológusnak a nyugdíjazás igazából felmentés lehet azok alól a feladatok alól, amelyek távol tarthatják a teológiától?

Igen, feltétlen. Ez egy kicsit a reménység hangja is a részemről. Azért, mert emberekkel szerettem mindig foglalkozni, egy csomó egyházon belüli és egyházon kívüli, akár állami közéleti tevékenységben is részem volt, és ez egy idő után azért elvonja az ember idejét, energiáját. Az a reménységem, hogy most egy pár hivatalos dologtól megszabadulva azt élhessem át, ami mindig a szívem vágya volt, hogy több időt tölthessek csendben, imádságban, teológiai gondolkodással, olvasással. Azt gondolom, hogy most egy ilyen időszak következik, amikor talán többet félre tudok vonulni. Jó

néhány félbemaradt kézirat is van az asztalfiókban, és az is jelzi majd, hogy sikerült-e ez az elmélyedés, hogy mennyiből lesz könyv vagy egyetemi jegyzet. Azért egy pörgős élet után át kell csoportosítani az energiákat, és azok a munkák, amiket a legutóbbi időben végeztem – most éppen a Révfülöpi Evangélikus Oktatási Központ vezetésére gondolok –, olyan mély kötődéseket eredményeztek, amiket nehezen ad fel az ember. Ez az intézmény egy ernyő, ami alatt sok minden elfér, elsősorban emberi találkozások, lelki programok, olyan rendezvények, ahol a lényegről tudunk beszélni. És ezt a Jóisten megkörítette egy olyan világgal, amitől nehéz elválni: a Balatonnal, amihez ötven-egynéhány éve szoros kapcsolat fűz, az első szolgálati helyem is Keszthelyen volt. Meg hát ott van a Balaton-felvidék, a Káli-medence, amit biztos, hogy jókedvében teremtett az Úristen. Ez a környezet a sok munka mellett egyfajta otthonosságot, feltöltődést és természetközeliséget is nyújtott, és most azon vagyok, hogy ez a természetközeliség valahogy megmaradjon az életemben, és ne csak a budapesti aszfaltot rójam. Bár belvárosi születésű, aszfaltbetyár gyerek vagyok, a vidéki, természetközeli élet nem maradhat ki, hogy az ember nap mint nap így is gondoljon a Teremtőre, tudja, hogy rá van bízva egy világ, amiért felelősséget hordoz.

A betonon, épületek közt ez egy fokkal nehezebb?

Azt gondolom, igen. Én itt nőttem fel, a Deák téren. Édesapám ott volt évtizedeken át lelkész, és a Deák téren mindent, ami egy város előnye és hátránya, megtapasztaltam. Mégis azt látom, hogy minden városi embernek szüksége lenne egy darab vidékre ahhoz, hogy az egyensúly a helyére billenjen, és tudjon hálás lenni azért a teremtett világért, amibe belekerült, és tudjon hálás lenni egy-egy emberért, akivel összehozza a sors.

Kibírná, hogy ne járjon vissza például az oktatási központba és ne próbáljon segíteni?

Ez a kérdés végigkísérte az életemet. A kezdeti időszakok után viszonylag hamar belecsöppentem a vezetői szerepekbe, és azt tapasztaltam, hogy az elődutód kérdés mindig izgalmas. Ha az ember egy szolgálatot elvállal, akkor komolyan veszi, hogy nem ő kezdi, hanem folytatja az elődje dolgát. De amikor abbahagyja a feladatot, akkor ott élesen el kell vágni a vonalat. Nekem is most a révfülöpi munkával és utána az evangélikus zsinat vezetésében. Nem azért, mert el szeretném felejteni, mert annak az összes küzdelme, összes öröme bennem marad, de az utódot segíteni kell azzal, hogy eltűnünk a színről. Komolyan kell venni, amit Pál apostol mond, hogy én ültettem, Apollós öntözte, a növekedést az Úristen adja, más a vető és más az arató. De azért ebben van egyfajta önzés is, mert ha az ember állandóan visszakacsint, az nem működik. Akár a jézusi példára gondolhatunk, hogy aki az eke szarvára teszi a kezét és visszafele pislog, az nem alkalmas az Isten országára. Amikor pedig az ember nyugdíjba készül, akkor szerintem nagy lehetőséget kap azzal, hogy lecsendesedjen és többet foglalkozzon az Úristennel, mert ha komolyan veszi azt, hogy mi hazafele készülünk, nem pedig a semmibe, akkor tud azzal az izgalmas kérdéssel foglalkozni, hogy hogy tudunk átmenni a kapun. Hangsúlyos része a teológiai munkásságomnak ez az eszkatologikus karakter, hogy mi nem a múltból élünk, mi nem egyszerűen a jelenben próbálunk helyezkedni a Szentírás vagy az Isten kinyilatkoztatásának a mondanivalójával, hanem mi abból élünk, ami ránk vár. És így egészen máshogy fog kinézni a nyugdíjas idő, és egészen máshogy fog értékelődni egy Károli-díj, mert akkor úgy látja az ember, hogy na, itt most húztak egy cezúrát ezzel is, de ez nem egy befejezés, hanem most kezdődik a tánc. Jó bemelegítés volt az elmúlt hatvannyolc év. Na, de most!

Azért én most arra kérném, hogy nézzen vissza egy kicsit. Említette a váltóállítást, és ezt a kifejezést használta évekkel ezelőtt az evangélikus egyház esetében is, hogy a bürokratikus vágányról át kell állni újra a lelki, emberekhez közelibb irányra. A zsinati munkássága alatt sikerült efelé lépni valamennyit, és lesz-e még dolga ezzel az ön után jövőknek, vagy rájuk már más feladatok várnak?

Úgy lettem az országos adminisztráció vezetője, hogy sok mindent szerettem, de adminisztrálni sose. Engem a dolog teológiai lényege érdekelt, hogy az egyházszervezet mögött mi van. Ezek medrek, de a kérdés, hogy mi folyik a mederben. Azt éreztem, érzem ma is, hogy az egyház újra meg újra abba a kísértésbe esik, hogy sokkal többet foglalkozik az egyházzal mint szervezettel, és sokkal kevesebbet az egyházzal mint lelki közösséggel. És a lutheri négy – későbbi protestáns öt – ismert Sola mellé beférkőzik a Sola Structura is, mert azt hiszik az emberek, hogy egy jobb rendszer megoldja a gondokat. De Jézus nem használt semmiféle nagy apparátust, amikor a tanítványokat tanította, szervezte. Az egyház igazán nagy emberei nem annyira a szervezettel foglalkoztak, hanem azzal, hogy a legegyszerűbb és legtermészetesebb módon megéljék a hitüket. Ha mérleget szeretne tőlem hallani arról, sikerült-e ez a váltóállítás, akkor csak ezt a derék német kifejezést tudom használni: jein. Ez a ja és a nein, azaz az igen és a nem összevonása. Igen, mert egy folyamat elkezdődött, hogy az egyház lényegét ne a szervezetben lássuk, hanem a mondanivalójában meg a küldetésében, és nem, mert az egyház malmai nagyon lassan őrölnek. Amire én szerettem volna felhívni a figyelmet, az az, hogy egy gyökeresen megváltozott egyházi kontextusban élünk. Az, amit mi európai keresztyénségnek vagy népegyháznak nevezünk, ma már nincs. Nagy kérdés, hogy egy ekkora változásban, amiben vagyunk társadalmilag, politikailag, digitalizáció szempontjából, csak sodródunk, vagy elébe megyünk dolgoknak. Én arra intettem, hogy próbáljunk elébe menni, és próbáljuk ezt, amennyire lehet a magunk kezébe venni. Talán kis lépéseket sikerült tenni,

és azt hiszem, hogy az irány jó, amerre elindultunk. Például elkezdődött egy folyamat, hogy az egyház hitélet szempontjából gazdaságilag önállóvá váljon. A zsinati munkának hangsúlyos pontja volt, hogy mi nem másokból élünk, segélyekből, állami támogatásokból, hanem másokért. A középületeink persze közügyek, ott nem tudunk meglenni támogatás vagy egyházon kívüli közösségi összefogás nélkül, de az, hogy a hitéletünket magunk finanszírozzuk-e, teológiai kérdés. Hogy megtért-e a pénztárcánk is, nem csak a szavaink, és fontos-e nekünk annyira az evangélium, hogy ennek a hétköznapi anyagi jeleit is megmutassuk.

Általánosságban is sok mindent megfogalmazott, amelyek több egyházra is igazak lehetnek. Merre kellene indulniuk az egyházaknak? Az ökumené munkálásáról mostanában nagyon sok szó esik, kell-e szorosabb együttműködés az egyházak között?

Mielőtt bárki rám fogná, hogy pápista katolikus vagyok, gyorsan ezt a lehetőséget kiszűröm – bár édesapám nyomán én wittenbergi katolikusnak tartom magam –, de Ferenc pápa fogalmazta meg azt, amit általánosságban a hogyan továbbról gondolok, amikor az irgalmasság egyházáról beszélt. Ez egy nagyon szép szólam, de ha komolyan is vesszük, akkor el kell gondolkodnunk, hogy mit jelent az emberközeliség, mit jelent az, hogy nem tömegekben gondolkodunk, hanem személyes kapcsolatokban vagy személyes hálózatokban. A hálózatkutatás ma nagyon előrelépett, és az egyháznak ebben kétezer éves gyakorlata van, csak nem tudatosítja eléggé, hogy mit jelent a belső hálózatosság egymás segítésében, egymás felemelésében, egymás tartásában. És a hálózatosság magával hozza az ökumené kérdését is, mert egy egyház van, Krisztus egyháza, és rég megvan az ökumené Jézusban, és rég nincsen meg a felekezetekben. A lényeghez kell közelítenünk, és akkor talán egymáshoz is közelebb kerülünk. A világban sok minden töredezik és darabokra hull. Nekünk meg azt kell megmutatni, hogy ez mégiscsak az egy Isten egy teremtett világa és egy emberisége, amiben élünk. A XX. század az ökumené századának lett titulálva, és tényleg sok fal leomlott, és ma már nem tilos például belépni a másik felekezet templomába. Az udvariasság után most néhány nem könnyű kérdést is fel kell egymásnak tenni, tisztázni dolgokat, és nem az olcsó ökumené irányába elmozdulni. Ez nem könnyű folyamat, mert az udvariasság szintjén találkozni, jól elbeszélgetni egymással vagy egymás mellett nagy élményt jelentett sok évszázad bezártsága után. Nagyon szeretem az egyházam teológiai alapállását, és azt gondolom, hogy mindenkinek meg kell erősödnie a sajátjában ahhoz, hogy tudjunk nyitni egymás felé, és feltegyük a legnehezebb kérdést: miért nem tudunk együtt leülni Jézus asztalához? Miért van az, hogy a másikban esetleg olyat látunk, aki képtelen az evangélium teljességét hozni? Nem szabad feladni az ökumenikus párbeszédet, de az udvariaskodás korszaka után a testvéri disputák kora kell, hogy következzen. Öt évig lehettem a magyar kormány és az egyházak között létrejött Reformáció Emlékbizottság miniszteri biztosa. Az öt év alatt ezernyolcszáz programot meg tudtunk csinálni Kárpát-medence szerte, és van, aminek ma is kézzelfogható hatása van, de egyvalami nagy deficit maradt, és ez a belső protestáns ökumené. Ezt a saját bűnömnek is tartom, hogy ebben többet nem tudtam tenni, a hídverő feladatot elvállaltam, bizonyos szinten végeztem, és talán nem is teljesen eredménytelenül, de az áttörés nem jött, amit vártam a reformáció ötszáz éves évfordulójától evangélikus, református vonatkozásban. Vannak itt is apró eredmények, de van sok tennivalónk.

Azután, hogy sikerült átadni az összes feladatot az utódainak, mi lesz az első egy-két dolog, amivel foglalkozni szeretne?

Egyvalami megmarad, mert emeritus professzorként tovább tanítok az Evangélikus Hittudományi Egyetemen, a Zeneakadémián pedig most már a harmincadik tanévemet nyomom, és nagyon szeretek tanítani. Emellett két olyan kézirat van, amit semmiképpen nem szeretnék a fiókban hagyni, így ezekkel szeretnék foglalkozni elsőként, ha az Úristen ad még időt, erőt. Az egyik azzal függ össze, hogy többet szeretnék imádkozni és Istennel beszélgetni, és nemcsak Istenről beszélni vagy az Istenét mondani, hanem négyszemközt maradni vele. Ez az imádságtankönyvem, és a tankönyvet most ne iskolai értelemben értsük, hanem úgy, hogy Jézus követőit tanítványoknak hívták. Tavalyelőtt kiadtam egy könyvet az igehirdetésről azzal a címmel, hogy Beszélő Isten, mert meg vagyok győződve arról, hogy Jézus nem véletlen mondta azt, hogy aki titeket hallgat, engem hallgat. Ennek a folytatása lenne most ez a könyv a Beszélgető Isten címmel. A másik pedig egy gyakorlati ekkleziológiakönyv, ami arra a kérdésre válaszol, hogy mi az egyház. Mert a teológiának van egy fontos funkciója: minden korban újrafogalmazni az örök értéket. Ebben a borzasztóan megváltozott világban újra kell fogalmazni, hogy mi az egyház. Nem lehet úgy meghatározni, ahogy a XX. században, még kevésbé úgy, ahogy a XVI. században tették. Ez a hivatalos rész. A magánéleti része pedig, hogy szeretnék úgy a természet közelébe kerülni a következő években, hogy a fizikai mozgás élményét visszakapjam, és hogy visszahozzam az életembe a zenét. A második diplomámat a Zeneakadémián szereztem, karvezetés szakon, és most már hosszú évek óta nem vagyok gyakorló muzsikus. A zene borzasztóan hiányzik, mert a muzsika olyan, mint a teológia, hogy valahogy összefogja az egész életet. Szeretném, ha valahogy visszakaphatnám. Most egy kicsit úgy érzem magam, mint szabadstrandon a jegyszedő, hogy van muzsikus diplomám, van elkötelezettségem, csak éppen nem művelhettem, mert egyszerűen már nem fért bele az időbe. Majd most talán…

KÖNYVSZEMLE

TÓTH JÁNOS (SZERK.)

Emberexegézis

A lelkigondozás az egyház küldetése

Sárospatak, Hernád Kiadó, 2024.

A kötet a Gyökössy Endre Lelkigondozói és Szupervízori Intézet (2005–2018), majd Szolgálat (2018–2023) alapítását és történetét mutatja be, izgalmas bepillantást engedve számunkra a lelkigondozás és a szupervízió mélységeibe. A könyvben szereplő írások, tanulmányok azonban nem csupán a szolgálat összegzését adják közre, hanem aktuális helyzetképet is nyújtanak a lelkigondozásról, szupervízióról, pasztorálpszichológiáról, és az e területekhez való viszonyulásokról a Magyarországi Református Egyházban, egyben méltó folytatását adják a 10 éves jubileumra korábban megjelentetett *Közelebb az emberekhez* című kiadványnak. Recenziómban a teljesség igénye nélkül szeretnék röviden rámutatni három a kötetben szereplő területre, amely segíthet bennünket abban, hogy ne olyan lelkipásztorok, lelkigondozók legyünk, mint aki Gyökössy Endre szavaival élve „hárfán dobverővel" (10. o.) játszik. E három általam kiemelt terület: a lelkigondozás önismereti oldala, a prédikáció szupervíziója, és a kontextuális lelkigondozói szemlélet.

A lelkigondozói munkában alapvetés, hogy **az egyéni életút**, az érzelmi tapasztalatok, és azok lenyomatai hatással vannak a kapcsolatainkra, találkozásainkra, éppen ezért ennek **feldolgozása** kiemelt jelentőséggel bír.[1] Ebből kifolyólag a kötet nagy gazdagságának tekintem, hogy mind az alapítók (Tóth János, Kocsev Miklós, Németh Dávid), mind pedig az intézetnél képzést nyert tanítványok reflektálnak az általuk megtett útra, belső, lelki formálódásukra, ezzel is példát mutatva számunkra. A saját érintettségre, elakadásokra való rálátás (39. o.), a személyiségünk, erősségeink és gyengeségeink megismerése (78. o.) egyaránt hozzájárul ugyanis ahhoz, hogy jobb lelkigondozókká váljunk. Még akkor is, ha a saját lelki házunk pincéjébe való leereszkedés olykor félelmetes is lehet (105. o.). A könyvben szereplő írásokban is bemutatott belső, lelki munkának azonban szélesebb és nagyobb hatása van, mint azt elsőre gondolnánk. A személyesen megélt öröm, és a megajándékozottság élménye mellett az önismereti fejlődés gyümölcse lehet a személyes beszámolók tanulsága szerint a gyülekezeteinkkel, a környezetünkben élőkkel, és a lelkipásztor társakkal való jobb kapcsolódás és törődés is (59. o.). Annak a felismerése, hogy a másik által vagyok valaki, a másik által jobban látom magam, és ebben a mélyebb kapcsolódásban a saját kérdéseim, elakadásaim is biztonságosan felvállalhatók (32. o.). Így lehetek sebzett valóságom ellenére is gyógyító, Jézust segítő módon közvetítő a másik számára (18. o.).

Az előbbi belső és közös lelki munkához kapcsolódik az általam másodikként kiemelni szándékozott terület, **a prédikáció szupervíziója**, ami abban próbál segíteni a résztvevőknek, hogy „hogyan lehet közvetlenebbé, életközelibbé tenni igehirdetői gyakorlatukat az igehallgató és az igehirdető közötti kapcsolati szálon keresztül" (84. o.). E megközelítés azért is kuriózum, mert bár a prédikáció szupervíziója a Német Pasztorálpszichológiai Egyesület klinikai lelkigondozói képzésének (DGfP KSA) része, amelyből a Gyökössy Intézet is építkezett, máshol nem használták ezt képzési elemként Magyarországon. A tanulási folyamat ebben az esetben arra épít, hogy a prédikátor már a készülés folyamán úgy kerül párbeszédbe a textussal, hogy az alól a saját érzései, lelkiállapota sem kivétel. Amennyiben ezt figyelmen kívül hagyja, úgy a sajátos interpretációja erőteljesebb lehet, mint az ige mondanivalója, ami a hallgatóságban is disszonáns reakciókat válthat ki (88–89. o.). Ha azonban kész beleengedni magát egy bizalmi légkörbe ebben a tanulási folyamatban, az nem csupán az igehirdetését teszi hitelesebbé és életközelibbé, hanem a lelkigondozói praxisára nézve is gyümölcsöző lehet (92. o.).

Végül, de nem utolsó sorban **a kontextuális lelkigondozói szemlélet** bemutatása is gazdag hozadékkal szolgál, amikor nem csupán a Bibliát helyezi új megvilágításba, mint a Kapcsolódás könyvét (148. o.), hanem a lelkigondozást is olyan összekapcsoló beszédként mutatja be, ami minden érintettet tekintetbe vesz (152. o.), különös figyelmet fordítva a családra, a minket követő generációkért is felelősséget vállalva. Mindezt pedig azért teszi, hogy amikor együtt vagyunk, akkor valóban találkozzunk is egymással (159. o.), és az adás-elfogadás szeretet dinamikája megelevenedjen a kapcsolatainkban és közösségeinkben.

A lelkigondozás – a kontextuális szemlélettel nézve – csak akkor tud adni mind a személyes, lelkipásztori, lelkigondozói szolgálatunkban és nagyobb egyházi közösségünkben egyaránt, ha elfogadjuk azt, kitéve magunkat a mélyebb kapcsolódások lehetőségének és áldásainak. A kérdés számomra az, hogy merünk e Gyökössy Endre szellemiségét követve odamenni és csatlakozni (ApCsel 8,29) a bajba jutott másik emberhez, hogy a gyógyító Jézus Krisztus jelenlétébe segítsük őt?[2] E kötet olvasása közben mindenesetre talán egy lépéssel közelebb kerülhetünk hozzá.

Dominiák Zsolt

JEGYZETEK

[1] Helmut Weiβ: Lelkigondozás, szupervízió, pasztorálpszichológia, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2011, 13.

[2] Gyökössy Endre: Magunkról magunknak, Budapest, Szent Gellérrt Kiadó, 2011, 241.

N. T. Wright – Michael F. Bird:

Jesus and the Powers: Christian Political Witness in an Age of Totalitarian Terror and Dysfunctional Democracies

London, SPCK, 2024

A keresztyén politikai teológia kétségkívül reneszánszát éli időnkben. A naponta gyarapodó lokális és globális gazdasági, társadalmi, ökológiai és kulturális problémák újabb és újabb kihívások elé állítják a kortárs teológusokat, akik az összekuszálódottnak tűnő történések között Isten akaratát fürkészik az egyház és a társadalom egészének életére nézve. A kurrens események szorításában mindannwwyian érezzük, hogy az egyház bizonyságtétele erőtlen, és biztos orientáció hiányában gyakran enged annak a kísértésnek, hogy a *Kulturkampf* résztvevőjeként hol egyik, hol másik szélsőséges politikai szándék agitátori szerepét öltse magára. A sokak által ismert újszövetségi tudós, N. T. Wright, és a szintén újszövetségi tudományokkal foglalkozó kollégája, Michael F. Bird (Ridley College, Ausztrália) közösen jegyzett könyvükben az Isten országáról szóló tanítást középpontba állítva vázolják fel válaszaikat arra nézve, hogyan és miképpen képes a keresztyén üzenet a totalitariánus rezsimek és diszfunkcionális demokráciák korában úgy megszólalni, hogy elkerülje a teljes átpolitizálódás veszélyét. Ahogyan bevezetőjükben fogalmaznak, nem céljuk részletesen feltárni a politikai és társadalmi élet válságtüneteinek okait vagy egzakt válaszokkal szolgálni arra nézve, mit higgyen a hívő a legmegosztóbb kérdésekkel összefüggésben (abortusz, klímaváltozás, Trump, faji igazságosság stb.). Ehelyett a mű főként azt fejti ki, hogy „a felemelkedő autokráciák, a félelem és fragmentálódás, vérontások és krízisek idején is Jézus a Király, és Jézus uralma marad az egyház bizonyságtételének és munkájának középpontja" (VII). Wright és Bird hét fejezeten keresztül bontja ki ezt a központi tételt, s bár ígéretükhöz híven kerülik a hosszas politikai elemzéseket, óhatatlanul is érintenek olyan témaköröket, amelyekre applikálják központi tézisüket.

A könyv első két fejezetében a szerzők általános bibliai és történeti bevezetést nyújtanak Isten népe és a világi birodalmak komplex kapcsolatának értelmezéséhez, kiemelve, hogy az általunk szorítónak érzett kérdéskör valójában korántsem újkeletű: Isten népe az Ó- és Újszövetségben egyaránt ki volt szolgáltatva a politika érdekeinek, s egész történeti létezése szükségszerűleg hozza magával a hitben fogant engedelmesség „politikai" következményeinek keresését. Kiemelik, hogy Isten népe sohasem szorgalmazta az anarchiát, s bár tisztában volt a világi hatóságok korruptságával, a hatalommal való visszaélés különféle formáival, azt mégis Istentől rendelt és az Ő hatalmának és ítéletének alávetett autoritásként látták. Wright és Bird úgy látják, a megfeszített és feltámadott Jézus története és a róla szóló bizonyságtétel valójában a „birodalmak végét" jelentette, de legalábbis relativizálta a földi hatalmasságok tekintélyét: a Heródes és Pilátus által kiszolgáltatott Krisztust Isten feltámasztotta a halálból, ezzel pedig nem csupán metafizikai síkon aratott győzelmet minden zsarnokság felett, de a végidőkbe léptette az emberi történetet, amelynek folytán már most – a kiteljesedésben pedig reálisan is – minden hatalom alávettetik a Feltámadottnak. A szerzők kritikusan elemzik a konstantini fordulat utáni nyugati kulturális keresztyénség hegemóniáját, óva intve attól az affirmatív teológiától, amely az Isten országát azonosítani vélte a keresztyén birodalommal: „Tagadhatatlanul igaz, hogy a keresztyén civilizáció sok esetben sem keresztyén, sem civilizált nem volt" (31). A „keresztyénség" nevében elkövetett bűnökkel történő őszinte szembenézés kikerülhetetlen, ugyanakkor azt is nehéz lenne figyelmen kívül hagyni, hogy a ma szekuláris erényeknek tartott igazságosság, áldozatok megsegítése, szociális segítségnyújtás, jogállamiság stb. végsősoron a keresztyén eszmeiségben gyökereznek. Ezek, a gyakran leegyszerűsítés veszélyét kockáztató általános megállapítások végül arra ösztönzik a szerzőket, hogy a politikai élettől idegenkedő keresztyéneket meggyőzzék arról, hogy az Isten országát építő egyház nem engedheti meg magának, hogy távol maradjon a közélettől és a „birodalom ügyeitől", hiszen Isten országa a világ*ban* és a világ*ért* épül.

A harmadik fejezetben izgalmas módon a társadalmi és politikai hatalomról szóló teológiai reflexióba (exusziológia) kapcsolódik be Wright és Bird. Sajátosan biblikus szempontból közelítve a kérdéskörhöz, a szerzőpáros szerint a hatalomról szóló szentírási értelmezés eredetét a teremtésben kapott istenképűség koncepciójában kell keresnünk, amely által az ember (politikai) felhatalmazást kap Istentől, hogy képviselőjeként legyen jelen a világban: „a Teremtő azt akarja, hogy világát *engedelmes emberek által* irányítsák" (42, vö. Zsolt 8,5–6). Az Újszövetség természetesen ennek az emberi mandátumnak a tökéletes betetőzését Jézusban látja: János evangéliuma új genezisként festi meg az Igeember Krisztus eljövetelét a világba (1,14; vö. 19,5), Pál pedig szintén Jézust teszi meg minden hatalom birtokosának. Wright és Bird értelmezésében tehát az *imago dei* nem ontológiai kategória, sokkal inkább az emberi elhívás alapja, amelynek torzulása magával hozta a hatalmi megbízatással való visszaélés lehetőségét. Ezt egészíti ki a hatalmakról, erőkről és fejedelmekről (Róm 8,38–39; Ef 1,21; Kol 1,16) szóló további értekezés. A szerzők szerint az apostol által említett hatalmasságok „egyaránt

’földi’ vagy ’politikai’ fejedelemségek, valamint ’nememberi’ vagy ’természetfölötti’ kvázi-személyes ’erők’ amelyek a ’földi’ fejedelmek mögött állnak” (51). A huszadik századi protestáns exusziológiában többek közt Hendikus Berkhof, Oscar Cullmann, Karl Barth, később John Howard Yoder vagy Walter Wink nyomán Wright és Bird is komoly figyelmet szentel a hatalmakról szóló tanításnak, aláhúzva, hogy ezek a bűnesetben fellázadt kvázi-személyes erők Jézus halálában és feltámadásában legyőzettek és megbékéltettek, bár a végső alávettetésük realizált formában csak a beteljesedésben válik nyilvánvalóvá. Mindaddig az egyház megbékélő közössége az, amely tanúsítja a fellázadt erőkkel szembeni győzelmet, ahol a széthúzás, harag, elidegenedés – a fellázadt erők egyértelmű ténykedései – *helyett* a Jézus uralmának megvallása és szeretet uralkodik. Pál ebben az ekléziológiai realitásban látta a megítélt erőkkel szembeni végső ítélet előjelét. Wright és Bird úgy vélik, ez a megelőlegezett vagy megkezdett eszkatológia (*inaugurated eschatology*) teszi késszé az egyházat arra, hogy tükröt tartson a világi hatóságok elé és konkrét módon felvegye a harcot a fellázadt hatalmak által generált igazságtalansággal szemben. Az Újszövetség szerint maga az egyház közösségének valósága vonja felelősségre a hatalmakat: a különféle etnikumú és korábban egymással szembenálló osztályokból és csoportokból eggyé vált, megújult és megbékélt közösség az a realitás, amely belülről kifelé hatva konfrontálja a diabolikus erőket (Kol 3,10–11; Gal 3,27–29).

Mindebből nyilvánvalóvá válik, hogy az egyház nem vonulhat vissza saját elefántcsonttornyába, hiszen léte, üzenete és munkája egyaránt a „nyilvános tanítványság” (*public discipleship*) formájában értelmezhető. Mégis hogyan lehetséges az egyház számára, hogy az Isten országát építő közösségként elkerülje azt a történelemben vissza-visszatérő veszélyt, hogy domináns tényezővé akarjon válni a földi hatalmak között? Ehhez először azt kell beismernie az egyháznak, hogy Isten országát maga Isten építi, s ő is teljesíti ki, tehát semmilyen utópisztikus megfeleltetésnek nem engedhet az egyház közössége, mintha ő maga képes lenne realizálni azt, amit egyedül Isten hozhat el. A hívők bekapcsolódása ebbe az isteni munkába azt is jelenti, hogy az eltorzult istenképűség helyreállítása valójában az *egész* teremtettségért végzett szolgálatban történik meg. Az eszkatonon inneni sáfárkodás és az Isten országának építése mind megelőlegezése annak a majdani isteni uralomnak. Wright és Bird ennek fényében a keresztyén egyház legnagyobb problémájaként mindenképp a világszerte jelentkező és érezhető általános érdektelenséget látják: „nem az egyházakat kiürítő szekularizáció felemelkedése a legnagyobb fenyegetés, hanem a még meglévő egyházak apátiája és közönye” (89). A továbbiakban több általános szempontot is felvonultatnak a szerzők arra nézve, mit jelenthet a gyakorlatban Isten országát építeni a szekuláris államokban. Úgy vélik, hogy a klasszikus szekuláris társadalmi és politikai kontextus ideális esetben nyitottnak mutatkozik a keresztyén szempontok meghallására és számbavételére. Ezt a lehetőséget kihasználva a keresztyéneknek „a meggyőzés szellemében” kellene jelen lenni a közéletben: nem az egykori „keresztyén világ” hegemóniáját siratva vádolni az egyet nem értőket, hanem a keresztyén tanúságtételből fakadó koherens világnézet tételei mellett elköteleződniük. „A keresztyén hegemónia arra törekszik, hogy a félelmet és előítéleteket kijátszva tegye a keresztyénséget az ország hivatalos vallásává, míg a keresztyén tanúságtétel alkalmával a keresztyének egyedül a meggyőzéssel és saját morális autoritásukkal felvértezve igyekeznek megnyerni a szíveket és elméket” (93). Ezen a ponton Wright és Bird is saját koruk gyermekeiként érzik, hogy a lefektetett elv a gyakorlatban sokszor mégis exkluzívizmusba és extrémitásba torkollhat, így sietnek hozzátenni: „Hivatkozhat bárki a közös keresztyén örökségre, sőt a *közvélemény által osztott* keresztyén értékeket is kodifikálhatja, de senki sem hivatkozhat ellenfelei vallására vagy annak hiányára, nem szorgalmazhatja a blaszfémiatörvények vagy eretnektárgyalások modern megfelelőit” (93, kiemelés tőlem). Bármilyen formában is képzeljük el a „két város” vagy „két birodalom” (egyház és világ) együttélésének formáit, egy biztos: a vallás és a politika mindig kapcsolódott, kapcsolódik és kapcsolódni is fog egymáshoz. Az egyház bölcsessége mindig abban áll, hogy saját korában a lehető legegyértelműbb módon felfedezze, miképpen képes Isten országát úgy építeni, hogy közben nem válik a földi uralmak kiszolgálójává.

A könyv ötödik fejezete a civil engedetlenség problémakörét járja körbe. A keresztyéneknek természetesen meg kell adniuk a császárnak, ami a császáré (Mt 22,21), illetve engedelmeskedniük kell a felsőbbségnek (Róm 13,1kk; 1Pt 2,13kk), olykor azonban adódnak esetek, amikor az egyháznak Péterrel együtt ki kell mondani: „Istennek kell inkább engedelmeskednünk, mint az embereknek” (ApCsel 5,29). Wright és Bird úgy vélik, hogy az engedelmességre felszólító parancs általános érvényű útmutatás, nem pedig *minden* helyzetre egyformán érvényes szabály. Az ókeresztyén apologéták és vértanúk, valamint a zsarnoki uralmak alatti keresztyének példái is mutatják, hogy olykor az állam totális engedelmességet követelve nem hagy más opciót a hívők számára, minthogy passzív vagy aktív módon ellenálljanak a regnáló rezsimnek. Illegitim hatalmak illegitim törvényeket hoznak, s bár a szerzőpáros elismeri, hogy „morális aknamezőre” téved az, aki az aktív (azaz tettleges) ellenállás lehetőségét legitimnek mutatja be (117), a szentírási értelmezések és a történeti tapasztalatok alapján mégis amellett foglalnak állást, hogy az „igazságos háború” elvén megengedhető az illegitim uralmakkal szembeni cselekvő fellépés, ha minden polgári engedetlenség és békés protestálás kudarcot vallott (120). A válasz további kérdéseket szül, jelesül melyek azok a politikai formációk, amelyek ellen a keresztyének passzív (vagy végesetben: aktív) ellenállást tanúsíthatnak? A szerzők három ilyet jelölnek meg: a totalitarianizmust

(fasizmus, nácizmus, kommunizmus), a keresztyén nacionalizmust, illetve a polgári totalizmust (*civic totalism*). A keresztyén nacionalizmus veszélye abban áll, hogy a kormányzat kierőszakolt módon próbálja a keresztyénség vallási, azaz külső formáit és szólamait mindenki számára abszolúttá tenni úgy, hogy e mögött semmiféle őszinte vallási érzület és elköteleződés nincs. Wright és Bird szerint kulcsfontosságú a keresztyén nacionalizmus kiépülésében a keresztyén vezér szerepe, aki egymagában testesíti meg az igaz isteni küldetést a nemzet számára:

> „Amikor az ilyen vezetőket vallásos áhítattal imádják, az elkerülhetetlenül ahhoz vezet, hogy bármiféle személyüket érintő kritikát – legyen az akármilyen valid – árulásnak vagy istenkáromlásnak tartanak… A vezetők messianizálása egy elképzelt 'keresztyén birodalom' fenntartása érdekében szörnyű következményekkel járhat a társadalmi szabadságjogokra nézve, továbbá sértheti az egyház saját bizonyságtételének integritását is, amikor túl szoros szövetségre lép egy földi hatalommal." (131)

A keresztyén nacionalizmust nem pusztán azért kell elutasítania a hívőknek, mert „missziójában" pusztán kulturális szlogeneket hirdet az evangélium helyett, következésképp pedig „kultúrkeresztyéneket" nevel tanítványok helyett, hanem mert a vallásszabadság visszaszorításával valós lehetőségként fennáll a veszély, hogy egyes keresztyén felekezetek is a „keresztyén kurzus" célkeresztjébe kerülhetnek. Az Isten népének felelőssége, hogy a keresztyén nacionalizmust propagáló és építő hatalmakat mint „eretnek" tanítást hirdetőket leleplezze, hiszen végsősoron az evangélium üzenetét hamisítják meg nézeteikkel:

> „A keresztyén nacionalizmus enervált keresztyénség, mert a kereszt nélkül keresi az uralmat. Irgalom nélkül keresi a győzelmet. Isten hatalom iránti szerelmét hirdeti, nem pedig Isten szeretetének hatalmát. Emlékeznünk kell, hogy Jézus visszautasította azokat, akik erőszakkal királlyá akarták tenni, ahogyan visszautasította azt is, hogy tizenkét légió angyal segítségül hívásával legyen királlyá. Jézusnak nincs szüksége hadseregre, haderőre vagy felfegyverzett lovasságra ahhoz, hogy Isten országát elhozza. Éppen ezért ellen kell állnunk a keresztyén nacionalizmusnak, amely a pőre politikai, etnocentrikus és istentelen értékek ruhájában tetszeleg." (136)

A politikai „szélsőjobb" elutasítása után Wright és Bird a politikai „szélsőbal" hegemóniáját is kritika alá veszik. Az amerikai politikai filozófus, Stephen Macedo által csak polgári totalizmusnak (*civic totalism*) nevezett politikai vízióban ugyanis alapvetően bizonyos felső polgári körökből („bobo", azaz bohém burzsoá) érkező narratívák hatására az állam a köz- illetve a magánszféra teljes területét igyekszik a szerzők szerint megregulázni: „egy olyan progresszív posztliberális rend miatt aggódunk, amely nem értékeli a másként gondolkodás jogát, az ideológiai sokszínűség értékét vagy a nyilvános vita szükségességét, és amely nem tűri meg azokat a vallásokat, amiknek nem tud diktálni" (137). Nem meglepő módon Wright és Bird elsősorban az identitáspolitikai kérdések terén látja legélesebben kibontakozni ezt a víziót. Alapvetően politikai köntösbe burkolt vallási fanatizmusról van szó – így a szerzőpáros –, amely a szekuláris ortodoxia trendjei szerint nevel morális puritánokat, akik erkölcsi felsőbbrendűségüktől meggyőződve próbálják elhallgattatni a velük nem egyező nézeteket és képviselőiket. Tom Holland nyomán a szerzők amellett érvelnek, hogy a mai konzervatív vs. progresszív álláspontok ütközése valójában a keresztyénségből implicite következő szélsőséges nézőpontok küzdelme, magyarán a keresztyénség utáni kontextusban lezajló „belső vita" a keresztyénség főbb teológiai és erkölcsi téziseiről (142–143). Wright és Bird mégsem a különféle szélsőséges progresszív nézetek igazsága ellen kíván szót emelni elsősorban, sokkal inkább az olyan totalitárius tendenciát ellenzik, amely veszélyezteti a különböző értékrendet hirdető csoportok szabad véleménynyilvánítási jogát.

A totalitárius politikai uralom elutasításával a szerzők egyértelműen a különbözőségekre épülő és a pluralitást tiszteletben tartó liberális demokrácia védelmében szólalnak fel. Minden hatalom Istené, szögezik le, ez pedig azt jelenti, hogy egyetlen politikai ágens sem ragadhatja magához az abszolút hatalmat. A demokrácia ugyan törékeny formáció, amely mindig ki van szolgáltatva a fragmentálódás veszélyének, ugyanakkor olyan társadalmi konszenzuson alapul, amely ideális esetben gátja annak, hogy egyetlen személy vagy csoport zsarnoki uralomra kerüljön. A liberális demokrácia keresztyén legitimációja éppen a nagy parancsolat gyakorlati megvalósulásán alapul:

> „Ahhoz, hogy szeressük a 'felebarátunkat', engednünk kell, hogy a felebarátunk mellettünk legyen úgy, hogy közben tőlünk különbözik… A liberalizmus azt jelenti, hogy a különbözőségeink ellenére szabadon szerethetünk. A liberalizmus a konformizmus helyett nagylelkűséget részesíti előnyben. A liberalizmus úgy dönt, hogy a másikban a jót keresi." (159–160)

A nyugati világot is fenyegető autokráciák ellenében Wright és Bird teljes mértékben hitet tesz a bizalmi pluralizmus (*confident pluralism*) eszméje mellett, amely szerint

> „az embereknek megvan a joga arra nézve, hogy különbözőek legyenek, hogy különféleképpen gondolkodjanak, hogy különböző módon éljenek, különféle módon gyakorolják vallásukat – félelem és megtorlás nélkül. A bizalmi pluralizmus azon az eszmén áll, hogy a politikának sokkal inkább instrumentális, mintsem végső értéke van. Más szóval, a politika eszköz, nem pedig cél" (171).

Mindez a következő végkövetkeztetésre sarkallja a szerzőket:

> „Meg kell találnunk a módját annak, hogy a különbözőségeink ellenére együtt tudjunk élni egymással, hogy együtt 'törekedjünk arra, ami a békessé-

get és az épülést szolgálja' (vö. Róm 14,19). A liberális demokráciában a győzelem nem ellenfeleink legyőzését, hanem tiszteletük elnyerését, a velük való békés együttélés és a saját véleményükhöz való joguk elismerését jelenti. Ez azt jelenti, hogy az LMBTQ+ embereknek joguk van önmaguknak lenni, a muszlimok lehetnek muszlimok, a keresztyének lehetnek keresztyének, a szocialisták lehetnek szocialisták, a zöldek zöldek. Szabad egyet nem értenünk azzal, amit mások mondanak, de csak ha hajlandóak vagyunk megvédeni a jogukat arra, hogy ők se értsenek egyet velünk. Végsősoron senkinek sincs joga a megsértődésre, mint ahogyan senkinek sincs joga ahhoz, hogy elhallgattassa a politikai nézeteivel kapcsolatos kritikákat." (172–173)

Ez a már-már utópisztikusnak tűnő leírás nem jelenti azt, hogy a liberális demokrácia maga lenne a földre szállt menny, de Wright és Bird szerint a bizalmi pluralizmusra épülő és azt gyakorló társadalmi-politikai berendezkedés biztosítja a legjobb lehetőséget arra, hogy a keresztyén szabadon szeresse Istenét, felebarátját és atrocitás nélkül hirdesse az örömhírt (178). Amint az a korábbi kifejtésből is világossá válik, az egyház maga is ennek a bizalmi pluralista elképzelésnek a sajátos megvalósulása, amely a bűn miatt megromlott „erőkkel" szemben Isten országát képviseli és építi a világban.

A *Jesus and the Powers* közérthető és átfogó képet nyújt a hatalom bibliai és teológiatörténeti komplex problémaköréről. Az evangelikál meggyőződésű szerzők a teológiai hagyományukhoz híven elsősorban a kijelentés fényében vizsgálják meg az egyház és az állam kapcsolatából adódó nehézségeket, korunk „jeleit" pedig aggódó, de mégis őszinte és nagylelkű bizakodással szemlélik. Wright és Bird könyve olykor úgy tűnhet, hogy a problémák analizálásánál pusztán a felszínen mozog, de ezt nehéz lenne felróni a szerzőpárosnak: valószínű, hogy a szakpolitikai elemzők sem látják át a maga teljességében a világunkat szorító kihívások egzakt okait. Hazai viszonylatban jónéhány tovább gondolásra méltó szempontot nyerhetünk ki a műből, amelyek relevanciáját külön már nem kell ecsetelni.

Homoki Gyula

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
Spontán ökumené 194

SZÓLJ, URAM!

MAGYAR MARIUS:
Érdemes várakozás..... 195

TANÍTS MINKET, URUNK!

BALLA IBOLYA:
Szövetség a halállal
– Az Ézs 28,14–22 halálra vonatkozó koncepciói 196

KUSTÁR GYÖRGY:
Egy botrányos apa
– A tékozló fiú története 203

PETRÓ LÁSZLÓ:
Hogy ne „megbízás nélküli egyház" legyünk
– Az egyház szolgálatának történelmi felelőssége Vályi Nagy Ervin teológiájában – 212

CSORBA DÁVID:
Gályarablevelek 215

MICHELISZ RICHÁRD:
Elveszett és összetört képmás
Rottmayer János nyomában (2. rész) 219

CZÖVEK TAMÁS:
Protestantizmus és hagyomány 227

KITEKINTÉS

BÖDECS PÁL:
Aki méltó volt a teológus névre 230

SZAKÁCS TAMÁS:
Kreacionista Ősrobbanás 233

ÖKUMENIKUS SZEMLE

PÁLYÁZATI FELHÍVÁS
JÖVŐ JELEN 242

INVITATION FOR SUBMISSIONS
'FUTURE PRESENT' 244

ÁTADÁSRA KERÜLT
A KÁROLI GÁSPÁR-DÍJ 246

KÖNYVSZEMLE

DOMINIÁK ZSOLT:
Tóth János (szerk.):
Emberexegézis
A lelkigondozás az egyház küldetése 251

HOMOKI GYULA:
N. T. Wright – Michael F. Bird:
Jesus and the Powers:
Christian Political Witness in an Age of Totalitarian Terror and Dysfunctional Democracies 252

Ára: 1995 Ft

A Magyarországi Rerformátus Egyház Kálvin János Kiadója ajánlata

BIBLIA, BIBLIAI SEGÉDKÖNYV

A Magyar Bibliatársulat gondozásában megjelent kiadványok

BIBLIA, REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁS (RÚF 2014)
Nagy családi méret
B/5 • 1360+8 oldal • vászonkötés ..... 18 000 Ft
Nagy méret, konkordanciával
A/5 • 1520 oldal • vászonkötés ..... 14 000 Ft

DEUTEROKANONIKUS BIBLIAI KÖNYVEK – Magyarázó jegyzetekkel
B/5 • 296 oldal • keménytáblás ..... 5900 Ft

Uwe-Karsten Plisch
AMI A BIBLIÁBÓL KIMARADT
A korai keresztyénség apokrif iratai
Kora keresztyén szövegek válogatását kínálja a kötet, amelyek az újszövetségi iratok idején vagy röviddel azután keletkeztek, de különböző okokból nem vették be azokat a kánonba. Maguk a szövegek jutnak szóhoz, megbízható fordításban, hiteles információkkal bevezetve.
B/5 • 180 oldal • kartonált ..... 3000 Ft

Pecsuk Ottó
PONTOS. TERMÉSZETES. ÉRTHETŐ
A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai
B/5 • 312 oldal • kartonált ..... 2500 Ft

MINDENNAPI KENYERÜNK – EREDETI NYELVEKEN
Bibliai tanácsok, ígéretek és fohászok az év minden napjára magyarul, héberül és görögül
Fr/5 • 208 oldal • kartonált ..... 1800 Ft

VÁLOGATOTT AJÁNLATUNK

Hanula Gergely
JÁNOS EVANGÉLIUMA
Magyarázatok a Revideált új fordítású Bibliához (RÚF 2014)
A kommentár tudományos megalapozottsággal és igényességgel, közérthetőségre, közvetlen használhatóságra és tömörségre törekedve ad segítséget a János evangéliuma üzenetének jobb megértéséhez.
B/5 • 296 oldal • kartonált ..... 3900 Ft

Wright, Tom
AZ ÉN EVANGÉLIUMOM SZERINT
Mit mondott Pál apostol valójában?
A/5 • 216 oldal • kartonált ..... 2200 Ft

Kókai-Nagy Viktor
KARIZMATIKUS GYÜLEKEZETVEZETÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG KORÁBAN
Próféták a páli gyülekezetekben
B/5 • 192 oldal • kartonált ..... 4000 Ft

Peter Stuhlmacher
AZ ÚJSZÖVETSÉG BIBLIAI TEOLÓGIÁJA II.
A páli iskolától A jelenések könyvéig
A kánon kérdése és a Szentírás magyarázata
Az Újszövetség bibliai teológiájának második kötetében a szerző a páli iskolának tulajdonított könyveket, a katolikus leveleket, a szinoptikus evangéliumokat és Az apostolok cselekedeteit, valamint a jánosi iratokat elemzi bibliai-teológiai szempontból.
B/5 • 360 oldal • keménytáblás ..... 6600 Ft

Peter Stuhlmacher
AZ ÚJSZÖVETSÉG BIBLIAI TEOLÓGIÁJA I.
Alapvetés. Jézustól Pálig
B/5 • 408 oldal • keménytáblás ..... 4400 Ft

Wolfgang Huber
DIETRICH BONHOEFFER – A szabadság felé vezető úton
(Kálvin Kiadó – Luther Kiadó)
A kötet a mártírsorsú lelkész teológiai életművének a teljes szakirodalomra kiterjedő, rendszerezett elemzését nyújtja.
A/5 • 340 oldal • kartonált ..... 6900 Ft

Tony Lane
A KERESZTYÉN GONDOLKODÁS RÖVID TÖRTÉNETE
Teológusok és eszméik az apostoli atyáktól napjainkig
(Harmat Kiadó – Kálvin Kiadó)
A/5 • 284 oldal • keménytáblás ..... 4990 Ft

Alec Ryrie (szerk.)
A KERESZTÉNYSÉG TÖRTÉNETI ATLASZA
220×280 mm • 224 oldal • keménytáblás, védőborítóval ..... 8000 Ft

Steve Mason
JOSEPHUS ÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG
(Kálvin Kiadó – SJE-RTK)
Josephus Flavius írásai nélkülözhetetlenek a Kr. u. első század történeti vizsgálatához és megértéséhez, legyen szó akár az ókori judaizmusról, akár az Újszövetség magyarázatáról vagy a keresztyénség történetéről, akár a Római Birodalom keleti provinciáinak történelmi kérdéseiről. A kötet bevezetést nyújt Josephus személyéhez és írásaihoz, majd elemzi azok lehetséges kapcsolódásait Lukács evangéliumához és Az apostolok cselekedeteihez.
B/5 • 356 oldal • kartonált ..... 4800 Ft

Siba Balázs – Szabóné László Lilla – Lányi Gábor (szerk.)
LELKI ÉHSÉG
Protestáns spiritualitás a 21. században
B/5 • 348 oldal • kartonált ..... 2800 Ft

Fodorné Ablonczy Margit
CSALÁDPASZTORÁCIÓ
Hogyan segíthetnek a kazuális alkalmak a családi kapcsolatok rendezésében?
B/5 • 312 oldal • kartonált ..... 4000 Ft

Bakk-Miklósi Kinga – Hézser Gábor
PASZTORÁLPSZICHOLÓGIA
Rendszerszemléletű alapok és gyakorlati szempontok segítőknek
B/5 • 616 oldal • keménytáblás ..... 7900 Ft

Kis Klára
ISKOLAI AGRESSZIÓ ÉS EGYHÁZI ISKOLÁK
A katechézis lehetőségei az iskolai agresszió preventív megközelítésében és konstruktív kezelésében
(Kálvin Kiadó – DRHE)
B/5 • 356 oldal • kartonált ..... 3800 Ft

Erdős Eszter
OTTHON A TERÁPIÁBAN
A református drogmisszió szakmai programja
A/5 • 176 oldal • kartonált ..... 2500 Ft

Boross Géza
ENGEM PEDIG BETÖLT AZ ÚR LELKE – Válogatott igehirdetések
Magyar református igehirdetők 4.
A/5 • 176 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/5 • 232 oldal • kartonált ..... 2000 Ft

Holger Finze-Michaelsen
SZERETET NÉLKÜL SEMMI VAGYOK – A szeretet himnusza
Gyakorlati bibliamagyarázat
Fr/5 • 160 oldal • kartonált ..... 1400 Ft

COLLEGIUM DOCTORUM 2024/1. és 2. (20. évfolyam)
Magyar református teológia
A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának periodikája
B/5 • kartonált • számonként: ..... 1800 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

MEGRENDELHETŐK minden református lelkészi 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**