THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVA 1925

A TARTALOMBÓL

Az EVT 10. nagygyűléséről

* * *

Bultmann reflexiója a nemzeti szocializmusra…

* * *

Fél kézzel osztott áldás

* * *

Létre nyílt lehetőség

ÚJ FOLYAM (LVII)

2014

1

THEOLOGIAI SZEMLE

2014. 1. szám

Felelős kiadó:
Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa

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

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

Index: 26 842
ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:
dr. Bóna Zoltán

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

Olvasószerkesztő:
Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.
Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:
TIBUKTU Kiadó

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

Előfizetési díj egy évre: 6300,– Ft
Egyes szám ára: 1575,– Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

„Csatlakozz a zarándoklathoz!”

Ezzel a meghívással szólítja meg a keresztyéneket és *„minden jóakaratú embert”* (55. o.) az *Egyházak Világtanácsa 10. nagygyűlésének* záró üzenete. A Koreában tavaly megrendezésre kerülő konferencián a világszervezet 345 – protestáns és ortodox – tagegyházának és számos ökumenikus partnerszervezetnek a képviselői az *„Élet Istene, vezess minket igazságra és életre!”* imádságos főtéma jegyében tanácskoztak és fordultak eligazításért az élet Urához.

A nagygyűlés záródokumentumaiból – amelyeket az *Ökumenikus Szemle* rovatunkban közlünk – kiderül, hogy nem akármilyen zarándoklatról van szó. Mert a zarándoklat alatt általában és hagyományosan valami olyan cselekedetet értünk, amelyben az ember, illetve emberek közössége valamilyen cél érdekében: gyógyulásért, bűnbocsánatért, lelki békéért, a Szenttel való közvetlen(ebb) találkozásért etc. – szekulárisabb értelemben – lelki, szellemi élményért, felüdülésért egy speciális útra vállalkozik. Ezért egy időre otthagyja a megszokott, kényelmes, de valamiért mégis elégtelen életútját. Arról egy kicsit letér, hogy oda aztán valamelyest jobb állapotban térjen vissza.

Az EVT meghívása nem ilyen zarándoklatra invitál. Nem arra biztat, hogy hogyan juthatunk sokféle krízisünkből és kihívásunkból egy kis megkönnyebbülésre, amivel később jobban álljuk a krízis sarát, hanem arra a felfedezésre hív, „hogy milyen drága ajándéka is a feltámadott Úrnak a reménység!” Ezen a zarándoklaton *„Gazdasági, ökológiai, politikai, társadalmi és lelki kihívásokkal szembesülünk.” (56. o.)*, de nem magunkra hagyva, hanem az Urat követve. *Ez a zarándoklat nem Istenhez, vagy az Ő egyik, másik szent helyéhez visz, hanem Vele jár.* Ez a zarándoklat a *missio Dei-hez*, az Isten missziójához való csatlakozás. A zarándoklatnak ezt az értelmezését nyugodtan nevezhetjük paradigmaváltásnak.

Továbbá, ha *missio Dei*-ről beszélünk – méghozzá genitivus subiectivus értelemben, márpedig így tesszük – akkor kettős paradigmaváltást kell érzékelnünk a missziót illetően is. Egyrészt tudomásul vesszük, hogy a missziót maga a Szentháromság Isten végzi, Ő az alanya a missziónak, a világ gyógyításának, újjáteremtésének salvatio-jának. Másrészt – üzenik a nagygyűlés által elfogadott záró dokumentumok – ez a misszió a hagyományos értelmezéssel és gyakorlattal szemben, a társadalom perifériájától halad a centrum felé. Ennek alapját a próféták (szociális) igazságosságot elváró szavai adják, de Jézus is azt hirdette, hogy *„a lélek van őrajta, hogy a szabadulást hirdesse a foglyoknak, a vakoknak szemük megnyílását és hirdesse az Úr kedves esztendejét (Lk 4,16–19).* (46. o.) Eszerint a misszió, amely a perifériáról, a marginalizáltaktól indul a társadalmi centrum felé *„arra hívja az egyházat, hogy a missziót újra Isten Lelkének ajándékaként tekintse „mert Ő azon munkálkodik, hogy az élet mindenki számára kiteljesedjen.” (46. o.)*

Ehhez a missziós zarándoklathoz nem kell messzire utaznunk.

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: 2014. 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://www.theolszemle.meot.hu.**

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

SZÓLJ, URAM!

A teológus számonkérése

Textus: Lukács 16,1–13

Aki a teológiát tudományos igénnyel műveli, másokat Isten beszédére tanít, annak a hétköznapokban erkölcseiben is tisztességesnek és becsületesnek kell lennie, életgyakorlatával pedig a földi javak mennyei fókuszú befektetésére kell példát adnia. A Theologiai Szemle szerzői, szerkesztői és olvasói is ehhez a körhöz tartoznak, így a hamis sáfárról szóló példázat különösen is aktuális számunkra.

A sáfár és vétke. A magyarban sáfárnak (MBT) vagy intézőnek (SZTB) fordított görög szó (οἰκονόμος) uradalmi tisztet jelöl. A feladata az, hogy a tulajdonos felhatalmazását becsületesen teljesítve gazdálkodjon a rábízott – főleg mezőgazdasági jellegű – vagyonnal (ὑπάρχω – A. part. impf. n. pl. acc. = mindene, amije van). A sáfár számadással tartozik „felfelé", valamint gondoskodással és számonkéréssel „lefelé". Biztosítania kell a termesztés (tenyésztés) megfelelő körülményeit, valamint be kell szednie a tulajdonos részesedését a termelőktől. A példázatbeli intézőt azzal vádolták be a tulajdonosnál, hogy eltékozolja (διασκορπίζω = szétszór) a rábízott javakat. Ez jobb esetben tehetségtelenségből vagy hanyagságból fakadó veszteséges gazdálkodást jelent, rosszabb esetben pedig szándékos károkozást, sikkasztást. Pál apostol önmagát és munkatársait is sáfároknak nevezi: „Úgy tekintsen minket minden ember, mint Krisztus szolgáit és Isten titkainak sáfárait. Márpedig a sáfároktól elsősorban azt követelik, hogy mindegyikük hűségesnek bizonyuljon" (1Kor 4,1–2). Isten titkai vannak ránk bízva, de ezzel el kell számolnunk „felfelé" és „lefelé" is. A sáfár hűsége (πιστός) a kapott javakkal való becsületes és gyarapodást eredményező gazdálkodás. Ez tehát nem csupán megőrzést, hanem gyarapítást is jelent, ahogy erről egy másik példázatban olvasunk. Az önvédelemre berendezkedő, a félelemtől dermedt „egytalentumos" szolga elmegy, és elássa, amit kapott (Mt 25,25). A számonkéréskor ura ítéletet hirdet felette. Szolgatársai szorgalmasan gyarapították talentumaikat, ami dicséretet és további, nagyobb megbízást jelentett számukra. A Lélek inspirációja teszi Isten titkainak sáfárait bátrakká, hűségesekké, olyan szolgákká, akik Isten titkaival gyarapodást hoznak az Isten egyházában.

A számonkérés tudatában. Amint a gazda fülébe jut az intéző – vélhetően látványos – felelőtlen gazdálkodásának híre, elszámolásra szólítja fel, és meghirdeti a várható ítéletet is: „Adj számot a sáfárságodról, mert nem lehetsz többé sáfár." Jézus példaként állítja elénk az intéző ezt követő helyzetértékelését. A Mester magyarázatával összhangban szét kell választanunk a sáfár eszességét (φρονίμος – okos, bölcs. A LXX ugyanezt a szót használja Józsefre – Gen 41,39) és erkölcsét. Hogyan gondolkodik a szorult helyzetbe került intéző? (1) Őszintén szembenéz azzal, hogy a számonkérésnek milyen következményei lehetnek („elveszi tőlem uram az intézőséget"), (2) felméri saját képességeit („kapálni nem bírok, koldulni szégyellek"), (3) rögzíti a célját („befogadjanak az emberek házukba") és (4) elkezdi az eddigi erkölcsének megfelelő cselekvést is. Urának adósait bevonja a „pénzügyi-mérleg meghamisításába", a még érvényes sáfári felhatalmazásával menti a menthetőt, saját jövőjéről igyekszik gondoskodni. (Nem értek egyet azokkal az értelmezésekkel, miszerint ez a sáfári felhatalmazásba belefért, hiszen az adósság „leíratása" a gazdának kárt okozott.) Jézus ezt nem etikus, de bölcs viselkedésnek nevezi, és ezt mondja: „Szerezzetek magatoknak barátokat a hamis mammonból (ἐκ τοῦ μαμωνᾶ), hogyha majd elfogy, befogadjanak benneteket az örök hajlékokba." A hamis mammon a pénzt, a világi javakat jelenti, amely a példázat szerint a jövőépítés eszköze. Ha komolyan gondolkodom az örökkévalóságról, akkor amim csak van (tudásomat, készségeimet, anyagi javaimat) a mennyei kincsgyűjtés szolgálatába állítom. „Mivel tehát ismerjük az Úr félelmét, embereket győzünk meg" (2Kor 5,11), nem sajnálunk pénzt és időt szánni a misszióra, az emberek Krisztushoz vezetésére. Napjainkban nagy kockázata van annak, hogy programjaink, üzeneteink a társadalmi szolgálatunk miatt egyre jobban eltávolodnak az örök hajlékokba való bejutás fontosságától, az üdvösség mennyei valóságára való összpontosítástól: földhözragadt mennyei polgárokká válunk.

Dicséret. A számadást követően a sáfárt megdicséri (ἐπαινέω) a gazda. Talán azért, mert a csaló adóssággleírásokkal javult a mérleg főösszege, így azt a látszatot sikerült kelteni, hogy a sáfárról elterjedt hírek hamisak voltak? Talán a sáfár ezt legálisan, felhatalmazásán belül megtehette? Biztosat nem tudhatunk, a legfontosabbat azonban tudjuk: a vizsgálatot követően az úr (ὁ κύριος) elégedett megnyugvással zárja le az ügyet, a sáfár nemkülönben. Mivel a példázatbeli események esetleges következményeinek továbbgondolása az amúgy sem könnyű értelmezést tovább bonyolíthatja, maradjunk annál, amit a Mester a példázat egyik tanulságaként mond: „e világ fiai a maguk nemében okosabbak, mint a világosság fiai." A csak e világban reménykedők olykor bölcsebben gondolkodnak földi jövőjükről, mint a világosság fiai az örökkévalóról. A világ fiai jövőépítésük szolgálatába állítják javaikat, a világosság fiai pedig nem?

Ha (1) őszintén szembenézünk teológiaművelésünk végső számonkérésének tényével, akkor (2) átgondoljuk, hogy miképpen használhatnánk jobban lelki és fizikai javainkat a tanítvánnyá tételben, akkor (3) pontosítjuk elhívatásunk lélekmentő célkitűzéseit, és (4) mennyei fókuszú kreativitással tesszük dolgunkat.

Ennek jutalma az Úrtól kapott dicséret. Az örökkévalóság életbevágó dolog, ezért félelemmel kell eltöltenünk jövevénységünk idejét, tudva, hogy nem veszendő dolgokon, ezüstön vagy aranyon váltattunk meg, hanem drága véren (1Pt 1,17–18).

Hitelesség és sáfárság. A példázat kapcsán elhangzó további üzenet erkölcsi tartalmú, amelyben Jézus a vallási elit anyagiakkal kapcsolatos visszaéléseire mutat rá. A hamis–igazi, kevés–sok, másé–tiétek fogalompárokkal arra tanít, hogy a földi javak feletti sáfári hűség referencia értékű az igazi, a mennyei kincsekkel kapcsolatos megbízhatóságunk tekintetében is. A közönséges dolgokban tanúsított tiszta erkölcs a szent dolgokban várható tisztességről is árulkodik. A teológia művelése szent dolog, amelynek elszakíthatatlan egységben kell lennie a teológus hétköznapi etikájával. Isten az ő megmentő erejének titkait azokra bízza, akik hitelesnek bizonyulnak a közönséges dolgokban is.

Biztatás és figyelmeztetés. A textusban a teológus bátorítást kap arra, hogy lelki és fizikai javait őszintén felmérve, gyakorlati életbölcsességgel, kreatív cselekvési programmal készüljön a számadásra és az örökkévalóságra. Jézus azonban figyelmeztet is: a teológus hétköznapi erkölcsének bizonyítania kell azt, hogy Isten az ő nagyobb titkait is rábízhatja, mert azon hűséges lesz, és országának gyarapítására használja.

Ungvári Csaba

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Nicolaus Cusanus szentháromságtana „more geometrico”

A tudós tudatlanság első könyve alapján

A reneszánsz gondolkodó, Nicolaus Cusanus (1401–1464) felfogása szerint Isten az ellentétek egybeesése (coincidentia oppositorum). Erre vonatkozó nézeteit A tudós tudatlanság (De docta ignorantia, 1440) című főművének első könyvében fejti ki. Cusanus szerint az emberi gondolkodásban jelenlévő ellentétek nem vonatkoztathatók Istenre, mivel Isten az ellentétek fölött áll, megelőzi azokat. A kereszténység számára Isten nemkülönben „coincidentia oppositorum”: Isten egység és háromság, akiben egység és háromság egybeesik. Éppen ezért említett művében Cusanus szentháromságtani kérdéseket is feszeget, legtöbbször geometriai analógiákkal közelítve a Szentháromsághoz. Jelen írás Cusanusnak A tudós tudatlanság első könyvében kifejtett szentháromságtani spekulációit igyekszik szisztematikusan tárgyalni.

In the renaissance philosopher's, Nicholas of Cusa's (Nicolaus Cusanus, 1401–1464) view God is the coincidence of the oppositions. He explicated his opinion about it in the First Book of his masterwork titled On Learned Ignorance (De docta ignorantia, 1440). As Cusanus conceived, the oppositions that are present in the human thinking can not refer to God because God is over the oppositions, he precede all of them. The Christianity also teaches that God is the coincidence of the oppositions: God is unity and trinty and in God unity and trinity coincide. That is why Cusanus examined the questions of trinitology in his book mentioned above. He used mostly geometric analogies to approach the mystery of the Holy Trinity. This papertries to discuss systematically Cusanus' trinitological speculations that he stated in the First Book of the On Learned Ingorance.

Bolberitz Pál „az egység filozófusának” nevezi Cusanust.[1] Ám nevezhetné „az ellentétek filozófusának” is. Legárnyaltabban azonban akkor fogalmazna, ha „az ellentétek egységének filozófusának” nevezné. Cusanus gondolkodásának[2] középpontjában ugyanis az az Isten áll, aki az ellentétek egybeesése, a *coincidentia oppositorum.*[3] Véleménye szerint Istenről minden attribútum és annak ellentéte egyszerre állítható, és akkor gondoljuk el helyesen Istent, ha ellentétpárokban beszélünk róla. Maga Cusanus legtöbbször úgy említi Istent, mint a legnagyobb, aki egyben a legkisebb. Ezek az ellentétpárok a lehető legnagyobb ellentétig, a lét és a nemlét ellentétéig fokozhatók: Isten sem nem lét, sem nem nemlét, hanem megelőzi mindkettőt. Istenben tehát egybeesnek a számunkra ellentétes tulajdonságok, mert ezen ellentétek fölött áll megelőzve azokat. A coincidentia oppositorum ilyetén elgondolása Cusanus egész munkásságát áthatja.[4]

Véleményem szerint amikor Cusanus úgy festi le Istent, mint az ellenétek egybeesését, implicit módon szentháromságtant (is) művel. A kereszténység ugyanis szintén egy emberi ésszel felfoghatatlan ellentétet állít Istenről: Isten egy és három, három és egy. Amikor Cusanus az ellentétek Istenben való egybeeséséről értekezik, tulajdonképpen előkészíti elménket arra, hogy a Szentháromság misztériumához közelíteni tudjon.

Ilyen, implicit szentháromságtan művelése mellett Cusanus direkte is kifejti, hogy ő maga miként próbálja értelmezni a Szentháromságot. Sőt, Ernst Hoffman szerint Cusanus gondolkodásának egyik alappillére éppen a szentháromságosság. Hoffman úgy véli, hogy szentháromságos látásmódjával Cusanus teljesíti be, teszi egésszé a középkori gondolkodást. A skolasztika számára Isten az *ipsum esse subsistens,* vagyis a skolasztika érdeklődésének középpontjában az Atya áll. A másik jelentős középkori teológiai irányzat, a misztika viszont sokkal inkább Jézus Krisztus, vagyis a Fiú felé törekszik. A kettősségből azonban nem származhat egység – mondja Cusanus –, hiszen a kettősség puszta megoszlás, ha csak nincs egy harmadik, amely összekapcsolja őket.[5] Cusanus szentháromságos gondolkodásában bensőséges egységben kapcsolja össze az Atyát és a Fiút, a spekulációt és a misztikát, ezért nevezi Hoffman a Szellem (Szentlélek)[6] filozófusának és a középkori gondolkodás beteljesítőjének, s ilyen értelemben mondja szentháromságos gondolkodónak.[7]

Sőt, a marxista filozófiatörténész, Sándor Pál is Cusanus gondolkodásának egyik alapjának épp a Szentháromság-spekulációt tartja. Felteszi – és nyitva is hagyja – a kérdést: vajon Cusanus dialektikus gondolkodása tette lehetővé számára a Szentháromság filozófiai megközelítését; vagy éppen fordítva: a Szentháromság dialektikus mivoltából ered Cusanus egész dialektikus módszere?[8]

Egyéb írásai mellett[9] Cusanus *A tudós tudatlanság (De docta ignorantia)* című művének első könyvében értekezik a Szentháromságról. Nem véletlenül. *A tudós tudat-*

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

lanság első könyvét ugyanis annak szenteli, hogy elmélkedjen arról az Istenről, aki a coincidentia oppositorum. A kereszténység számára az Istennel kapcsolatban felmerülő legnagyobb ellentét pedig az, hogy Isten egység és háromság, háromság és egység. Ennek a problémának újra és újra nekifeszül könyvében Cusanus, több oldalról is megvilágítva azt. Legtöbbször matematikai analógiákkal közelíti meg a kérdést. Cusanus ugyanis matematikusként filozófiai, teológia fejtegetéseiben előszeretettel alkalmaz számtani és geometriai hasonlatokat, példákat.[10] A Szentháromságról való elmélkedésben pedig a matematikai kifejezések használata tálcán kínálkozik, s Cusanus él is ezzel. Emellett más utakon is közelít a Szentháromsághoz. A következőkben tehát módszerek szerint csoportosítva fogom bemutatni azt, hogy Cusanus hogyan igyekszik behatolni a Szentháromság titkaiba.

Számelméleti megfontolások

A szám(osság)ot az egység teszi lehetővé. Az egység ezért a legnagyobb és egyben a legkisebb is. Az egység azonban nem szám,[11] mert ha szám volna, meghaladható volna a nagyobb és a kisebb irányában is. Az abszolút egység Isten. Az abszolút egység a különbözőség és számosság eredete, ő maga azonban nem sokszorozható, vagyis nem lehetséges több isten.[12] Ezt azért fontos kiemelni, mert a szigorú monoteizmust hirdető vallások – a zsidóság és az iszlám – a kereszténységet a Szentháromságban való hit miatt három isten imádásával vádolják.[13] Cusanus tehát még mielőtt a Szentháromságról értekezne, előrebocsátja, hogy csak egyetlen Isten lehetséges. Ez az abszolút egység azonban hármas természetű. Hogyan lehetséges ez?

Cusanus szerint az egység megelőzi a másságot, az egyenlőség az egyenlőtlenséget, a kapcsolat pedig a megoszlást. Az egység, az egyenlőség és a kapcsolat tehát örök. Mivel mindhárom örök, és mivel egyszerre több örök nem lehetséges, ezért az egység, az egyenlőség és a kapcsolat egy.[14] Az egyenlőség mint az egység egyenlősége az egységtől születik, a kapcsolat pedig az egységtől és az egyenlőségtől származik.[15] Hogyan? Cusanus szerint az egység a létezés.[16] Az egység egyenlősége tehát a lét egyenlősége. Az egyenlőség az egységtől születik örök nemzéssel. Az egyenlőség az egység azonossága önmagával, az egység megismétlése, ám sokszorozódás és kettősség nélkül. Ahogy Cusanus fogalmaz: „az egység egyszer véve."[17] Az egységet és az egység egyenlőségét kapcsolat köti össze. A kapcsolat az egységtől és az egység egyenlőségétől származik (és nem csupán egyiküktől), hisz kettejüket köti össze. Az egység, a belőle születő egyenlőség és a kettejüktől származó kapcsolat azonban egy és ugyanaz. Cusanus szerint az egység az, amit Atyának, az egyenlőség, amit Fiúnak, a kapcsolat, amit Szentléleknek, és ennek a háromnak az egy és ugyanazon volta, amit Szentháromságnak nevez a kereszténység.[18]

Más helyütt az egység hármasságát másképp szemlélteti. Az egység hármas, mert osztatlanságot, különbséget és kapcsolatot foglal magában. Az egység örök osztatlanság. Ebből ered a különbség. Az osztatlanságot és a különbséget pedig a kapcsolat, más szóval egyesülés köti össze, amely e kettőtől származik.[19]

Hogy az egység miért épp háromság, és miért nem kettősség, Cusanus a következővel magyarázza. A kettősség nem lehet egység, mert hiányzik egy harmadik, amely a kettőt összekapcsolja. A kettősség tehát puszta megoszlás kapcsolat nélkül. Márpedig kapcsolat nélkül nem lehetséges egység.[20]

„More geometrico"[21]

Könyvében Cusanus a legnagyobb terjedelmet annak szenteli, hogy geometriai analógiákkal közelítsen a Szentháromság felé. Alapvető állítása, hogy a végtelen egyenes egyben végtelen háromszög, végtelen kör és végtelen gömb.

Lehetőség szerint a véges egyenes is háromszög, kör és gömb. Ha AB szakaszt A pont körül elforgatjuk úgy, hogy az egyenes vége C pontba jut, akkor ABC háromszöget kapunk. Ha az elforgatást 360°-ban végezzük úgy, hogy a szakasz vége visszatér B pontba, kört kapunk. Ha pedig ezt a kört átmérője körül elforgatjuk, gömböt eredményez. Ha tehát a véges egyenes lehetőség szerint valóban háromszög, kör és gömb, akkor a végtelen egyenes ténylegesen is az.[22]

A végtelen egyenes egyszerre végtelen kör. A kör kerülete ugyanis görbe vonal. Minél nagyobb a kör átmérője, annál kisebb a kerület görbülete. Egy végtelen átmérőjű kör kerületének görbülete végtelen kicsiny, tehát egyenes, méghozzá végtelen egyenes.[23]

Képzeljünk el egy végtelen háromszöget! Egy végtelen háromszögről állíthatjuk, hogy egy oldala bizonyosan végtelen. Mivel a háromszög két oldala együttvéve nem lehet rövidebb, mint a harmadik, ezért szükségszerű, hogy a végtelen háromszög minden oldalának végtelennek kell lennie. Három végtelen azonban nem létezhet, csupán egy. A végtelen háromszög három végtelen oldala ezért egyetlen végtelen egyenes. A végtelen háromszög tehát végtelen egyenes. Ugyanez igaz a végtelen háromszög szögeire is. A végtelen háromszög minden szöge végtelen kell hogy legyen. Három végtelen azonban nem lehetséges, ezért a végtelen háromszög három végtelen szöge valójában egy végtelen szög. A végtelen háromszögnek tehát az oldalai és a szögei is végtelenek. Több végtelen nem lehetséges, ezért a végtelen háromszög esetében az oldal szög, és a szög oldal. A végtelen háromszög tehát végtelen egyenes, a végtelen egyenes pedig végtelen háromszög. Ennek analógiáját a valós háromszögek világában is felfedezhetjük. A háromszög szögeinek összege 180°. Ha a háromszög egyik szöge eléri a 180°-ot, akkor a teljes háromszög – oldalaival és szögeivel együtt – egy végtelen egyenesben oldódik fel.[24]

A végtelen háromszög, amely végtelen egyenes, és a végtelen egyenes, amely végtelen háromszög, azonban kör is. Láttuk fentebb, hogy ha AB szakaszt A körül elforgatjuk úgy, hogy a szakasz végpontja C-be jut, akkor egy ABC háromszöget és egy BC körívet kapunk. Ha ugyanezt a műveletet egy végtelen egyenessel végezzük, akkor egy végtelen háromszöget és egy végtelen

körívet kapunk. Mivel azonban egy végtelen kör egyik része sem lehet kisebb, mint végtelen, ezért a végtelen körív egyenlő a végtelen körrel. Ugyanakkor a végtelen körív végtelen egyenes is, hisz a végtelen kör kerületének a görbülete végtelen kicsiny, vagyis egyenes. A végtelen körnek a forgásából pedig végtelen gömb keletkezik. Végtelen egyenes, végtelen háromszög, végtelen kör és végtelen gömb tehát egybeesik. Annál is inkább, mivel több végtelen nem lehetséges, csupán egy. Ezért a végtelen egyenes, a végtelen háromszög, a végtelen kör és a végtelen gömb ténylegesen is egy.[25]

Még felületes olvasásra is feltűnik, hogy Cusanus itt nem hármasságról beszél, hanem négyességről: egyenes, háromszög, kör, gömb. Ez semmiképpen sem hozható analógiába a Szentháromsággal, sőt Cusanus önellentmondásba is keveredik, mert művének egy korábbi helyén azt állítja, hogy csak három örök létezhet, négy vagy annál több nem.[26] Márpedig itt négy végtelen geometriai alakzatról beszél! Véleményem szerint az ellentmondás látszólagos. Ugyanis a kereszténység is négy nevet használ a hármas egységgel kapcsolatban: Atya, Fiú, Szentlélek, illetve az egységet jelölő Szentháromság vagy Isten. Illetve Cusanus is arról beszél, hogy az egységet osztatlanság, különbség és kapcsolat alkotja.[27] Tehát a négy geometriai forma közül az egyik az egység analógiája, a másik három pedig az egység hármasságáé. Ha az egységet egyenesnek tekintjük, akkor az magában foglalja a háromszöget, a kört és a gömböt. Ha az egységet mint háromszöget képzeljük el, akkor abban benne foglaltatik az egyenes, a kör és a gömb és így tovább.[28]

Bár eddig Cusanus csupán végtelen geometriai alakzatokról értekezett – melyek azonban önmagukban is hordoznak szentháromságtani mondanivalót, amint azt láttuk –, művének későbbi részében ki is fejti, hogyan vonatkoztathatók a végtelen alakzatok által nyert ismeretek a Szentháromságra. A végtelen egyenesben, amely végtelen háromszög, végtelen kör és végtelen gömb, minden végtelen: az oldalak, a szögek, az átmérő, a körív stb. Mivel azonban több végtelen nem lehetséges, ezért mindezek egységet alkotnak: valós különbözőségük mellett ténylegesen egyek. Hasonlóképpen van ez a Szentháromsággal is: a Szentháromság három személye hüposztatikus különbözőségük mellett ténylegesen egyetlen Isten. Ahogyan a végtelen geometriai alakzat nem elkülönülten és nem lehetőség szerint egyenes, háromszög, kör és gömb, hanem elkülönülés nélkül és ténylegesen mindez, úgy az abszolút legnagyobb (Isten) egyszerre vonalszerű, mert lényeg, háromszögszerű, mert háromság, körszerű, mert egység, gömbszerű, mert létezés. Az abszolút legnagyobb lényege szerint hármas, ténylegessége szerint egy. A háromság nem más, mint az egység, és az egység nem más, mint a háromság: a háromság és az egység azonos. Az abszolút legnagyobb tehát azonosság. Az egység igazsága és a háromság igazsága tehát nem mond ellent egymásnak. Ezt hasonlóképpen kell elképzelnünk – mondja Cusanus –, mint a végtelen egyenes és a végtelen háromszög egységét. Amint a végtelen háromszögben nem találunk számosságot (nincs három oldala és három szöge, mert ténylegesen egyetlen egyenes), hasonlóképpen a Szentháromság is mentes a számosságtól, mert ténylegesen egység. Az egység és háromság ellentétének feloldására Cusanus a coincidentia oppositorum módszerét javasolja: az isteni dolgok esetében az ellentéteket nem szabad ellentétekként felfognunk, hanem fel kell emelkedni ezen ellentétek eredetéig, az ellentéteket megelőző ellentétnélküliségig, vagyis Istenig. Isten az ellentétek egybeesése, a coincidentia oppositorum. Benne egység és hármasság nem mond ellent egymásnak, hanem egyszerre van jelen. A végtelen háromszög háromszög mivolta három szöget követel meg, melyek azonban ténylegesen egy végtelen szöget alkotnak. Hasonlóképpen kell elgondolnunk a Szentháromságot is, melynek háromság mivolta három személyt követel meg, mely három személy ténylegesen egyetlen Isten.[29]

A háromszög analógiája segíthet megértenünk a szentháromsági személyek származását is. Amikor háromszöget rajzolunk, először az egyik szöget rajzoljuk meg, aztán a másodikat, és e kettőből jön létre a harmadik. A szögek létrejöttének sorrendjében tehát van előbbiség és utóbbiság. A végtelen háromszög esetében is így alakulnak ki a szögek azzal a különbséggel, hogy a végtelen háromszög örök, ezért az előbbi szög úgy előbbi, az utóbbi pedig úgy utóbbi, hogy előbbiség és utóbbiság nem mond ellent egymásnak, hisz mindhárom szög örök. Az Atya tehát úgy előbbi a Fiúnál és a Szentléleknél, hogy ezek nem utóbbiak, mint az Atya.[30]

Mivel a végtelen háromszög – mint azt láthattuk – végtelen kör, ezért a háromság egység. Cusanus a végtelen kör eszméjét Isten egységének szemléltetésére használja elsősorban, azonban a körben is megtalálható a hármasság. A kör három elengedhetetlen alkotóeleme ugyanis a középpont, az átmérő és a kerület. Egy végtelen körben mind a középpont, mind az átmérő, mind a kerület végtelen. Több végtelen azonban nem lehetséges, ezért a végtelen körben a középpont, az átmérő és a kerület egységet alkot. A középpont átmérő és kerület is, az átmérő középpont és kerület, a kerület középpont és átmérő.[31] Hasonlóképpen tetten érhető a hármasság a gömbben is. A gömb hossza, szélessége és magassága egyenlő. Ez a három vonal tehát egy és ugyanazon vonal (átmérő). Továbbá a végtelen gömbben az átmérő végtelen, ahogy végtelen a középpont és kerület is. Mivel pedig több végtelen nem lehetséges, ezért – akárcsak a végtelen kör esetében – a végtelen gömb középpontja, átmérője és kerülete egy és ugyanaz.[32]

De miért háromságként gondoljuk el Istent, és nem négyességként, vagy egyéb többszörösségként? Cusanus kézenfekvő válasza erre a következő. A legegyszerűbb sokszög a háromszög, ennél egyszerűbb nem lehetséges. Háromszögekből valamennyi sokszög megalkotható. Olyan a háromszög a sokszögek közt, mint az egy a számok közt. Ahogy az egy minden szám alapja, és az egyre vezethető vissza minden szám, hasonlóképpen a háromszög képezi alapját valamennyi sokszögnek, és erre vezethető vissza. Ahogy a számok között az egy, úgy a sokszögek között a háromszög a legtökéletesebb: a legkisebb, amely egyben a legnagyobb. A négyszög nem lehet a legtökéletesebb sokszög, mert a háromszög nem vezethető le belőle. A négyszög viszont levezethető a háromszögből, ezért a négyszög összetett. Ugyanez igaz a többi

sokszögre. A háromszög azonban egyszerű és levezethetetlen más sokszögekből, sőt minden sokszög mértéke: a legtökéletesebb sokszög, a legkisebb, amely egyben a legnagyobb.[33] Ahogyan a négyszög összetett és tökéletlen síkidom, akképpen ha Istennek négyességet tulajdonítanánk, akkor összetettséget és tökéletlenséget tulajdonítanánk neki. Azonban pontatlan az az emberi szóhasználat is, amely az abszolút legnagyobbat (Istent) háromságnak nevezi,[34] hisz a „háromság" kifejezéshez az emberi gondolkodásban az összetettség és a számosság képzete társul. Az emberi gondolkodás csak saját fogalmaival képes közelíteni Isten lényegéhez, ezért „háromságnak" nevezi, amely kifejezés azonban nem fedi a valóságot. Isten úgy hármas, hogy mentes az összetettségtől és a számosságtól, és háromsága egység, egysége pedig háromság. Ezt a fogalmi elégtelenséget mindig tudatosítani kell magunkban, amikor a Szentháromságról beszélünk, ellenkező esetben tévesen képzeljük el Istent.

Egyéb metódusok

Pszichológiai szentháromságtan

Különböző számtani és geometriai hasonlatok mellett Cusanus is alkalmazza a pszichológiai megközelítést szentháromságtanában. Sőt, a geometriaiból vezeti le a pszichológiai megfontolásokat: „A legnagyobb háromszög a legegyszerűbb mértéke minden hármas valóságnak. Ilyenek az alkotó cselekedetek, amelyek a lehetőség, a tárgy és a ténylegesség hármasságban léteznek": látás, megértés, akarás, hasonlóság, különbözőség, arány, viszony stb. „Hiszen […] a lét és a cselekvés olyan természetűek, hogy a cselekvő, a szenvedő és a belőlük közösen származó harmadik kölcsönhatásában állnak fenn."[35]

A hármas struktúrájú cselekvések közül Cusanus egyet fejt ki részletesen, a megértést. A megértés egységét a megértő, az érthető és a megértési tevékenység hármassága alkotja. Megértés nem jöhet létre, ha valamelyik hiányzik. A legtökéletesebb megértés (Isten) a legtökéletesebb megértő, a legtökéletesebben érthető és a legtökéletesebb megértési tevékenység. E három nélkül a legtökéletesebb megértés nem lehetséges, mert nem jöhetne létre a megértés, és nem lehetne tökéletes.[36]

Grammatikai analógiák

Hogy az egység, az egyenlőség és a kapcsolat azonos, azt egy nyelvi példával is szemlélteti Cusanus: mondhatom valamiről: „ez", „az", „ugyanaz". Ha azt mondom „ez az", két különböző dolgot azonosítok. Ha azt mondom „ugyanaz", ezzel a kettejük közti viszonyt jelölöm.[37]

Más nyelvi példát is alkalmaz. Ha azt mondom: „az egység (van) a legnagyobb"; akkor ebben a grammatikai formulában is kifejeződik az egység hármassága. Az egység ugyanis „a kezdet nélküli kezdet", a legnagyobb „a kezdettől való kezdet", a van (est) kopula pedig összekapcsolja őket.[38]

Egy természeti kép

Az, hogy a kereszténység az egységet Atyának, az egyenlőséget Fiúnak, a kapcsolatot pedig Szentléleknek nevezi, Cusanus szerint a természeti dolgokhoz való hasonlóságon alapszik. A Szentháromság ugyanis hasonló az apához, a fiúhoz és kettejük viszonyához. Az apa örökíti át a fiúba az emberséget, de emberség tekintetében nem több az apa a fiúnál, hanem egyenlő vele. A közös emberség miatt az apát és a fiút kapcsolat köti össze, a természetes szeretet.[39]

A negatív teológia és a Szentháromság

Ha egyedül a *via affirmativán* járunk, vagyis pusztán állító teológiát művelünk, könnyen abba a hibába esünk, hogy Istent az általunk ismert világ jelenségeihez hasonlóan képzeljük el, s ezzel eldologiasítjuk. Cusanus szerint ez bálványimádás.[40] Ettől a negatív teológia óvhat meg minket, amely szerint „Isten kimondhatatlan, mert végtelenül nagyobb minden megnevezhetőnél."[41] A negatív teológia szerint Istenről csak azt állíthatjuk, hogy végtelen; még csak azt sem mondhatjuk, Ő hogy Atya, Fiú és Szentlélek. A végtelen Istenben Cusanus sajátos módon tesz különbséget az egyes személyek között. Mint a fentiekből már ismert, Cusanus az Atyát az egységgel, a Fiút az egyenlőséggel, a Szentlelket a kapcsolattal azonosítja. A puszta végtelenség ugyan sem nem Atya, sem nem Fiú, sem nem Szentlélek, de a végtelen egység az Atya, a végtelen egyenlőség a Fiú, a végtelen kapcsolat a Szentlélek, a végtelenség mint olyan pedig az egy Isten. A végtelenség a három személy, és a három személy a végtelenség, de nem azonos értelemben.[42]

Összegzés

Valószínűleg teológusok és filozófusok generációit botránkoztatta, botránkoztatja meg Cusanus 1431-es vízkereszti prédikációja, melyben a betlehemi jászolhoz elzarándokló pogány bölcsekre utalva azt állítja, hogy a puszta gondolkodás, a filozófia képes „felfedezni szinte az egész evangéliumot".[43] Hiszen ezzel Cusanus a filozófia illetékességi körének olyan kiterjesztését hajtja végre, amely mind a teológia, mind a filozófia felől szemlélve – természetesen más-más okokból – felvetheti az illetéktelenség gyanúját. Ha azonban belehelyezkedünk a Cusanus-féle „kiterjesztett" filozófiába, akkor érthetővé válik, hogy hogyan is lehetséges egy alapvetően dogmatikai kérdést (a Szentháromság) filozófiailag tárgyalni. Cusanus filozófusként beszél *A tudós tudatlanság* című művében a Szentháromságról, végtelenül absztrakt módon, matematikai kifejezésekkel, nem pedig a vallás és a teológia megszokott nyelvén. Ez a rendkívül elvont, minden antropomorfizmustól megszabadított beszédmód segíthet helyesebben gondolkodni a Szentháromságról, és egy lépéssel közelebb kerülni az értelem számára sohasem megragadható misztériumhoz.

Somodi Imre

Felhasznált irodalom

Balázs József: Nicolaus Cusanus és az iszlám, Egyháztörténeti Szemle 12. évf. 2. sz., 2011, 39–53. o.

Bolberitz Pál: Cusanus, az egység filozófusa. Hatszáz éve született Nicolaus Cusanus, Teológia 36. évf. 1–2. sz., 2002, 1–10. o.

BOLBERITZ Pál: Nicolaus Cusanus filozófiai Isten-tanának alapkérdései, Teológia 33. évf. 3–4. sz., 1999, 89–96. o.
CUSA, Nicholas of: A Scrutiny of the Koran. Book Two. http://jasperhopkins.info/CAII-12-2000.pdf. Letöltés ideje: 2012. november 13.
CUSANUS, Nicolaus: A kezdetről, in: Cusanus, Nicolaus: Miatyánk. Írások és szentbeszédek, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, h. n. [Budapest], 2000,[44] 23–61. o.
CUSANUS, Nicolaus: A tudós tudatlanság, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, h. n. [Budapest], é. n. [1999].
CUSANUS, Nicolaus: Az együgyű ember és a bölcsesség, in: Cusanus, Nicolaus: Miatyánk. Írások és szentbeszédek, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, h. n. [Budapest], 2000, 131–154. o.
CUSANUS, Nicolaus: Az Istengyermekség, in: Cusanus, Nicolaus: A rejtett Istenről, Kairosz Kiadó, h. n. [Budapest], 2008, 47–78. o.
CUSANUS, Nicolaus: Miatyánk Isten, in: Cusanus, Nicolaus: Miatyánk. Írások és szentbeszédek, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, h. n. [Budapest], 2000, 63–84. o.
FLASCH, Kurt: Nicolaus Cusanus és kora, Szent István Társulat, Budapest, 2009.
HOFFMAN, Ernst: Nikolaus Kusa mint filozófus, in: Cusanus, Nicolaus: Miatyánk. Írások és szentbeszédek, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, h. n. [Budapest], 2000, 5–22. o.
JASPERS, Karl: A cusanusi spekuláció alapgondolata, in: Cusanus, Nicolaus: Miatyánk. Írások és szentbeszédek, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, h. n. [Budapest], 2000, 155–169. o.
KLAMM Rezső: Nicolaus Cusanus módszerének dialektikai alapvonalai. Fejezet a renaissance-bölcselet történetéből. Doktori értekezés, Ferencz József Tudományegyetem, Szeged, 1938.
SÁNDOR Pál: Nicolaus Cusanus, Gondolat Kiadó, Budapest, 1965.
SPINOZA [Benedictus]: Descartes: A filozófia alapelvei I., II. és III. rész geometriai módon bizonyítva, in: Spinoza [Benedictus]: Ifjúkori művek, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 135–218. o.

JEGYZETEK

1 Bolberitz Pál: Cusanus, az egység filozófusa. Hatszáz éve született Nicolaus Cusanus, Teológia 36. évf. 1–2. sz., 2002, 1–10. o.

2 Cusanus gondolkodásába rövid, tömör, jól strukturált bevezetést ad: Jaspers, Karl: A cusanusi spekuláció alapgondolata, in: Cusanus, Nicolaus: Miatyánk. Írások és szentbeszédek, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, h. n. [Budapest], 2000, 155–169. o.

3 Cusanus istentanáról lásd: Bolberitz Pál: Nicolaus Cusanus filozófiai Isten-tanának alapkérdései, Teológia 33. évf. 3–4. sz., 1999, 89–96. o.

4 Megjegyzendő, hogy hasonlóképpen gondolkodott Istenről már Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész is, akire Cusanus gyakran hivatkozik. A másik megjegyzésem, hogy Istennek ez a fajta elképzelése súlyos problémákat vet fel. Ha Istenről egy tulajdonság és annak ellentéte is állítható, akkor mondhatjuk Istenre, hogy jó és gonosz, igazságos és igazságtalan, irgalmas és kegyetlen? Cusanus nem válaszol erre a kérdésre, de egy másik probléma tárgyaláskor erre a dilemmára is megadja a választ. Arra a kérdésre, hogy a teremtmények tökéletlensége honnan származik, származhat-e a Teremtőtől, Cusanus azt válaszolja, hogy a teremtmények azért tökéletlenek, mert végesek. Tökéletlenségük tehát végességükből fakad, és nem a Teremtőtől származik. A tökéletlenség tehát csak a teremtmények sajátja, a Teremtőé nem. Cusanus, Nicolaus: A tudós tudatlanság, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, h. n. [Budapest], é. n. [1999], II. II. 79–80. o. Ebből az következik, hogy nem illethetjük Istent tökéletlenségre utaló jelzőkkel.

5 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. VII. 21. o.

6 A Szentlelket Cusanus kapcsolatként értelmezi, amely az egységet létrehozza. Minderről később bővebben is szó lesz.

7 Hoffman, Ernst: Nikolaus Kusa mint filozófus, in: Cusanus, Nicolaus: Miatyánk. Írások és szentbeszédek, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, h. n. [Budapest], 2000, 12–15. o.

8 Sándor Pál: Nicolaus Cusanus, Gondolat Kiadó, Budapest, 1965, 167–169. o. Ezt azért fontos megemlíteni, mert Sándor Pál éppen Cusanus gondolkodásának a marxista filozófiatörténet-írás által nagyra értékelt sajátossága, a dialektikusság esetében veti fel, hogy az esetleg keresztény premisszából (Szentháromság) származhat. Cusanus dialektikájának – nem marxista – bemutatását lásd: Klamm Rezső: Nicolaus Cusanus módszerének dialektikai alapvonalai. Fejezet a renaissance-bölcselet történetéből. Doktori értekezés, Ferencz József Tudományegyetem, Szeged, 1938.

9 *A kezdetről, A Korán vizsgálata, Az együgyű ember és a bölcsesség, Miatyánk* stb. Mindezek elemzése szétfeszítené e dolgozat szűkös kereteit. *A tudós tudatlanság* kiemelését az menti meg az önkényes kiválasztás gyanújától, hogy ez Cusanus egyik főműve.

10 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XI–XII. 28–31. o. Klamm R.: i. m. 14.; 36–37.; 48. o. Sándor P.: i. m. 169. o.

11 egység?1 Vö.: Cusanus, Nicolaus: A kezdetről. 28., in: Cusanus, Nicolaus: Miatyánk. Írások és szentbeszédek, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, h. n. [Budapest], 2000, 44–45. o. Cusanus, Nicolaus: Az együgyű ember és a bölcsesség, in: Cusanus, Nicolaus: Miatyánk. Írások és szentbeszédek, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, h. n. [Budapest], 2000, 135–136. o. Flasch, Kurt: Nicolaus Cusanus és kora, Szent István Társulat, Budapest, 2009, 54. o.

12 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. V. 16–17. o.

13 Cusanus kora, a 15. század a törökök európai terjeszkedésének kora. A török fenyegetés időszakában a humanista tudósok figyelmének előterébe került az iszlám és az iszlámmal való polémia. Nem volt kivétel ezalól Cusanus sem. Balázs József: Nicolaus Cusanus és az iszlám, Egyháztörténeti Szemle 12. évf. 2. sz., 2011, 39–53. o. Sándor P.: i. m. 76–81.; 84–85.; 134–136.; 153–155. o. Flasch, K.: i. m.

14 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. VII. 19–22. o.

15 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. VIII. 22. o.

16 Egy szójátékot is alkalmaz: „unitas" – „óntasz". Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. VIII. 22. o.

17 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. VIII. 22–23. o.

18 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. IX. 23–25. o.; I. XXIV. 64–65. o. Megjegyzendő, hogy míg a kapcsolatnak az egységtől és az egyenlőségtől való származása viszonylag könnyen érthető, addig az egyenlőség egységtől való eredésének cusanusi fejtegetése meglehetősen homályos.

19 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. X. 26. o.

20 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. VII. 21. o.

21 A fejezet – és az egész írás – címét Spinozától kölcsönöztem. Megjegyzendő, hogy Cusanus és Spinoza esetében nemcsak a geometria filozófiai felhasználása közös, hanem a panteizmus vádja is. Ám míg Spinoza valóban panteista, addig Cusanust alaptalanul vádolták, vádolják panteizmussal.

22 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XIII. 32–34. o.

23 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XIII. 34. o.

24 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XIV. 34–36. o.

25 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XV. 36–37. o.

26 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. VII. 21. o.

27 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. X. 26. o.

28 Az a kérdés azonban továbbra is jogos, hogy hol marad a legalapvetőbb geometriai alakzat, a pont?

29 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XIX. 47–50. o.

30 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XX. 50–51. o.

31 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XXI. 53–56. o.

32 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XXIII. 58–59. o.

33 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XX. 51–52. o.

34 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XX. 52–53. o.

35 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XX. 53. o.

36 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. X. 26. o.

37 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. IX. 24. o.

38 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. X. 26–27. o.

39 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. IX. 24. o. Megjegyzendő, hogy Cusanus *A tudós tudatlanság* II. könyvének – amelyben egyébként a világról értekezik – VII. fejezetében Isten háromságának analógiájára a világnak is hármasságot tulajdonít: korlátozható, korlátozó és kettejük kölcsönhatása; vagy másképp megfogalmazva: képességiség, ténylegesség és a kettő kapcsolata. Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. II. VII. 101–104. o. Nem nehéz észrevenni, hogy itt az alapvetően platonista Cusanus Arisztotelésztől merített.

40 Flasch, K.: i. m. 27–28. o.

41 Cusanus, N. : A tudós tudatlanság, i. m. I. XXVI. 69. o.

42 Cusanus, N.: A tudós tudatlanság, i. m. I. XXVI. 69–70. o.

43 Idézi: Flasch, K.: i. m. 14. o. Cusanusnak a kereszténységhez való filozófiai közelítéséről, illetve arról, hogy egyáltalán mennyiben érvényes filozófiailag közelíteni a kereszténységhez, lehetőséget ad-e erre a kereszténység természete, lásd: Hoffman, E.: i. m. 5–22. o. Klamm R.: i. m. 48. o. Cusanus, Nicolaus: Az Istengyermekség, in: Cusanus, Nicolaus: A rejtett Istenről, Kairosz Kiadó, h. n. [Budapest], 2008, 47–78. o.

44 Ugyanezt a könyvet egy évvel később, változatlan tartalom mellett *Az együgyű ember és a bölcsesség* címmel jelentette meg a kiadó.

Bultmann reflexiói a nemzetiszocializmusra marburgi prédikációiban

A dolgozat[1] Bultmann 1936 és 1950 között elhangzott prédikációival foglalkozik, amelyek később, 1956-ban, *Marburger Predigten* címmel jelentek meg. A tanulmány állásfoglalása szerint Bultmann szövegei teljességgel apolitikusak, miközben számos utalást fedezhetünk fel bennük a nemzetiszocializmusra. Bultmann beszél az egyház, a vér, a nép, az erőszak, sőt a zsidóság és a Führer témájáról is. A prédikációk azonban csupán annyiban foglalkoznak a nemzetiszocializmussal, amennyiben az betör az ember mindennapi, privát életébe, és így akadályt képez a látható és a láthatatlan világ közötti döntés előtt.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den Predigten, die Bultmann zwischen 1936 und 1950 gehalten hatte, und die später, im Jahr 1956, mit dem Titel *Marburger Predigten* veröffentlicht wurden. Nach der These dieser Studie sind diese Texte völlig apolitisch, während zahlreiche Hinweise auf den Nationalsozialismus darin entdeckt werden können. Bultmann spricht über das Thema Kirche, Blut, Volk, Gewalt, sogar Judentum und Führer. Diese Hinweise richten sich auf den NS nur als Wirklichkeit, die ins alltägliche, private Leben des Menschen einbricht und auf dieser Weise ein Hindernis bei der Entscheidung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt bildet.

Bultmann nem volt lelkész, ennek ellenére tanulmányai befejezésétől, 23 éves korától kezdve prédikált, ami természetesen nem jelenti azt, hogy hétről hétre szószékre állt volna. Bárhol is tanított, mellette mindig igét is hirdetett, akár Breslauban, Marburgban vagy az Egyesült Államokban dolgozott. Amikor a teológiája körüli viták erőteljesen fellángoltak, megfogalmazódott az a vád is, hogy – talán mondhatjuk – radikális teológiáját nem tudja igehirdetéseiben megszólaltatni. Minden bizonnyal ezekre a vádakra reagálva, felesége biztatására[2] (lásd az ajánlást is) szerkesztette egy kötetbe 21, Marburgban elhangzott prédikációját 1956-ban.[3] Ezek a prédikációk rendkívüli történelmi helyzetben születtek: a legkorábbi igehirdetés 1936-ból való, míg a legutolsó 1950-ben fogalmazódott meg. A 21 prédikációból 9 a második világháborút közvetlenül megelőző évekből való, 10 a világháború alatt, 2 pedig a háborút követő években hangzott el. Jelentek meg másutt is igehirdetések Bultmanntól, de ezek elenyésző számára tekintettel mindenekelőtt a marburgi prédikációk gyűjteményében tájékozódhat az igehirdető Bultmannt felfedezni kívánó olvasó.[4]

Vizsgálódás tárgya lehet-e azonban a prédikáció, amikor a filozófia és a nemzetiszocializmus összefüggéseire akarunk rákérdezni?[5] Górcső alá vehető-e a prédikáció szövege filozófiai szempontból? A kérdést abban az esetben sem kerülhetjük meg, ha az igehirdető teológiája egyébként filozófiai megfontolások által meghatározott, és önmagában filozófiai érdeklődésre tarthat számot. Mert a prédikáció egészen sajátos műfaj. Maga Bultmann egy prédikációit elemző disszertációhoz írott előszavában így ír: „Egyetértünk abban, hogy a prédikáció Isten igéjének hirdetése úgy, amint a Biblia tanúskodik róla, és hogy olyan megszólításként kell értelmezni, amely a szívet találja el, és hogy az ilyen megszólításban maga Jézus Krisztus szól hozzánk. Abban is egyetértünk, hogy a prédikáció feladata a Biblia magyarázata, és hogy a Biblia nyelvét oly módon kell lefordítani, hogy érthető legyen a modern ember számára, és hogy a prédikációnak ezért a hallgató mindenkori helyzetén kell tájékozódnia."[6] Mi köze ehhez a filozófiának?

Úgy gondolom, hogy bármely szöveg, legyen az bármilyen műfajhoz tartozó, filozófiai vizsgálódás tárgyát képezheti. A prédikáció a felvetett kérdés szempontjából azért tűnik izgalmas kutatási anyagnak, mert benne eredetileg hangzó szóval találkozunk, és eredeti hangzó voltának sajátosságait akkor is megőrzi, ha írásban kerül rögzítésre. Ezen eredetileg hangzó szó hallgatói nem valamilyen tudományos elit tagjai, hanem bárki lehet, nemre, korra, műveltségre tekintet nélkül. (Még akkor is így van ez, ha Bultmann igehirdetései a filozófiai-teológiai műveltséggel nem rendelkező ember számára valószínűleg nehezebben érthetőek.) A prédikáció műfajának e két sajátosságából, azaz hangzó voltából és közérthetőségre törekvéséből következik a szöveg közvetlensége. Ez a közvetlenség az, ami nagyban segíti annak vizsgálatát, hogyan is gondolkodhatott Bultmann a nemzetiszocializmusról. A közvetlenség azt is jelenti, hogy a prédikáció műfaja szerint alkalmazott szó. Ebben a műfajban a teológiai, adott esetben filozófiai gondolat kilép a teória egy szűk körű elit számára elérhető steril közegéből, és működésbe lép: hús-vér embereket kíván megszólítani konkrét történeti szituációba ágyazottságukban azzal a nem titkolt céllal, hogy hasson, formáljon. Ez a szó nem tud eltekinteni a hallgató és az igehirdető történeti valóságától, valamilyen értelemben reflektálnia kell rá. Ezért ha a nemzetiszocializmusra vonatkozó bultmanni gondolatokhoz akarunk közeledni, akkor ehhez a prédikáció, mint alkalmazott, közvetlen, hangzó szó jó választásnak tűnik. Egyúttal azonban a filozófiai megközelítés sajátosságaira is tekintettel kell lennünk. Nem elemezhetjük a szövegeket teológiai, pláne nem homiletikai szempontból. Nem tisztünk most az, hogy megvizsgáljuk, hogyan viszonyul egymáshoz Bultmann teológiája és igehirdetése, nem kutatjuk Bultmann teológiájának prédikációiban megjelenő elemeit, hanem kizárólag azokra a gondolatmenetekre koncentrálunk, amelyek számunkra igazolható módon a nemzetiszocializmusra reflektálnak, vagy legalábbis megnyitják ennek az értelmezésnek a lehetőségét.

Bultmann marburgi prédikációinak szövegei teljesen apolitikusak. Az igehirdető nem agitál, nem érvel valamely politikai irányvonal mellett, nem buzdít közösségi fellépésre, a fennállóval szembeni ellenállásra. A prédikációk szövegei mindvégig szigorúan kötik magukat a Szentírás

vonatkozó szakaszaihoz, és – ahogyan a korábban idézett bultmanni állásfoglalás is rögzíti – csupán egyetlen célt tartanak szem előtt: az egyes embert konkrét élethelyzetében megszólítani az ige szavának aktualizálásával. Mégis, ebben a nagyon jól körülhatárolt és következetesen érvényesített beállítódásban újra és újra megjelenik, hol nyilvánvalóan, hol derengésszerűen a történelmi háttér, és egyértelművé válik a szövegek nemzetiszocializmushoz való kritikai viszonyulása. Hogyan történhet ez meg, ha egyszer a szövegek teljességgel apolitikusak? A prédikációk nem a nemzetiszocializmus politikai vonatkozásaira reflektálnak, hanem éppen arra, ami a nemzetiszocializmusban túlnyúlik a politikain. A vizsgált szövegekből önmagában is világossá válik, hogy a nemzetiszocializmust nem értelmezhetjük csupán a politikai keretein belül, hanem éppen az válik benne láthatóvá és tapasztalhatóvá, hogy hogyan hajthatja uralma alá a politika mindazokat a területeket, amelyek eredetileg nem tartoznak illetékességi köréhez. Egyesek a nemzetiszocializmust például egyenesen politikai vallásként értelmezik, amivel jelzik a magánszférára is igényt tartó sajátosságát.[7]

Bultmann reflexióinak és végső soron prédikációiban kifejtett gondolatainak gyújtópontja a látható és a láthatatlan világ közötti határozott különbségtétel, amelyre véleményem szerint a legfontosabb gondolatok, illetve gondolatmenetek majd' mindegyike visszavezethető. Ez a megkülönböztetés – többek között – az alábbi fogalompárokban jelenik meg:

látható világ	**láthatatlan világ**	(51, 91, 190 skk.)[8]
a látható (das Sichtbare)	a valóság (die Wirklichkeit)	(49)
az előtérben levő (das Vordergründige)	a tulajdonképpeni, a való (das Eigentliche, das Wirkliche)	(49)
a világbeli valóság (die weltliche Wirklichkeit)	a valódi valóság (die echte Wirklichkeit)	(103)
a mi világunk (unsere Welt)	Isten világa (Gottes Welt)	(134)

Mit jelent a láthatatlan világ, és hogyan viszonyul a láthatóhoz? A láthatatlan világ, bár a látható mögött húzódik meg, mégis egyedül ez ad értelmet a látható világ eseményeinek. A látható ennek megfelelően nem a végső valóság. A látható világ az embereké, míg a láthatatlan világ Istené. Jézus szava, így Bultmann, az általunk élt világot radikálisan megkérdőjelezi (50), és a célja éppen az, hogy a radikálisan kérdésessé tett világból visszahívja (51) az embert a láthatatlan világba. Amikor Bultmann a láthatatlannal szembeállított világról beszél, akkor ezt egy egészen specifikus értelemben teszi. „A világ ebben az esetben nem a világot, mint természetet jelenti, nem is a világot, mint az emberi gondolkodás számára nyitott lehetőségek, adottságok és feladatok mezejét. A világ ebben az értelemben nem Isten teremtésének világa, hanem világ egy egészen meghatározott értelemben, amennyiben az, ahogyan írva van, »e világ fejedelmének«[9] uralma alatt áll. »E világ fejedelme« az a sajátlagos hatalom, amely győzelemre tudja vinni a lehetőségek, adottságok és feladatok e világát az ember fölött" (51).[10] Úgy tűnik, hogy a látható világnak ez a meghatározása következetesen alkalmazható a fenti előfordulások mindegyikére. Ennek megfelelően tehát, amikor Bultmann két világról vagy valóságról beszél, akkor gyakorlatilag két uralmat állít egymással szembe: e világ fejedelmének uralmával szemben a teremtő Isten uralma áll. A szembenállás ellenére azonban a láthatatlan világ beleszól a láthatóba, és ki akarja hívni az embert a látható világ uralma alól. Mit jelent az ember részéről feladni a világot (102)? Azt, hogy miközben természetesen a világban él, kész arra, hogy belső távolságot tartson a világgal szemben (103). A két világ szembeállítása nem értelmezhető egyszerűen az immorális és a morális szembeállításaként. Mert a világ hatalmát éppen úgy kifejti a morális, mint az immorális emberek felett, sőt, ahogyan Bultmann fogalmaz, Jézus harca a világgal szemben éppen a nagyon is morális emberekkel szembeni harc volt (51). A két uralom, ahogyan ez már talán a fentiek alapján is nyilvánvalóvá vált, nem egyenrangú uralom. E világ fejedelmének uralma csupán időleges, az isteni uralom azonban örök, és annak alapján, hogy az isteni hatalom ki tudja hívni a világban élő embert e világ fejedelmének uralma alól, megmutatkozik, hogy az isteni hatalom végső soron hatalom e világ fejedelme fölött is. E két hatalom szembenállása abban a történelemszemléletben is megjelenik, amelyre Bultmann utal a prédikációiban. Jn 16,5–15 versei kapcsán beszél arról, hogy a keresztény közösségnek, egyháznak van egy látható, látszólagos (scheinbare) történelme, és ugyanakkor, ezzel párhuzamosan egy láthatatlan, tulajdonképpeni (eigentliche) történelme. Ez a kettősség jeleníti meg a keresztény ember helyzetének paradoxonát – ezt a kifejezést emlékezetem szerint Bultmann nem használja –: egyrészről a látható világban hagyatik (ti. Jézus távozásával), másrészről azonban győzedelmeskedik e látható világ fölött (50).

A kérdésfelvetésünket és a konkrét történeti szituációt szem előtt tartva mindezek alapján akár arra a következtetésre is juthatnánk, hogy Bultmann valamiféle rezignációról beszél, és arra hívja a híveket, hogy forduljanak el e világ kiábrándító valóságától, és mind teljesebben éljék meg a láthatatlanhoz való tartozásukat – így valahogy csak túl lehet élni. Bultmann azonban a láthatatlan és a látható világ kettősségét és a láthatatlan világhoz való tartozás tudatosítását egészen más okokból hangsúlyozza: célja az emberi egzisztencia új alapokra helyezése. „Késznek kellene lennünk arra – írja –, hogy a világ valóságát és benne saját életünket úgy tekintsük, mint látszatot (Schein), amelyben nem lakik benne a valódi (echte) valóság –, vagy amely látszat csak általunk válhat valósággá, ha mi magunk egy magasabb, valódi valóságból élünk, amelynek erejéből a világban való életünket is újólag kézbe vesszük. Mert – folytatja Bultmann – a krisztusi hit, Jézus követése nem egyszerű rezignáció, nem valamiféle idegenségérzés a vi-

lággal szemben, nem valami negatív dolog. Inkább éppen annak tudata, hogy mit jelent a világon túli, valódi valóság erejének teljességéből élni" (103). A látható–láthatatlan megkülönböztetése tehát éppen nem a láthatótól való elfordulás hirdetése, hanem ellenkezőleg: az ahhoz való odafordulásra való felhívás, amely azonban csakis úgy történhet meg, ha az emberi egzisztencia először kész arra, hogy e világtól belső távolságot tartson (103), hogy a láthatatlan világ részesévé legyen Isten hívásának köszönhetően, de ez a kihívottság kötelezi is őt egyben arra, hogy a láthatatlant láthatóvá tegye ebben a világban.

A két világ szembenállása határozza meg az emberi egzisztenciát. Hiszen ha két valóságról beszélhetünk, akkor az ember számára az elsődleges kérdés az, hogy melyik valóság részese, vagy más szavakkal, melyik uralom alattvalója akar lenni. A döntés bultmanni követelménye mindenekelőtt ebben az összefüggésben merül fel. Meglátásom szerint amikor Bultmann a vizsgált szövegekben részletesen jellemzi az ebben a világban való emberéletet, és párhuzamosan hangsúlyozza az isteni hívást a valódi valóságba, akkor éppen a döntés megkerülhetetlen jellegét állítja előtérbe. Bultmann le akarja leplezni az ember által élt valóságot, hogy így állhasson előtérbe a Szentírás új életre hívó szava. A világban folyó emberélet Bultmann nézőpontjából elsősorban a félelem élete. A félelem kifejezés különböző összefüggésekben újra és újra előkerül az egyes igehirdetésekben. A félelmet, így Bultmann, a világ talányos és rejtélyes volta váltja ki az emberből (2). Ehhez hozzátartozik az idői dimenzió is: az ember nemcsak jelenében, hanem jövője felől is bizonytalan (67). Ez a világ nem tud otthonosságot nyújtani, holott az emberi ittlét (Dasein) leghőbb vágya a biztonság. Az ittlét talánya, írja másutt, feloldhatatlan talány (25), amelyet Bultmann a sajátos életfélelem (Lebensangst) kifejezéssel igyekszik megragadni (5). Az ember azonban nem törődik bele ebbe az életét meghatározó félelembe, hiszen ezzel nem tudna együtt élni, hanem megteremti magának a világban való biztonság illúzióját, hogy így szabaduljon a félelemtől (6). Bultmann a technika és, ettől elválaszthatatlanul, a tudomány fejlődésében látja azt a lepelt, amely a biztonságérzet illúziójának megteremtésével elfedi az élet ezen eredeti bizonytalanságát (8, 90). Ugyancsak lepelként jellemzi a technika és a tudomány fejlődésével bizonyára szorosan összefüggő lárma jelenségét is, amely szintén elfeledteti az emberélet eredeti életfélelmét (8, 63, 72, 75). Egészen meglepő, hogy Bultmann az itt vizsgált prédikációkban milyen sokszor, és milyen részletesen szól a lárma és a csönd kettőséről, valamint a természet szépségéről. A természet eredeti csöndjét állítja végső soron szembe a technika lármájával, hogy hallgatóit a döntés szükségességének helyzetébe hozza. „Az örökkévalóság kopogtat az ajtónkon – mondja. Azért nem halljuk meg, mert azt hisszük, hogy mi már behúztuk az örökkévalóságot az életünkbe és rendelkezhetünk vele" (123).[11]

Bultmann tehát úgy igyekszik elérni, hogy az ember belássa a két világ közötti döntés elkerülhetetlen voltát, hogy leleplezi a világot – ezzel tisztítja meg a terepet annak felismerése előtt, hogy az emberi egzisztencia alapkaraktere a félelem, amelyet a világ csupán elfed, nem pedig felold. Ez a gondolatmenet, amely véleményem szerint a marburgi prédikációk alapintencióját rajzolja meg, persze korántsem hat újként számunkra, filozófiatörténészek számára. E gondolatok azonban a bultmanni megközelítésben éppen azért kapnak egy sajátos ízt és, akár mondhatjuk, felhangot is, mert igehirdetés keretén belül artikulálódnak, azaz konkrét életváltoztatásra való felhívásként jelennek meg, nem pedig filozófiai leírásként. Az itt vázolt eszmefuttatások a bultmanni prédikációkban a nemzetiszocializmus, a fentiek értelmében, látszatvalóságának árnyékában fogalmazódtak meg, és olyan emberekhez szóltak, akik számára a nemzetiszocialista Németország volt a mindennapi valóság.

Az itt bemutatott alapsémába ágyazottan nézzük meg közelebbről azokat a specifikus témákat, amelyekben a nemzetiszocializmusra való reflexiót fedezhetünk fel. A következőkben nem törekszem teljességre, hanem a számomra az elemzés szempontjából legjellegzetesebb gondolatokat igyekszem rekonstruálni, és ezzel annak lehetőségét is felmutatni, hogyan történhet reflexió a nemzetiszocializmusra igehirdetések keretein belül úgy, hogy közben a prédikáció mégis elkerüli annak veszélyét, hogy saját illetékességi körét elhagyja, és akár szinte észrevétlenül is, de átcsússzon a politika területére. Bultmann prédikációi sohasem az aktuálpolitikával foglalkoznak, és nem is erre reflektálnak. Az általam megismert igehirdetései kivétel nélkül az adott textust tekintik kiindulópontnak, és mindvégig ragaszkodnak is az Írás szövegéhez. A nemzetiszocializmusra való reflexiók az ige jelenbe emelésének küzdelme során jelennek meg, és csak annyiban, amennyiben az betör a megszólítani kívánt emberi egzisztencia mindennapi jelenébe.

A vizsgált témák a következők, egyfajta logikai rend szerint:

1.	2.	3.	4.
egyház	vér, ösztön	zsidóság	Führer
	nép	erőszak	

1.

Az egyes témáknál, illetve témaköröknél nem térhetek ki a konkrét történeti helyzet elemzésére, hiszen ez egyrészt teljességgel szétfeszítené vizsgálódásaim kereteit, másrészt pedig nem is sajátlagos témája a filozófiai reflexiónak. Az egyház témakörénél azonban megkerülhetetlennek tűnik a konkrét történeti helyzetre való legalább vázlatos utalás, mert talán ez a legkevésbé ismert a fentiek közül – a konkrét történeti helyzet ismerete nélkül pedig a bultmanni reflexiók nem érthetők.[12] Az ezt követő témáknál a konkrét történeti háttér ismeretét előfeltételezem.

A nemzetiszocialista Németország keresztényellenes volt, végső soron a nemzetiszocializmus a kereszténység konkurenciájaként lépett fel, de úgy, hogy céljaihoz felhasználta a kereszténységet, illetve a keresztény egyházakat. Az úgynevezett Deutsche Christen egyházi csoportosulás 1932-től élt, ennek fő ideológusa Hossenfelder berlini lelkész volt, aki „Irányvonalak" című tanulmányában fogalmazta meg a mozgalom alapvető elveit és célkitűzéseit. Ezek között szerepelt

a 29 tartományi egyház egyesítése, a zsidómisszió betiltása, a diakóniai munka visszaszorítása, hogy óvakodjanak az „élhetetlenektől és értéktelenektől". Hitler hatalomra jutását isteni „üdveseménynek" tartották. Meggyőződésük szerint a zsidó származásúakat ki kell zárni az egyházi közösségből, a Szentírásból törölni kell az Ószövetséget és az Újszövetség zsidó eredetű részleteit, Jézus Krisztus pedig árja volt. Az 1933. július 23-án megtartott egyházi választásokon győzött a Deutsche Christen mozgalom, és így megnyílt az út egy központosított egyházi struktúra létrehozására, élén a birodalmi püspökkel (Reichsbischof) (Ludwig Müller). A cél nyilvánvaló volt: egy egységes, a hitleri politikát feltétel nélkül támogató birodalmi egyház. A birodalmi egyházban '33 szeptember 5–6-án vezették be az árjatörvényt. Demonstratív nagygyűlésükön, amelyet a berlini sportcsarnokban tartottak meg ugyanebben az évben, többek között a következő kijelentések hangzottak el, amelyekből átfogó képet kaphatunk a Deutsche Christen csoport elveiről: „Elvárjuk tartományi egyházainktól, hogy az árjatörvény paragrafusának minél gyorsabban és minden engedmény nélkül eleget tegyenek. Ennek alapján gyűjtsenek minden idegen vérű protestáns kereszténytől saját fajtájának megfelelő gyülekezetbe, valamint alapítsanak egy zsidókeresztény egyházat. Elvárjuk, hogy német népegyházunk istentiszteletében és hitvallásában tegye magát szabaddá minden idegen befolyástól, kiváltképpen az Ószövetségtől és annak zsidó váltságerkölcsétől. Követeljük, hogy a német népegyház vegye komolyan az egyszerű, minden keleti torzítástól mentes örömüzenetet, és a nem zsidó Jézus személyét, mint a fajtiszta kereszténység alapját, amelyben a megtört szolgalélek helyébe a büszke ember lép [...]."[13]

E gyorsan zajló események ellen elsők között tiltakozott Martin Niemöller és Dietrich Bonhoeffer, majd több ezer aláíró csatlakozott tiltakozásukhoz – így formálódott ki a Lelkészek Segélyszövetsége (Pfarrernotbund). Szabad zsinatokat tartottak a vezetőséget megkerülve 1934-től, majd ebből a mozgalomból nőtt ki a Hitvalló Egyház (Bekennende Kirche), amely a kisebb protestáns egyházrész volt, szemben Hitlerrel és a Deutsche Christen mozgalommal. Wuppertal egyik kerületében, Barmenben, a Bekennende Kirche Hitvalló Zsinatának 139 tagja (köztük 86 lelkész és 53 laikus) 1934. május 31-én egyhangúlag fogadta el a Barmeni teológiai nyilatkozatot, mint a Hitvalló Egyház alapdokumentumát. Ennek a nyilatkozatnak a szövegezése főképpen Karl Barth nevéhez kötődik. Az aláírók között találjuk Rudolf Bultmannt is. A rövidnek szánt történeti kitérő végén idézek két korabeli „költeményt" is, hogy némi benyomást szerezhessünk a kor légköréről, legalábbis a témánk szempontjából fontos, és a bultmanni reflexiók megértéséhez nélkülözhetetlen hangulatról.

A Deutsche Christen egyházi csoport által 1936 tavaszán tartott istentisztelet egy éneke:	A nemzetiszocialista pártünnepeken általános része volt a forgatókönyvnek az úgynevezett Führerehrung (Führertisztelet), ilyen és ehhez hasonló „vallomásokkal":
„Szent Haza! Te büszke föld! Mi hozzád hűségesek és jók vagyunk! A te földedből ered és izzik az ősi német vér. Minden szívben egyaránt Ugyanaz csábít és kacag és zeng és fakad fel: Adolf Hitlerért harcolunk, Adolf Hitlerért meghalunk, a szent, szent német birodalomért."[14]	„Führer! Vezess minket. A te kezeidben Nyugszik milliók sorsa, Akik a te szívedben élnek, Akik számára te hit vagy. – Isten neked adta a hatalmat, hogy egyedül népednek élj, amely számodra a szívverés! Führer! Felemelkedünk hozzád Ezen az órán. Führer, üdvözlünk téged: Sieg Heil! Sieg Heil! Sieg Heil!"[15]

A Bultmann prédikációiban megjelenő egyházkép egyrészt az egyéni, emberi egzisztencia feszültségektől korántsem mentes helyzetét képezi le a látható és a láthatatlan világ között, másrészt pedig, illetve ezzel párhuzamosan, nyilvánvaló kritikát fogalmaz meg a Deutsche Christen mozgalom beállítódása ellen. A keresztény egyház léte önmagában protestálás a világgal szemben (53 vö. 85), fogalmazza meg, véleményem szerint, az alaptézisét Bultmann. A korábban kifejtett kiinduló kérdést szem előtt tartva ez azt jelenti, hogy az egyház, bár ebben a látszatvalóságban létezik, mégsem ennek a része, hanem a valódi valóság, az isteni világ megtestesítője, képviselője. Mivel a látható és láthatatlan világ között kibékíthetetlen ellentét feszül, ahogyan az előzőekben láthattuk, ezért a keresztény egyház, amíg keresztény, azaz krisztusi egyház, addig nem alkudhat meg a világgal. Mihelyst a világ szövetségesévé válik, nem maradhat a valódi, bár teljességében láthatatlan valóság részese és így képviselője. Ezt a témát konkretizálja egy későbbi igehirdetésében Bultmann, még nyilvánvalóbbá téve a Deutsche Christen mozgalommal szembeni állásfoglalását, amikor arról beszél, hogy a német városok templomai már nem a láthatatlan Istennek szentelt helyekként jelennek meg, ahol a Szentírás üzenete hangzana, hanem, ahogyan írja: „csak műalkotások, amelyekben a német szellem önmagának állított emlékművet" (129).

2.

Bultmann e nézeteivel szorosan összefügg a következő kérdéskör. A vér/ösztön – nép kettőse ugyanis, úgy látom, mindenekelőtt az ebben a világban élő emberi egzisztencia

alapkarakterére kérdez rá: erős, vagy mondhatjuk úgy is, úr-e az ember, aki önmagából, önmaga erejéből valami jót tud építeni, vagy netán gyenge, aki önerejéből nem képes megváltani magát. A bultmanni állásfoglalás minden bizonnyal a fentiek fényében is egyértelmű: az ember bűnös, aki büszkeségében nem akar hallani bűnösségéről (10, 30, 44). Ha azonban az ember magát Isten elé állítja, akkor önmaga szemében is lelki szegényként, lélekben szegényként (armselige) jelenik meg (151) – ez az, amiről az ember nem akar tudomást venni. Bultmann prédikációiban mindvégig következetesen hangsúlyozza az ember eredendő gyengeségét. Mindez azonban, visszautalva egyúttal a láthatatlan–látható világ megkülönböztetésének következményeire, nem valamifajta tehetetlenséget jelent, mintha az embernek, gyengeségére ébredve nem lehetne más lehetősége, mint passzív áldozatként szemlélődni a világban, hanem, különös módon, éppen a gyenge ember felelős saját létéért (9, 36, 105, 152). Pontosabban szólva, az ember saját létéért való felelőssége éppen abban áll, hogy be kell látnia gyengeségét, és készen kell állnia arra, hogy önnön magával szembehelyezkedjen. Bultmann nyilvánvaló módon megy szembe a náci árja antropológiával: „Nem minden jó, írja, ami a vér ösztönéből ered. Az eredeti ember tud léte (Dasein) kérdésességéről abban a tekintetben is, hogy tud önnön maga veszélyességéről, és nem gondol arra, hogy önnön maga ura legyen" (9). Ennek beláttatásához a történelmi tapasztalatot is segítségül hívja: a világháború átélésére emlékeztet, hogy hallgatóiban[16] tudatosítsa, milyen sötét szenvedélyek lakoznak az emberben (9). Az ember gyengeségének és bűnösségének témájára újra és újra visszatér Bultmann – egy helyütt, mondhatjuk, egyfajta felháborodással szól az uralkodó „tévhitről" (Irrglaube) az emberrel kapcsolatban: „Isteni erő és szent akarat élne a vérében, és a vérből fakadó ösztöneiben. Isten élne benne, amennyiben az ember népe természetes közösségéhez tartozik, amelyet az *egy* vér és ennek isteni ereje hat át. Isten a népben! Isten az emberben!"[17] – kiált fel Bultmann (34). Az általa erőteljesen bírált meggyőződés tehát az embert, pontosabban szólva a népet emeli Isten helyére, amely így éppen abban akadályozza az emberi egzisztenciát, hogy ráébredjen megváltásra, azaz Istenre szorultságára. A „tévhit" istenit lát az emberben, Bultmann „sötét szenvedélyeket". Bultmann az emberi egzisztenciát nem a néphez való tartozásában alapozza meg, hanem önnön létéért érzett felelősségében. A nép vélt vér- és életerejével az ember Isten előtti felelősségét állítja szembe, amely mindig egyéni. „*Az ember Isten előtt egyedül áll*",[18] hangzik a figyelmeztetésnek is felfogható kijelentés (11).

3.

A zsidóság és erőszak témaköre különösen érzékeny téma. Ha valaki kutatni kezdené a marburgi prédikációkat, az első, akár ki sem mondott kérdése bizonyára így hangzana: vajon szól-e Bultmann ezekben az igehirdetésekben a zsidók üldözéséről? És ami még fontosabb: állást foglal-e valamilyen módon ezzel szemben? Két részletet veszünk szemügyre a témával kapcsolatban.

Az első, 1938 decemberéből így szól: „A keresztények tudják, hogy minden szervezett rend (Organisation) megvalósítása, még ha magasztos célja is van, és még ha tiszta szándékból fakad is, csak erőszak által lehetséges, és hogy minden világbeli rend kiépítése során, a népben, vagy a népek között, embereken erőszakot követnek el. Az egyik ember jólétét a másik ember szenvedése, és gyakran pusztulása árán vásároljuk meg. Ez egyrészről a világ változhatatlan menete. Másrészről azonban a keresztények nem elégednek meg ezzel a változhatatlansággal; hanem együtt éreznek azok fájdalmaival és könnyeivel, akiken erőszakot követnek el. És a világ változhatatlan menete, a világi uralom (Regiment) útja az az út, amely mindig véren és könnyeken keresztül vezet, mert a keresztények számára éppen ez a jel, hogy az emberi uralom (Herrschaft) sosem isteni uralom, és soha nem is vezethet isteni uralomhoz" (91. sk.). Bultmann ebben a részletben hangsúlyozza, hogy a keresztény ember nem lehet közömbös emberek szenvedései iránt, és nem szemlélheti apátiával a világ ilyetén szükségszerű folyását. Ebben a konkrét történeti utalásban is megjelenik a prédikációk alapsémája: a látható és a láthatatlan világ szembenállása. A világi hatalom nem Isten hatalma, vagy meg is fordíthatjuk: Isten hatalma nem e világi hatalom, és erre éppen a világi hatalom ténykedését kísérő szenvedés figyelmeztet bennünket. Bultmann tehát egyértelművé teszi, hogy keresztényként nem lehet beletörődni abba, hogy emberek szenvednek és emberi életek oltatnak ki.

Másrészt, úgy gondolom, mi, jó pár évtizeddel a holokauszt után, valahogy többet várnánk Bultmanntól a hangsúlyozott együttérzésnél: valamifajta cselekvésre felhívást és/vagy jóval határozottabb és főképpen egyértelmű állásfoglalást a zsidók üldözésével kapcsolatban.[19] Meglehet azonban, hogy elhamarkodottan ítélnénk, ha túlzott óvatosságot vetnénk Bultmann szemére, vagy legalábbis ami a marburgi prédikációi illeti.[20] Az igehirdetés ugyanis nem forradalmi beszéd, nem politikai szónoklat a társadalmi valóság megváltoztatására, hanem a Szentírás üzenetének átadása. Ez természetesen hat az ember gondolkodására és így társadalmi cselekvésére is, de a közvetlen és elsődleges cél mindig az kell legyen, a bultmanni intenciókat szem előtt tartva, hogy a Szentírás evangéliuma megtalálja a modern embert. Bultmann egyébként sem csupán együttérzésről beszél prédikációiban, hanem különböző összefüggésekben újra és újra hangsúlyozza az isteni szeretet nélkülözhetetlenségét és hatását az emberre, amely természetesen a bultmanni interpretációban sem valami érzelem, hanem mindenekelőtt tett (104 sk.). Ezen a ponton tehát újra megmutatkozik, hogy a világtól való belső szabadság bultmanni gondolata nem a világgal és az ott folyó eseményekkel szembeni közönyhöz vezet, hanem olyan sajátlagos emberélethez, amely a láthatatlanból táplálkozva éppenhogy szabaddá válik a látható világgal szembeni gondolkodásra és cselekvésre.[21]

A szóban forgó témánk szempontjából egy külön tanulmányt érdemelne Bultmann 1940. augusztus 4-én elhangzott igehirdetése, amely Lk 18,9–14 verseit elemezte, de jelen keretek között csupán utalhatunk gondolatainak fő irányvonalára. A jelzett igerész ugyanis két emberről szól, egy farizeusról és egy vámszedőről, egy megbecsültről és egy megvetettről, akik mindketten imában fordulnak Istenhez. A két imádság radikálisan különbözik egymástól: míg a farizeus hálát ad azért, hogy ő nem olyan, mint többek között a megvetésre méltó vámszedő, addig a megvetett vámszedő bűnösségének felismerésén megindulva irgalo-

mért könyörög. Jézus így vonja le az általa elmondott történet tanulságát: „Valaki felmagasztalja magát, megaláztatik; és aki megalázza magát, felmagasztaltatik” (Lk 18,14b). Bultmann a magyarázatban az alacsonyabbrendűeknek véltekről és a magukat felsőbbrendűnek gondolókról, a büszkékről beszél. Talán két mozzanat különösen érdekes lehet most a számunkra. Az egyik, hogy a prédikáció kidomborítja, hogy az ember valódi identitását nem valamely osztályhoz vagy néphez való tartozása határozza meg, hanem az ember valódi lényege, ahogyan Bultmann megfogalmazza, ennél jóval mélyebben fekszik, amely az egyént megszólító döntő szituációban mutatkozik csak meg (109). A másik, hogy Bultmann egyértelművé teszi, hogy a farizeusi, büszke magatartást nem értelmezhetjük úgy, mint amely valamely népcsoportra jellemző, hanem csakis úgy, mint amely egyáltalán az emberi lény (menschliches Wesen) alapkaraktere (110). Emberi közösségről (menschliche Gemeinschaft) beszél (111), nem népek vagy fajok sajátosságairól. És felhívja a figyelmet arra, hogy a veszedelmes öncsalás (gefährlicher Selbstbetrug) (112) az embert, mint olyat fenyegeti, hogy ti. öntelt büszkeségéről mit sem tudva azt hazudja önmagának, hogy ő teljesítményére tekintettel kedves Isten szemében.

4.

Egészen meglepő volt számomra, hogy Bultmann a marburgi prédikációkban a Führer témát is érinti. A szó természetesen a ’30-as, ’40-es években nem volt elválasztható Adolf Hitler személyétől. Egy helyet találtam erre vonatkozóan, ahol Jézus Krisztust és egy e világi vezért (Führert) állít egymással szembe az igehirdető. A Jézus Krisztushoz tartozás, írja Bultmann, „valami egészen más, mint az emberiség egy nagy tanítójához vagy vezéréhez való kapcsolódás, aki új felismeréseket és ideálokat, új feladatokat és programokat kínál”. Ebben az esetben is lehet szó persze arról, fejtegeti tovább Bultmann, hogy az ember a vezérrel sorsközösséget vállal. De, és ezen a ponton válik el Bultmann megközelítésében a világi vezér és Jézus Krisztus, ez a sorsközösség-vállalás „csupán időleges, és rendszerint a kezdetekkor valósul meg, amikor még úgy látszik, hogy az új eszméket meg lehet valósítani a világban. A Jézushoz való tartozás ezzel szemben azt jelenti, hogy az ember szükségképpen és mindig osztozik a sorsában. Ez a sors azonban a bizalmatlanság és az idegenség vállalásával is jár a világ szemében. Mert Jézus nem az emberiség tanítója és vezére új ideálok és célok felé, hanem szava a világot, mint olyat radikálisan megkérdőjelezi, [...] és visszahívja az embert a láthatóból a láthatatlanba” (50 sk.). Az e világi vezér tehát, így Bultmann, mindig a látható világhoz kötődik, és ezt a világot akarja eszméinek megfelelően átformálni. Jézus azonban a világgal szemben lép fel, és nem azt akarja megváltoztatni, hanem egy új valóságba hívja az embert. A világi vezér a világból építkezik, és céljai is a világra irányulnak, Jézus azonban a láthatatlanból építkezik, és céljai is arra irányulnak, hogy a világ magától értetődőségét megkérdőjelezze.

A Führer téma tudomásom szerint csupán ezen az egy helyen és csupán ebben az összefüggésben kerül elő a szövegekben. A világi vezér kapcsán természetesen a korabeli hallgató azonnal Hitlerre asszociálhatott, mégsem mondhatjuk azt, hogy a fentieknek bármi köze lenne Hitler személyének vagy politikájának kritikájához. A bultmanni szándék ebben az összefüggésben is nyilvánvaló: tudatosítani az emberben e világ általi megkötözöttségét, amelyet egy világi vezér követése is erősíthet, hogy ezáltal szembesítse a döntés felelősségével, amely egyedül nyithat utat számára a világtól való belső szabadság, vagy másképp fogalmazva, a láthatatlan világra való szabadság felé.

Tanulmányomban arra a kérdésre kerestem a választ, hogy hogyan jelenik meg a nemzetiszocializmusra való reflexió Bultmann Marburgban elhangzott igehirdetéseiben. A prédikáció nyelvének sajátosságai éppen annak vizsgálata előtt nyitották meg a lehetőséget, hogy a nemzetiszocializmusra való reflexiót a maga közvetlenségében vehessük szemügyre. A kiemelt témák kapcsán láthattuk, hogy Bultmann a vizsgált szövegekben apolitikusan lépett fel,[22] azaz, véleményem szerint, tartotta magát az igehirdetés nemes protestáns hagyományaihoz, miszerint azáltal egyedül a Szentírás szavának kell élő módon hangoznia. Ugyanakkor Bultmann, teológiájával összhangban, annak mintegy praktikumba való átültetésével, ezt a szót jelenbelivé emeli, és a modern embert, ahogyan ő nevezi az igét hallgatót, konkrét történeti valóságában szólítja meg. Úgy látom, hogy ennek a, mondhatjuk, aktualizáló törekvésnek köszönhető az, hogy a nemzetiszocializmusra való reflexiókkal találkozhatunk a szövegekben. Ezek a reflexiók ugyanakkor sohasem a nemzetiszocializmusra, mint politikai valóságra és tényezőre vonatkoznak, hanem csakis arra, ahogyan a nemzetiszocializmus megjelenik, illetve befurakszik a modern ember hétköznapi valóságába, és ott a magánszférára fejti ki hatását. Bultmannt ezekben a prédikációkban a nemzetiszocializmus csupán annyiban érdekli, amennyiben akadályt gördít az ember elé Jézus tiszta evangéliumának meghallásában. Mindez ugyanakkor véleményem szerint két dolgot is jelent. Egyrészről Bultmann a vizsgált igehirdetésekben távolról sem közömbös a társadalmi kérdések iránt, de az ilyen jellegű témák iránti érdeklődése mindig alárendeltje marad az egzisztenciális döntés szükségességének. Másrészről Bultmann, az igehirdető pozícióját egy percre sem elhagyva, nem a társadalmat akarja megváltoztatni, hanem a társadalomban élő egyes embert szólítja meg, akit így nem társadalmi cselekvésre hív, hanem mindenekelőtt megtérésre, mert tudja, hogy csak ennek nyomán születik új élet, új tett.

Horváth Orsolya

IRODALOMJEGYZÉK:

BERGEN, Doris L. (2009): „Összejátszás, ellenállás, hallgatás – a protestánsok és a holokauszt”, in: Rittner, Carol – Smith, Stephen D. – Steinfeldt, Irena (szerk.): *A holokauszt és a keresztény világ.* Ford. Zalotay Melinda. Egyházfórum–Balassi, Pécs–Budapest.

BULTMANN, Rudolf (1956): *Marburger Predigten.* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

BULTMANN, Rudolf (2009): „Die Aufgabe der Theologie in der gegenewärtigen Situation”, in: Rudolf Bultmann/Martin Heidegger: *Briefwechsel 1925–1975.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main; Mohr Siebeck, Tübingen. 276–286.

FEKETE Károly (2009): *A barmeni teológiai nyilatkozat.* Kálvin, Budapest.

PEERLINCK, Franz (1970): *Rudolf Bultmann als Prediger. Verkündigung als Vollzug seiner Theologie.* Herbert Reich Evangelischer Verlag, Hamburg-Bergstedt.

Reuss András (2008): „Rudolf Bultmann – az igehirdető”, in: *Theológiai Szemle* 2008/2. 90–92.
Voegelin, Eric (2011): „A politikai vallások.” Ford. Balogh László Levente, Munkácsi Péter, in: *Századvég* 59. szám. 2011/1. 27–67.
Vondung, Klaus (1971): *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Jegyzetek

1 A tanulmány az OTKA K 100922 sz. pályázat támogatásával jött létre.
2 Peerlinck (1970): 14. j. Idézi Reuss (2008): 90.
3 Bultmann (1956).
4 Tudomásom szerint magyar nyelven – sajnálatos módon – a mai napig nem olvasható igehirdetés Bultmanntól. (Vö. Reuss [2008]: 92. j.)
5 A tanulmány a Miskolci Egyetem Filozófiai Intézete és a MAB Társadalomtudományi Szakbizottsága által szervezett *Filozófia és nemzetiszocializmus. Értelmezések és kontextusok* című konferencián (Miskolc, 2012. november 30.–december 1.) elhangzott előadás átdolgozott változata.
6 Peerlinck (1970): 9. Idézi Reuss (2008): 90.
7 Lásd: Vondung (1971), Voegelin (2011).
8 A zárójelben feltüntetett számok a forrás külön megjelölése nélkül minden esetben a *Marburger Predigten* (Bultmann [1956]) kötetének oldalszámaira vonatkoznak.
9 Hivatkozás Jn 12,31 és 16,11 verseire.
10 Amennyiben a fordító megjelölése elmarad, a fordítás a tanulmány szerzőjétől való.
11 Bultmann itt Bábel tornyára hivatkozik (lásd: 1Móz 11,1–9).
12 A történeti összefoglalásnál elsősorban Fekete Károly könyvére támaszkodtam: Fekete (2009).
13 Idézi Fekete (2009): 20. sk.
14 „Heil Heimatland! Du stolzes Land!/Wir sind dir treu und gut!/Aus deiner Erde tropft und glüht/das alte deutsche Blut./Das lockt und lacht und singt und springt/in allen Herzen gleich:/Für Adolf Hitler kämpfen wir,/für Adolf Hitler sterben wir,/für's heilige, heilige deutsche Reich.” (Idézi Vondung [1971]: 31.)
15 „Führer!/Führe uns./In deinen Händen/liegt das Schicksal von Millionen,/die in deinem Herzen wohnen,/denen du ein Glaube bist. –/Gott hat dir die Kraft gegeben,/einzig deinem Volk zu leben,/das für dich der Pulsschlag ist!/Führer!/Wir erheben uns/in dieser Stunde zu dir./Führer, wir grüßen dich:/Sieg Heil! Sieg Heil! Sieg Heil!” (Leopold von Schenkendorf, idézi Vondung [1971]: 117.)
16 És ezúttal közvetlenül olvasóiban is, mert egy olyan prédikációról van szó, amely nyomtatásban is megjelent 1936-ban.
17 Kiemelés az eredetiben.
18 Kiemelés az eredetiben.
19 Vö. pl. Doris L. Bergen megállapításával: „Akár a németek által megszállt, akár a velük szövetséges államokat tekintjük, mindenütt, ahol a domináns egyház vezetői nyíltan felléptek a deportálások ellen még a transzportok megindulása előtt vagy rögtön azt követően, a zsidók többsége megmenekült a deportálástól.” (Bergen [2009]: 107.)
20 Bultmann állásfoglalásához a zsidókérdéssel kapcsolatban lásd a Marburgi Egyetemen 1933. tavaszán elhangzott nyilatkozatát (Bultmann [2009]).
21 Mindezeket szem előtt tartva továbbra is kérdés marad, hogy az adott, „forró” történelmi helyzethez viszonyítva nem „langyosak”-e a prédikációk szövegei.
22 Bultmann 1933. május 2-án a Marburgi Egyetemen rendhagyó módon megfogalmazott egy nyilatkozatot, amelyre korábban már utaltam, a következő címmel: A teológia feladata a jelenlegi helyzetben (Die Aufgabe der Theologie in der gegenewärtigen Situation. Bultmann [2009]), amelyben nyíltan reflektál a jelen politikai szituációjára. Miután nyilatkozata elején leszögezi, hogy egyetemi előadásaiban sosem foglalkozott és nem is fog foglalkozni napi politikai kérdésekkel, kifejti, hogy a jelen helyzetben mégis reflektálnia kell a társadalmi tendenciákra. Ugyanakkor azonban, így Bultmann, ez a reflexió sem politikai állásfoglalás, hanem a teológus felelősségéről való gondolkodás. (Ennek a nyilatkozatnak a gondolatmenete egyébként teljes összhangban van a vizsgált igehirdetések kijelentéseivel.)

A fowleri hitfejlődés stádiumai a zsoltárok szövegeiben

A teológus és pszichológus James W. Fowler szerint az ember hite egész életében fejlődik. Fowler ezt a folyamatot hét lépésben határozta meg, amit Stages of Faith című könyvében részletesen leírt. A tanulmány Fowler lépéseinek mintázatait keresi a Zsoltárok könyvében úgy, hogy összehasonlítja Walter Brueggemann tipológiájával. Végül a cikk azzal is foglalkozik, hogy az eredményeket hogyan lehet felhasználni a pasztoráció során.

According to the theologian and psychologist James W. Fowler, man's faith develops throughout his lifetime. Fowler determined this process in seven steps, which he describes in detail in his book Stages of Faith. This essay is a search for the patterns of Fowler's steps in the book of Psalms, comparing them with Walter Brueggemann's typology. Finally, this article also elaborates on how the results can be used in the pastoral ministry.

Status questionis

Noha a fejlődéslélektan mint tudományos diszciplína homlokterében a gyermekek fejlődéspszichológiai kérdései állnak, minden emberi lény számára trivialitás, hogy életpályája során – a gyermekkor lezárulta után is – bioszocio-pszichológiai átmenetek sorozata kíséri egész életét. Tudományos közhely, hogy az emberi változás már az intrauterin, azaz magzati korban elkezdődik és a halál pillanatáig tart. A folyamat jó részét szubjektív tapasztalatunk és egészét objektív megfigyelések egyaránt alátámasztják.

Mivel állandó átmenetben élő lények vagyunk, magától értetődőnek tűnik, hogy ezek a változások személyiségünket is érintik, s ez alól természetesen hitvilágunk, belső meggyőződéseink, és az ahhoz kapcsolódó komplex egységek – vallásos nyelvezet, rituálék, hittartalmakat megjelenítő

tárgyak, eszközök – sem kivételek. Fejlődéslélektani megközelítésben ez röviden azt jelenti, hogy a vallásos ember hite dinamikus mozgásban van, és vele együtt változik. Egyszerűen fogalmazva másként éli meg és gyakorolja a kisgyermek, a tinédzser, a felnőtt vagy a nyugdíjas saját hitét, de ugyancsak változhat a hit a környezeti adottságok, személyes élmények, élettapasztalatok függvényében.

A hit fejlődéséről és változásáról, ennek a „belső mozgásnak" a mibenlétéről a valláspszichológiának, vallásszociológiának, pasztorálpszichológiának és a teológiának is lehet mondanivalója – a téma tehát feltétlenül inter- és multidiszciplináris.

Az egyén hitfejlődésének kérdésével foglalkozó munkák közül *James W. Fowler* koncepciója a nyolcvanas évek elején látott napvilágot. Fowler bár keresztény teológus is, ahogy látni fogjuk, megállapításaiban inkább a fejlődéspszichológus énje dominál, amikor a hitet nem a kifejezés bibliai értelmében, hanem majdhogynem szakralitás nélkül, mint pszichológiai jelenséget kezeli. (Megjegyzendő azonban, hogy a hitfejlődési elképzeléseit illetően tisztában van annak teológiai következményeivel, ahogy ezt egy későbbi munkájában megemlíti.[1]) Elméletének legsajátosabb jellemzője, hogy hét kategóriát állapít meg az ember hitfejlődésével kapcsolatban, melyek a csecsemőkortól az öregkorig tulajdonképpen majdnem az emberi élet egészét felölelik. Fowler azt mondja, minden fázis sajátos jellegzetességeket mutat, saját kutatásai alapján pedig igyekszik azt is körvonalazni, milyen kognitív képességek megjelenése járulhat hozzá, hogy valaki egyikből átléphessen a soron következőbe.

Írásom első részében röviden áttekintem az előbb említett, katechetikai szempontból már eléggé közismert hitfejlődési stádiumokat, ám mindezt azért teszem, mert úgy vélem, az a „fejlődési görbe", mely a fowleri elméletből leírható, bizonyos elemeiben megjelenik a bibliai zsoltárok könyvében is. A hitfejlődési stádiumok és a zsoltárok összekötéséhez a Walter Brueggemann által felépített tipológiát kívánom felhasználni.

A fowleri hitfejlődésről röviden

James Fowler hitfejlődéssel kapcsolatos meglátásai természetesen nem légüres térbe érkeztek. Az emberi fejlődés különféle aspektusaival többen is foglalkoztak, és sajátos elméleteket fogalmaztak meg a személyiség kibontakozása kapcsán. *Jean Piaget*, aki a konstruktivista pszichológusok talán legismertebb képviselője, a gyermekeket bioszociális lénynek tekinti, akik környezetük feletti uralomra törekednek, és ebben a folyamatban konstruálnak magasabb szintű tudást maguknak. Piaget felfogásában a gyermekek fejlődésében saját maguknak is komoly szerepük van, biológiai adottságaik és környezetük pedig egyaránt hajtómotorja ennek a folyamatnak.[2] *Lawrence Kohlberg* erkölcsi fejlődéssel foglalkozó elmélete hat szakaszra bontja a gyermekkortól felnőttkorig tartó időszakot. Kohlberg minden szakaszban megállapítja azokat a jellegzetességeket, melyek a fejlődő gyermek felfogásában a helyes viselkedést irányítják, valamint azt is detektálja, milyen indokok mentén cselekszik a gyermek, amikor a vele szemben támasztott követelményeknek megfelelni kíván.[3] Végül fontos még megemlítenünk *Erik Erikson* pszichoszociális stádiumait is, melyek a kisgyermekkortól az időskorig különféle krízispontokhoz kötik az emberi fejlődést. A pszichoszociális megközelítés szerint az emberi személyiség folyamatos kibontakozásában döntő szerepe van annak, hogy a bizonyos életkorokban bekövetkező krízishelyzetekre hogyan reagál. Erikson kétpólusúvá egyszerűsíti saját elméletét, és megközelítése szerint az egyén pozitív vagy negatív választ adhat ezekre a fejlődési krízisekre. Ahogy egy kisgyermeknek döntenie kell arról, hogy a róla gondoskodók felé bizalommal vagy bizalmatlansággal fordul, úgy a serdülőkorban élő más krízissel küzd, amikor saját identitását definiálja, vagy végül szerepkonfúzióba jut, az élete utolsó szakaszában tartó idős ember pedig már azzal a krízissel szembesül, hogy egész életét értelmesnek vagy feleslegesnek tartja.[4]

Fowler saját hitfejlődési teóriájának kifejtése előtt a szó minden értelmében speciális vállalkozásba fog, amikor egy fiktív párbeszéd keretében egy asztalhoz ülteti az előbb említett három tudóst. Piaget, Kohlberg és Erikson ebben a narratívában tulajdonképpen saját elméleteiket fejtik ki abból a célból, hogy amennyire lehetséges, egyfajta közös halmaz mentén átfogó képet adjanak az emberi fejlődésről.[5] Az elképzelt beszélgetés célja természetesen az, hogy Fowler saját hitfejlődési stádiumait a három tudós által meghatározott erőtérben elhelyezhesse.

Mielőtt a már említett hét fázist szemügyre vennénk, fontos kiemelni, hogy Fowler a hitet nem biblikus kontextusban tárgyalja. Megközelítésében a hit nem feltétlenül vallásos tartalmú struktúra, hanem az egyén dinamikus mozgása az életben, mellyel megpróbálja koherenssé tenni és jelentéssel felruházni azokat a jelenségeket, kapcsolatokat és viszonyokat, melyek saját környezetét jellemzik. Ezt a kissé talán elvont definíciót Fowler tovább magyarázva azt mondja, csak az emberi lény hordozza annak a terhét, hogy rákérdezzen saját élete mibenlétére. Ernest Beckerre hivatkozva – aki *homo poeta*-nak nevezi az embert – Fowler azt állítja, mi vagyunk az egyetlenek, akik értelmet akarunk adni önmagunk létének, prioritásokat és célokat határozunk meg, mert szeretnénk valamit megragadni abból a „Nagy Képből", ami valóságként körülvesz bennünket.[6] Fowler szerint ezért a hit a személyiség struktúrájának egyik központi eleme, mely az élet legfőbb értékeit, értelmét, valamint a transzcendeciával való kapcsolódási pontokat keresi.[7]

A hit tehát a teleologikus létfelfogás hajtómotorja, válaszokat adó személyiségjegy, mely a fowleri paradigmában elkülönül a vallástól. A *vallás* egyfajta módon tradíciók gyűjteménye, mely a múltban élt emberek hittapasztalataiból építkezik: szent szövegek és narratívák, mítoszok, próféciák, különféle szimbólumok, szájhagyományok, zenék, táncok, rítusok és liturgiák képezik alapját. A *hit* azonban ezekhez képest sokkal személyesebb és mélyebb. Egyéni válaszokat fogalmaz meg többek között annak alapján is, ahogy a személy azokat az előbb említett vallási elemekben megragadta.[8]

Fowler tehát a fentiek értelmében kezeli a hitet, és azt állítja, hogy az utolsó fázis kivételével ezek a stádiumok többnyire bizonyos életkorhoz köthetők. Tekintsük át őket!

Az első fázis a *csecsemőkor* ideje, mely a *differenciálatlan hit* nevet viseli. Az emberi élet első néhány hónapjának ez a periódusa az alapvető bizalmi tényezők kialakulását takarja. Valódi hitről ebben a szakaszban még nem beszél-

hetünk, ám a csecsemő és gondozója között olyan kölcsönösségen alapuló kapcsolat keletkezik, ami megteremtheti a kedvező feltételeket a hit kialakulásához. Fowler megemlíti, hogy bár olyan szakaszról van szó, mely nagyrészt hozzáférhetetlen a kutatás számára, mégis alapvető fontosságú: amennyiben a gyermek nem érzi a gondoskodást, ez hitének későbbi fejlődésére negatív hatással lesz.[9]

A második fázist *intuitív-projektív hitnek* nevezzük. Tipikus jellemzője a fantázia és a valóság keveredése. A kisgyermek formálódó hitvilágára komoly hatással van a felnőttek példája, érzése, nyelvezete. Az Istenre vonatkozó gondolatok többnyire az idősebbek, illetve a környezet befolyására alakulnak ki. Fowler művében interjúrészleteket idéz, melyek egyértelműen felmutatnak olyan teológiai elképzeléseket, amik a felnőttek világából érkeztek. Egyik interjúalanya, egy Freddy nevű kisfiú például Isten mindenhatóságára tesz utalást azzal, hogy Isten személyét olyannak írja le, mint aki egyetlen nap alatt képes a világ bármely pontján tartózkodni.[10] Az intuitív-projektív szakasz tipikusan egocentrikus, hiszen a gyermek nem képes mások nézőpontjába helyezkedni.[11] Azok a hittartalmak, melyekkel találkozik, mindig újdonságot jelentenek számára, melyekre stabil gondolati konstrukciók hiányában nem tud adekvát válaszokat adni. Ugyanakkor ebben a stádiumban formálódik ki az a képessége, hogy egységesítse és megragadja a világot. A következő szakaszba a gyermek akkor lép át, amikor aggasztani kezdi, mi lehet a differencia a valóság és a képzelet között.[12]

A harmadik stádium a *mitikus-szó szerinti hit* periódusa. A kisiskoláskor idejét élő gyermek egyre jobban sajátjaként kezeli azokat a történeteket és hittartalmakat, melyek kifejezik a saját közösségükhöz való tartozást. A konkrét gondolkodási szakaszban a gyermek már képes elválasztani a fantáziát a valóságtól, s mivel az ok-okozati összefüggéseket is értékelik, kedvelni kezdik a cselekményekben gazdag bibliai történeteket. Istenképük ugyanakkor antropomorf, a hithez köthető szimbólumok vagy elemek magyarázatánál ragaszkodnak a szó szerinti értelmezéshez.[13] Fontos megjegyezni, hogy a felnőttek egy része ebben a fázisban marad, és hitvilágának domináns sajátossága marad a szó szerinti értelmezés. A literális interpretálásra jó példa Fowler interjúalanyai közül az egyik gyermek, aki arra a kérdésre, hogy hol található az az út, ami nem Istenhez vezet, azt válaszolta: „lent a föld alatt, ahol az ördög lakik".[14] Ahhoz, hogy a hitfejlődés következő lépcsőjére kerüljön, az egyénnek szinte törvényszerűen csalódásokon kell keresztülmennie, melyek megrengetik a szó szerinti értelmezés alapjait. Az így keletkezett konfliktushelyzetek motiválhatják a változást.

A negyedik lépcső a *szintetikus-konvencionális hit* területére vezet. A pubertáskor, mely fizikai és pszichikai síkon is egyfajta egyéni forradalmat hoz magával, a konformitás kialakulásához is elvezet. A tinédzser gondolkodási tendenciáit alapvetően meghatározza, mennyire képes alkalmazkodni egy közösség értékrendjéhez, ugyanakkor mégis megjelennek az önálló identitás kialakítására utaló személyes törekvések jelei is. Alapvetően azonban félelemből, megfelelési kényszerből teljesít elvárásokat, és saját istenképét is a közösség által felkínált normakészlet alapján fogalmazza meg.[15] Veszélyt jelent, hogy ebben a szakaszban a fejlődő kamasz leragadhat az erős konformitásnál, és életét a későbbiekben mások véleménye határozza majd meg. A sikeres továbblépés kritériuma ezért az, hogy a fiatal elinduljon az autonómia irányába, melyet a társakban és példaképekben való csalódás mozdíthat előre.

Az ötödik fázis talán a legnehezebb, melyet az *individuális-reflektív* névvel illet Fowler. Legtöbben a harmincas-negyvenes éveikben juthatnak el ahhoz a ponthoz, hogy saját értékrendszerüket és hittartalmaikat kritikus módon átértékeljék. Ennek a kritikai szemléletnek az egyik markáns vonása a demitologizálásra való hajlam, amikor a szimbólumokat fogalmi jelentésében értékeli a hívő.[16] A világnézeti elköteleződés itt már valóban kritikai távolságból megérlelt gondolatokon nyugszik és nem mások véleményein.[17] Fowler velős tömörséggel fogalmazza meg a lényeget, amikor azt állítja, a hit első naivitása ebben a szakaszban megtörik. Az ember szembekerül mindazzal, amit eddig bevett hittételként elfogadott. A felmerülő kételyek, kétségek és kérdések komoly lelkiismereti küzdelmekhez vezethetnek, amikor az egyén úgy érzi, meggyengült, visszaesett a hitében. Paradox módon azonban éppen ebben a fázisban lép előre, amikor megtapasztalja, hogy nem lehetséges mindig racionális és azonnali válaszokat adni.[18]

Így jutunk el a hatodik szinthez, az *összekapcsoló-megszilárduló* hitfázishoz, ahol az emberek elkezdik felismerni a saját korlátaikat. A vallási meggyőződésből fakadó teológiai látásmód már képes feldolgozni a paradoxonokat és képes azokkal együtt is élni.[19] Ugyancsak fontos jellemző, hogy az összekapcsoló hit már képes elviselni olyan hittartalmak, spirituális tapasztalatok közeledését, melyek nagyon különböznek vagy fenyegetőek lehetnek a személy hitvilágára. Megjelenik a dialogikus képesség és a többszintű megismerés vágya.[20]

Fowler hitfejlődési elméletének utolsó, hetedik lépcsőfoka annyiban különbözik az előzőektől, hogy egyetlen konkrét életszakaszhoz sem köthető. Az *univerzáló* vagy *egyetemes* hit a Fowler által vizsgált személyek között nem jelent meg. Fowler szerint nagyon kevesek jutnak el erre a szintre, melyet a minden élőt befogadó közösség érzése, az Istennel való egység, az egyetemes igazság és szeretet jellemez. Tipikus ismertetőjel, hogy az ilyen embert az egész emberiséget érintő problémák foglalkoztatják, és akár a szenvedést is vállalva képes élete feláldozására népéért vagy szűkebb közösségéért.[21] Fowler munkájában olyan embereket említ, akik ehhez a szinthez köthetők, mint Gandhi, Martin Luther King vagy Teréz anya.[22]

A fowleri lépcsők egyes fázisainak összegzésekor kétségtelenül egyfajta ívet rajzolhatunk fel, mely a gyermekkori meggondolásokból, a felnőttek autoritása szerint megfogalmazott hittartalmakból indul ki, hogy azután a különféle életszakaszokhoz megérkező egyén egy mélyülő konfliktussorozat után egy letisztultabb, átgondoltabb és perszonalisztikusabb hithez jusson.[23] A következőkben azt fogom megvizsgálni, hogy ez a „szellemi röppálya" milyen módon érzékelhető a Zsoltárok könyvében.

A fowleri hitfejlődés jellegzetességeinek összevetése a zsoltárok textusaival

A Zsoltárok könyve azért is megragadó az olvasó számára, mert az emberi élet szinte minden meghatározó szituációjának gazdag érzelem- és gondolatvilága megjelenik benne. Öröm és bánat, az ellenség feletti győzelem, vagy

éppen a vereségtől való szorongás, a teremtés csodálata vagy a halál árnyéka – mindezek olyan szélsőértékek, melyek kontextusában zajlanak a mindennapjaink.

A zsoltárok textusainak ilyen adottságai miatt nem meglepő, hogy az előzőekben tárgyalt hitstádiumok vonásait felfedezhetjük a szövegekben. Ha nem is Fowler kapcsán, de a zsoltárokban megjelenő ilyesféle mintázatra természetesen már mások is felfigyeltek. *Walter Brueggemann* fejtegetésében három különféle kategóriába sorolja a zsoltárokat. Rendszerező munkája Hermann Gunkel formatörténeti megközelítését, Sigmund Mowinckel és Claus Westermann eredményeit egyaránt felhasználja.[24] A következőkben az általa felkínált felosztást kívánom szem előtt tartani. Brueggeman sémáját, mely a zsoltárok szövegeiben kibontakozó hitfázisokat leírja, a következő módon érzékeltethetjük:

A meggyőződés zsoltárai → Az elbizonytalanodás zsoltárai → Az új meggyőződés zsoltárai

A fenti három csoportba a séma szerint minden zsoltár besorolható.[25] Ezek a kategóriák természetesen nem egymástól függetlenül léteznek, hanem egyfajta ívet írnak le, mely a régi meggyőződésből az új felé mutat. Brueggemann szerint két mozgásirány köti össze a három fázist. Az első a megszokott meggyőződésből indul ki és az elbizonytalanodás felé mutat. A régi, megszokott világ felbomlásáról, az Isten által teremtett világ stabilitásának megrendüléséről, a hit biztonságának megszűnéséről szól. Tipikus kísérőérzelmei a düh, a keserűség, a szégyen és a reménytelenség. A zsoltárok közül ezek a sajátosságok leginkább a panasz és a siralom formáját öltik. A másik mozgásirány ebből az elbizonytalanodott helyzetből egy új meggyőződés felé mutat. Isten váratlan és új beavatkozása rendet teremt a szétesett világban, amit öröm és csodálkozás, majd az ebből következő hála érzése övez. Tipikusan a himnikus hangvételű, hitvalló vagy hálaadó zsoltárok textusaiban találkozhatunk ezzel a jelenséggel.[26]

A fentiek értelmében a következő módon teszünk kísérletet arra, hogy a fowleri hitfejlődés stádiumainak főbb jellegzetességeit és Brueggemann felosztásának sajátosságait párhuzamosan értelmezzük:

Fowleri szintek	Életszakasz	Brueggemann sémája
Differenciálatlan hit: bizalom	**Csecsemőkortól néhány hónapos korig**	*A meggyőződés zsoltárai:* bizalom stabilitás érzése öröm, boldogság
Intuitív-projektív hit: egocentrikusság nagy képzelőerő	**Kisgyermekkortól iskoláskorig**	
Mitikus-szó szerinti hit: szimbólumok használata történetek antropomorf képek erős bizalom	**Kisiskoláskor**	
Szintetikus-konvencionális hit: konformitás alkalmazkodás, kollektív tudat tekintélytisztelet	**Serdülőkor**	
Individuális-reflektív hit: mitologiátlanítás kritika kételkedés lelki meggyengülés belső harc	**Fiatal felnőttkor**	*Az elbizonytalanodás zsoltárai:* düh keserűség megrendülés
Összekapcsoló-megszilárduló hit: párbeszédképesség újraértelmezés erős elköteleződés	**Az életidő középső szakasza**	*Az új meggyőződés zsoltárai:* csodálkozás öröm hála hitvallás
Univerzáló hit: egyetemes igazság, szeretet	–	

A fenti táblázatban az egyes hitfázisokhoz valószínűsíthető módon hozzárendelhető életszakaszokat is feltüntettem. Ezzel kapcsolatban azonban feltétlenül meg kell jegyezni, hogy Fowler elméletét több kritika is érte: az általa javasolt életkori beosztást és a különféle hitfázisokat sokak szerint nem lehet feltétlenül megfeleltetni egymásnak, azok sokkal inkább tendenciát jelölnek, s ahogy korábban már említettük a mitikus-szó szerinti hit esetében, vannak fázisok, melyek gyermekekre, fiatalokra és felnőttekre egyaránt jellemzők lehetnek.[27]

Úgy vélem, ez a kritikai észrevétel feltétlenül megalapozott. Ahogy *Németh Dávid* megjegyzi, gyakori jelenség,

hogy a személyiségfejlődés során a hit fejlődése (még akkor is, ha az illető keresztény neveltetést kap) megreked egy adott életkornak megfelelőhöz képest sokkalta alacsonyabb szinten. A keresztény gyülekezethez tartozó felnőtt emberek ennek köszönhetően akár három-négyféle fejlettségi fokon is állhatnak hitük állapotát tekintve.[28] A fowleri stádiumok éppen ezért semmiképpen sem köthetők szigorúan az előbb ismertetett életkorokhoz. Talán pontosabb úgy fogalmaznunk, hogy egy optimális adottságokkal rendelkező, megfelelő szociális környezetben felnövő személy, amennyiben kisgyermekkorától biblikus kontextusban szemléli a valóságot, a felsorolt lépéseken mehet keresztül hite érését illetően. A fejlődési fokozatok közötti mozgást azonban két alapvető jellegzetesség is nehézzé teszi. Egyrészt az egyszerűbb struktúrájú hit stabilabbnak és dinamikusabbnak tűnik, mint a differenciáltabb: utóbbi jóval több tudatossággal és a valóság komplexebb, árnyaltabb megközelítésével együtt járó állapot. Másrészt a fázisok közötti átmenet mindig bizonytalansággal, az éppen aktuális szakasz feladásának kényelmetlenségével terheli az egyént. Ez a két adottság megnehezítheti egy-egy fázis elhagyását, és arra motiválhat, hogy a hívő ember kerülje az előrelépésből eredő konfliktusokat. A lehorgonyzás tehát kényelmes és csábító álláspont, míg a továbblépés komoly kihívás.[29]

Bár az életszakaszok nem kezelhetők szigorúan, az mégis jól látható, hogy – az utolsó, életszakaszhoz nem köthető univerzáló hitfázistól eltekintve – sok a párhuzam a fejlődéslélektani kategóriák és a zsoltárok érzelemvilága között.

Problémát okoz azonban, hogy a meggyőződés zsoltáraihoz egyszerre négy fowleri lépést is társíthatunk. (Ezeket a táblázatban vastag szaggatott kerettel jelöltem.) Brueggemann osztályozása meglehetősen egyszerű, és nincs tekintettel azokra a finom részletekre, melyek a meggyőződés állapotát mélyebben differenciálhatják. Noha munkájában a meggyőződés zsoltárait négy kisebb csoportra igyekszik felosztani (a teremtés énekei, a törvény zsoltárai, bölcsességzsoltárok és a jólét alkalmai), ezek csak részben hasznosak számunkra, hiszen leginkább teológiai elképzelések, melyeknek a fowleri kategóriák lélektani mondanivalójához nem sok közük van. Mindez azt jelenti, hogy amennyiben a meggyőződés zsoltáraiban olyan motívumokat keresünk, melyek a differenciálatlan hit és a szintetikus-konvencionális hit közötti lépcsőfokok sajátosságainak megfelelnek, magunknak kell az ügyben eljárnunk.

A meggyőződés zsoltárainak hangvétele Brueggemann véleménye szerint azon a tényen alapszik, hogy az emberi életben vannak olyan szakaszok, melyeket a jólét és elégedettség, valamint az ebből származó áldások állandóságáért érzett hála jellemez.[30] Vajon hogyan határoznánk meg ezeket az alapvető sajátosságokat az első négy hitfázis esetén?

Ahogy az előzőekben már láthattuk, a *differenciálatlan hit* periódusának legmarkánsabb sajátossága, hogy a kisgyermek tudatában megjelenhet a kötődés gondozója felé, melynek hátterében az ősbizalom érzése áll. Az alapvető bizalom kialakulása természetesen nélkülözhetetlen, hiszen a magzati időszak után megszülető gyermek egy teljesen új környezetbe kerül, amelyben képtelen magáról gondoskodni. Fowler azt írja, hitéletünk zarándokútját – felnőttként is – mindannyian csecsemők módjára kezdjük.[31] A megtért ember bizonyos értelemben egy teljesen új világ részévé válik: a gyülekezet mint mikrokörnyezet sajátos belső atmoszférája, az istentiszteletek liturgiája, vagy éppen az a speciális szókészlet, mely az egyházi kommunikáció nyelvezetét jellemzi, kihívások elé állítja. Mivel hitélete előzmények nélküli, gyakran nincs még tisztában a belső összefüggésekkel, és nem rendelkezik rendszerezett, átfogó képpel az alapvető doktrinális kérdésekben. Éppen ezért játszhatnak nagy szerepet azok az érzelmek, melyek különféle módon az előbb említett ősbizalom légkörét közvetítik felé, és a későbbi fázisokat megalapozzák. Véleményem szerint az ősbizalom motívumai a meggyőződés zsoltáraiban leginkább olyan koncepciójú textusokhoz köthetők, melyek ugyancsak egy ősállapothoz, vagyis a *teremtéshez* kapcsolódnak. A teremtés szabályszerűségeit, a biztonság állandó megtapasztalását, a világ rendjének kontinuitását leíró szakaszok Isten rendíthetetlenségét üzenik olvasójuknak. Egy olyan Teremtő, aki kezében (ölében) tartja a gyermekeit, valamiképp az anyaöl biztonságát is felidézheti bennünk. Ez az Isten ráadásul nemcsak az övéit, hanem az eseményeket is kézben tartja, és nem engedi meg a káoszt: a gonoszságot visszaszorítva biztonságos környezetet alkot, ezért méltó a bizalomra. Ez a bizalom erőteljesen megjelenik például a 19. zsoltár második felének verseiben, ahol egymás után sorakoznak a világ stabilitására, a fennálló rend szilárdságára és maradandóságára utaló kifejezések. A zsoltáros szerint „az Úr bizonyságtétele *biztos*” (*ᵃman*, azaz szilárd vagy stabil), ahogy Isten félelme „megáll *mindörökké*” (a héber *ad* kifejezés folytonos létezést, tartós vagy örökké tartó megmaradást jelent), sőt ítéletei is *változhatatlanok* (*ᵉmet*, azaz szilárdak, biztonságosak, állandók). Egyértelműnek tűnik az olvasó számára, hogy a szerző egy fennálló és végérvényes világrend tudatában írja sorait. A teremtés stabilitása szilárd alap a bizalom kialakulásához.

Az *intuitív-projektív hit* a kisgyermekkor, illetve profán kifejezésben a „kezdő hívő” élet sajátja. Korábban már említettük, hogy ez a termékeny fantázia időszaka, ami gazdag az érzelmekkel telt képzetekben, és igyekszik az egész világot megragadni. A hatékony képzelőerő részben a szürke valósággal szembeni tiltakozásként is értelmezhető, ezért az ilyen hitstádiumban tartózkodó keresztény kedveli a túlzó, emelkedett kifejezésmódokat, melyekkel a létezés egyhangúságát „fel kell tupírozni, hogy érdekessé váljon”.[32] A túlzásokat azonban nem arra használja, hogy meghamisítsa a valóságot, hanem éppen ellenkezőleg: a fantázia az őszinte önközlés eszköze, melynek használatával a személy örömét leli abban, hogy megmutatja magát a körülötte élőknek. A meggyőződés zsoltárai közül az előbb említett 19. zsoltár első felében felfedezhetünk olyan jellegzetességeket, melyek az intuitív-projektív hitstádium sajátos motívumaihoz illeszkedhetnek. Az első hét vers végig nagy erejű és fantáziadús képekben beszél Isten hatalmáról, mely a teremtésben annyira nyilvánvaló, hogy az egek is hirdetik. Hangjuk az „egész földre, szavuk a világ végéig” jut el – mindez jól kifejezi az intuitív-projektív látásmód átfogó világértelmezését. Ha valamiképpen nevet szeretnénk adni az olyan zsoltároknak vagy textusoknak, melyek ehhez hasonló motívumokat tartalmaznak, találó lehet az *isteni lehetőségek motívumai* elnevezést használnunk.

A következő lépcsőfok a *mitikus-szó szerinti hit* gondolatkörébe vezet, melyben domináns jellegzetesség az érzel-

mek feletti uralkodás, vagy éppen az érzelmek elfojtása. A fázis másik tipikus vonása a racionalizálás, valamint a törvényeskedő, teljesítmények alapján tájékozódó szemlélet. A gondolatok azonban nem elég differenciáltak, sőt gyakran kétpólusúak: fekete-fehér módon rezonálnak a világ jelenségeire, megalkuvást nem tűrően törnek felszínre, és egy adott skála végpontjaiban keresik a megoldásokat. Retorikájuk éles: élet vagy halál, büntetés vagy jutalmazás, üdvösség vagy kárhozat. Ha a meggyőződés zsoltáraiban az erős és szélsőséges látásmódot akarjuk megtalálni, kézenfekvőnek mutatkozik, hogy azokat a szövegeket részesítsük előnyben, melyek az antitetikus párhuzam irodalmi eszközével két végállapot kontrasztját illusztrálják. Talán nem túlzunk, ha az ilyen szövegeknek az *explicit motívumok* elnevezést adjuk a kifejezésnek abban az értelmében, hogy világosan megfogalmazott, kitapintható határokat találunk a különböző fogalmak között. Pontosan ilyen az 1. zsoltár, mely az igazak és bűnösök sorsáról ír. A szöveg első fele költői képekben tárja elénk a boldog embert, aki gyönyörködik Isten törvényében, vele szembeállítva a skála másik pontján tartózkodó bűnöst, akinek útja „semmibe vész". Az élénk fantáziára utaló képek is előkerülnek: a boldog a folyóvíz mellé ültetett fára hasonlít, aki idejében gyümölcsöt terem és „minden sikerül, amit tesz" (a héber szöveg a prosperitásra, a dolgok felvirágzására utal), ezzel szemben a bűnös a szél által szétszórt polyva képzetében jelenik meg, akire ítélet vár. Ez a fajta dualisztikus perspektíva, mely a jó jutalmának elnyerésében és a gonosz méltó büntetésének elvételében mutatkozik, valóban a mitikus-szó szerinti hitstádiumra emlékeztethet bennünket.

Az utolsó fázis, melyet a Brueggemann által definiált meggyőződés zsoltáraihoz kapcsolunk, a *szintetikus-konvencionális* hit világa, melynek talán legdominánsabb ismertetőjele, hogy a hitében egyre érettebbé váló ember csoportkötődései alapján határozza meg saját magát. Mivel a közösségi együttlét igazi örömet okoz számára, ezért az abban felfedezhető nézetkülönbségek bagatellizálására, a csoport vagy gyülekezet életében jelenlévő feszültségek tagadására vagy elkerülésére törekszik. A konformitás rendkívül fontos szempont a szintetikus-konvencionális gondolkodásmódban, melyet az összetartozás erősítése, az egyéni érdekek háttérbe szorulása, radikális esetben egyfajta mártíromságra való hajlam is kifejez. Az olyan zsoltárok, melyek erősebben hangsúlyozzák ezeket az értékeket, nyilvánvalóan a közösségi zsoltárok köréhez tartoznak, illetve az *összetartozás* erejére fókuszálnak. A 133. zsoltár szinte klasszikus példája lehet ennek az érzésnek, hiszen a testvéri közösség harmonikusságát emeli ki, ráadásul az előzőekben említetteknek megfelelően azt is nyomatékossá teszi, hogy „*csak oda* küld az Úr áldást és életet", ahol az egység egyetértésben mutatkozik. A zsoltár olvasója előtt egy olyan gyülekezeti együttlét képe jelenhet meg, mely rendkívül felüdítő: a forróságtól felhevült utazó fejére illatos olajat önt a házigazda, mely annyira bőséges, hogy még a fejről a szakállra is ráfolyik.[33] Ez az idilli állapot a közösségi életben akkor valósul meg, ha nincsenek konfliktusok – mondhatja a szintetikus-konvencionális hitfázisban élő hívő ember.

Átgondolva táblázatunk első felét, mely a brueggemanni felosztásban a meggyőződés zsoltáraihoz kötődik, az előzőekben megfogalmazottak alapján egy jóval részletgazdagabb csoportosítást javasolhatunk:

Fowleri szintek	Életszakasz	Brueggemann sémája	
Differenciálatlan hit: bizalom	**Csecsemőkortól néhány hónapos korig**	*A teremtés motívumai:* ősbizalom stabilitás, biztonságérzet	*A meggyőződés zsoltárai*
Intuitív-projektív hit: egocentrikusság nagy képzelőerő	**Kisgyermekkortól iskoláskorig**	*Az isteni lehetőségek motívumai:* fantázia, átfogó világszemlélet	
Mitikus-szó szerinti hit: szimbólumok használata történetek antropomorf képek erős bizalom	**Kisiskoláskor**	*Explicit motívumok:* határozott érzelmek, éles kontrasztok	
Szintetikus-konvencionális hit: konformitás alkalmazkodás, kollektív tudat tekintélytisztelet	**Serdülőkor**	*Az összetartozás motívumai:* egység, harmónia	

Noha ezzel a megközelítéssel ténylegesen árnyaltabb eredményekhez jutottunk, fontos megemlítenünk, hogy a meggyőződés zsoltárainak alkategóriáit sem szabad mereven definiált, mozdíthatatlan egységként kezelnünk: ahogy a *motívum* elnevezés is utal rá, a bibliai szövegekben tulajdonképpen „lelki ujjlenyomatokat" érzékelünk, ám kutatásunk során sosem lehetünk maradéktalanul biztosak abban, hogy minden esetben eldönthető, egy-egy zsoltártextus pontosan hova tartozik.[34]

Továbblépve összehasonlításunkban, az emberi élet lélektani szempontból jelentős állomásai alapján azt mondhatjuk, hogy többnyire a fiatal felnőttkorban következik be az a krízisállapot, melynek tipikus jellemzőit az elbizonytalanodás zsoltárainak hangvételében találhatjuk meg. Ezt követi az életidő középső szakaszában egy olyan új meggyőződés kialakulása, amely már nem a konformitás jegyében zajlik, hanem az egyén autonóm törekvésének eredménye. A Zsoltárok könyvében ehhez leginkább az

új meggyőződés zsoltáraihoz tartozó textusok illeszkedhetnek.[35] Nézzünk meg egy-egy példát, amelyekben felfedezhetjük azokat a nyomokat, melyek Brueggemann és Fowler szemléletmódjához egyaránt társíthatók!

Az *elbizonytalanodás* zsoltárainak vizsgálata éppen az előző, idilli kép összetörését jelentik. Brueggemann felosztásában az egyik olyan textus, mely jól megjeleníti a krízishelyzetben lévő ember lelkiállapotát, a 13. zsoltár. A szöveg magán hordozza a szerző türelmetlen, sőt számonkérő hangvételét, mellyel Isten felé fordul. Brueggemann külön felhívja a figyelmet a „meddig?" kérdőszóra, mely négyszer is előfordul a zsoltárban, és a perlekedő kérdezés eszköze. A szerző abban bízik, hogy korábbi hittapasztalatainak megfelelően, valamint különösen is az Istennel kötött szövetség miatt Isten beavatkozik az elviselhetetlen körülményekbe, ám számításai ellenére ez mégsem történik meg. A „meddig?" tehát nem csupán nyugtalan kiáltás, hanem egyfajta megrovás, a kritika hangja is.[36] Mindez jól összecseng Fowler individuális-reflektív lépcsőjével, mely a kételkedést és lelki megrendülést, illetve az ennek nyomán feltámadó bíráló hangvételt is magában foglalja. Ugyanakkor érdemes megemlíteni, hogy az egész zsoltáron végigvonul egy hangulatváltás, mely a mély panaszból (1-2. versek) a szorongó imádságon keresztül (3-4) a bizalomig (5-6) halad – ez a szerkezet jellemzője a panaszénekeknek, ahol a szerző mintegy megelőlegezett hálával fordul Isten felé. Ahogy James Waltner fogalmaz: „lehet, hogy a helyzet nem változott meg, de az esdeklő igen".[37]

Az *új meggyőződés* hangja már ebben a konfrontatív kontextusban jön létre, melyre a 30. zsoltár kellő illusztrációt szolgáltat. A zsoltár fejléce anakronisztikusnak tűnik, hiszen bár Dávidot jelöli meg szerzőnek, funkcióját tekintve mégis templomszentelési ének, azaz Dávid után keletkezett.[38] A szöveg olyan ember tapasztalatait írja le, aki halálos veszedelemből szabadult. A szerző szóhasználata is erre utal: „felemeltél" (*dáláh* – jelentése kihúz, kivon), „felhoztad a Seolból lelkemet", „meggyógyítottál" (*ráfá,* nem csupán gyógyítást, hanem nyomatékosan kifejezett helyreállítást, kijavítást is jelent), „leoldoztad gyászruhámat". A fowleri felosztás szerint az összekapcsoló-megszilárduló hit egyik jellemzője, hogy az egyén újraértelmezi és átgondolja eddigi viszonyát saját hitéhez. A zsoltáros éppen ezt teszi, amikor a 7–13. versekben szemléletesen leírja, hogyan tört darabokra magabiztos hite, amikor Isten „elrejtette orcáját", mely „megroskadáshoz" (*bhl*, azaz összezavarodás, ijedtség, megrettenés, hirtelen pusztulás) vezetett. A szöveg végül a fázisra jellemző megszilárdulással, hálával és erős elkötelezettséggel zárul.

Noha ez a három példa szemléletesen mutathatja milyen módon detektálhatók a zsoltárok szövegeiben egy-egy hitfejlődési stádium sajátos vonásai, mégis meg kell jegyeznünk, hogy nem minden esetben találkozhatunk olyan jelekkel, melyek a textusok csoportosítását egyértelművé teszik. Éppen ezért nem jelenthetjük ki határozott magabiztossággal minden zsoltár esetében, hogy a szerző egy konkrét fowleri hitstádium kontextusában fogalmazta meg gondolatait. Joggal felvethetőek más forgatókönyvek is, hiszen ismerve az emberi lélek hangulatingadozásait, akár az is elképzelhető, hogy némely zsoltár éppen emiatt mutat olyan jeleket, melyek egy-egy szakaszra jellemzőek.

Természetesen ugyanez igaz Brueggemann felvetésére is. Maga Brueggemann is beismeri, hogy számos zsoltár esetében pusztán plauzibilisnek tűnik, hogy az általa javasolt hármas felosztás valamelyik részébe soroljuk, ám perdöntő bizonyíték nem szólhat döntésünk mellett. Így például a 150. zsoltár esetében nincsenek olyan határozott támpontok, amelyek alapján világosan meghatározható, hogy a meggyőződés vagy az új meggyőződés zsoltáraihoz illeszkedik jobban a szöveg. Brueggemann a zsoltárt az új meggyőződés kategóriába sorolja, bizonytalan érvelése szerint azért, mert a benne „megnyilvánuló féktelen ünneplés valószínűleg nem az eltompult és megfáradt megszokás kifejeződése". Ehhez még hozzátesz egy használhatóbb érvet is: ha egy zsoltárhoz egy történelmi szabadítás aktusa egyértelműen köthető, az valószínűsíti, hogy az új meggyőződés énekei közé tartozik.[39]

Lehetőségek a pasztoráció kontextusában

A zsoltárok szövegeinek fowleri elmélet szerinti tematizálása természetesen nem lehet öncélú. Amennyiben felismerjük, hogy a hívő ember hitvilága is része annak a folyamatos kibontakozásnak, ami egész életünk változásában mutatkozik meg, a zsoltárok textusai hatékony eszközök lehetnek egy közösség pasztorációs dimenzióiban.

Különösképpen igaz ez az elbizonytalanodás zsoltáraira, melyek meglátásom szerint méltatlanul mellőzöttek a gyülekezeti struktúrában, akár azok pasztorációs, akár liturgikai vagy homiletikai vonatkozásaira gondolunk. Ezekhez a szövegekhez ambivalens módon közelítünk: némelyek a súlyos kifakadásokat tartalmazó zsoltárokat (különösen az átokzsoltárnak nevezett szövegrészeket) egy letűnt kor tüneteinek tekintik, és azzal érvelnek, „ami megfelelő volt egy Mózes törvénye alatt élő ember számára, nem szükségképpen felel meg egy kegyelem alatt élő keresztény számára". Az is előfordul, hogy az exegézis az allegorikus interpretálás eszközéhez folyamodik, amikor a nyílt erőszakot bátorító zsoltárszakaszok tartalmát egyfajta elvont módon a hívő bűnnel szemben vívott perszonális küzdelméhez hasonlítja.[40] Végül olyan értelmezéssel is találkozhatunk, amikor az exegéta pozitív megközelítésében az elbizonytalanodás zsoltárainak fontos funkcionális szerepet tulajdonít: „a keserűség és fájdalom kiöntése a gyógyulás kezdete lehet".[41]

A nyílt erőszakot helyénvalónak ábrázoló textusok esetében ráadásul nem feltétlenül csak az elbizonytalanodás kategóriáját érezhetjük jogosnak: akár egy olyan naiv világkép hangját is hallhatjuk bennük, mely inkább a meggyőződés zsoltáraihoz sorolja őket, és Istent egyfajta szigorú igazságosztó képében láttatja, aki kemény kézzel rendet tart a kozmoszban, saját gyermekei javára. Egy ilyen forgatókönyv alapján az elbizonytalanodáshoz vezető út kulcspontja az lesz, hogy Isten nem cselekszik a meggyőződéssel vallott szigorú elképzelések szerint – a világ rendjéről vallott nézetek tehát meginognak.

Mindenesetre a vélemények ilyen széles spektruma jól kifejezi, hogy szemben a doxologikus zsoltárok tartalmával, a konfrontatív textusokkal nehezen tudunk boldogulni. Mindazonáltal a Fowler szerint leírt hitfázisok talaján ezek a szövegek is hasznos szerephez juthatnak. A lelki gyógyulás történetéről írt átfogó tanulmányában Izsák Norbert

felhívja a figyelmet az augustinusi fordulatra. Augustinus jól ismert „Vallomások" című művében azt állítja, az igazán hívő ember nem akarja a jó és a rossz ellentétpárjából a rosszat kiiktatni: tudja, hogy életét a jó és rossz feszültségében kell megélnie, ezt pedig csakis a zsoltárok nyelvén képes kifejezni. Gyógyulása egyik feltétele a kimondás, a kiírás és a gyónás őszintesége.[42]

Pasztorációs szempontból trivialitás (vagy az kellene legyen), hogy az életközépi krízisek ideje rengeteg küzdelemmel és a hitet is érintő kételkedéssel, belső harccal jár együtt az egyén számára. Az individuális-reflektív időszak alatt a hívő számos intraperszonális konfliktushelyzetet él meg, amely önértékelési zavarokhoz, bűntudathoz, túlzott vagy elégtelen kompromisszumkészséghez vezethet.[43] Ezekben a szituációkban általános tendencia, hogy a lelkész az elcsüggedt hívőt a meggyőződés vagy az új meggyőződés zsoltáraival bátorítja. Ám kérdés lehet, hogy egy kritikus periódusát élő hívő mennyire tud az ünneplés és felszabadultság légkörét árasztó szövegekre saját nyomorúságában megfelelően reagálni? Általános vélemény, hogy a 137. zsoltár a babiloni fogság idején íródott, amikor a rabságban élő zsidóság sorsát fogvatartóik azzal nehezítették, hogy vidám éneklést követeltek tőlük. Erre az abszurd kívánságra természetesen elutasító válasz érkezett, a szituációt övező érzelmeket a zsoltár szövege konzerválta számunkra.

Ha valakinek kritikus kérdései, saját hitére reflektáló negatív lelki rezdülései vannak, az nem az ünneplés lehetőségét, hanem olyan platformot keres, ahol az őt nyomasztó problémákat őszintén feltárhatja és azokra válaszokat kaphat. Ehhez alapvető kritérium olyan lelkigondozói tér megteremtése, ahol a gondozott őszintén megnyílhat. Az intuitív-reflektív hitstádiumra jellemző válsághelyzetek időszakaiban a krízisintervenció egyik elemeként meglátásom szerint olyan zsoltárszakaszok is felhasználhatók, melyek az elbizonytalanodás zsoltárai közé tartoznak. Az ilyen szövegek terápiás haszna lehet, hogy a belső harcait megélő hívő kapcsolódási pontot találhat bennük, valamint megfelelő mintát arra, hogyan tudja panaszát mélyen és őszintén Isten és emberek előtt feltárni. Ha a pasztorációs munkában kellő hozzáértéssel behatárolható, hogy a gondozott hitének milyen fázisát éli, a gyógyítás munkájában a zsoltárok textusainak is jelentősebb szerep juthat az eddig megszokottnál.

Sitku Tibor

Irodalomjegyzék:

Brueggemann, Walter: *A hit a zsoltárok könyvében* (Kálvin Kiadó, Budapest, 2008)

Brueggemann, Walter: *Az Ószövetség teológiája* (Exit Kiadó, Kolozsvár, 2012)

Cole, Michael – Cole, Sheila R.: *Fejlődéslélektan* (Osiris Kiadó, Budapest, 2006)

Fowler, James: *Stages of Faith* (Harper One, New York, 1995)

Fowler, James: *Faith Development and Pastoral Care* (Fortress Press, Philadelphia, 1987)

Hézser Gábor, dr: *A pásztori pszichológia* (Kálvin Kiadó, Budapest, 1995)

Izsák Norbert: *A pasztorálpszichológia története,* in: Autokeirikus pasztorálpszichológia (PTF, Budapest, 2012)

Karasszon Dezső, dr.: *A zsoltárok könyvének magyarázata,* in: Jubileumi kommentár (Kálvin Kiadó, Budapest, 1998)

Kézdy Anikó: *Fejlődési krízisek serdülő- és fiatal felnőttkorban* (doktori értekezés: http://phd.sote.hu/mwp/phd_live/vedes/export/kezdyaniko.d.pdf), Semmelweis Egyetem Mentális Egészségtudományok Doktori Iskola, Budapest, 2010)

MacDonald, William: *Ószövetségi kommentár* (Evangéliumi Kiadó, Budapest, 2009)

Marton Zsolt: *A hit és fejlődése,* in: Szolgatárs XXII. évf., 2. szám

Máté-Tóth András: *Vallási identitásfaktorok* (http://www.arts.uszeged.hu/vallastudomany/prof-dr-mate-toth-andras/relident-feleky-60 , letöltés ideje: 2013. szeptember 4.)

Németh Dávid: *Pasztorálantropológia* (Károli Gáspár Református Egyetem – L'harmattan Kiadó, Budapest, 2012)

Varga Gyöngyi: *Konfliktuskezelés és megelőzés,* in: Szabó Lajos (szerk.): A közösségépítő lelkész (Luther kiadó, Budapest, 2010)

Walter, James H.: *Believers Church Bible Commentary* (Herald Press, Pennsylvania, 2006)

Jegyzetek

1 Fowler *Faith development and pastoral care* című munkájában azt írja, mindig is úgy gondolt saját elméletére, mint ami hozzájárulhat a teológiai antropológia kérdéseihez. Kiemeli, hogy hitfejlődési elméletének pasztorációs kontextusban még inkább hangsúlyos szerepe lehet. (Fowler [1987], 54. o.)

2 Cole-Cole [2006], 58. o.

3 Uo., 563–564. o.

4 Uo., 402–403. o.

5 Felmerül a kérdés, Piaget, Kohlberg és Erikson modelljeit mennyiben érdemes egymáshoz mérni, hiszen áttekintve azokat, kiindulópontjuk, hangsúlyaik nem teljesen azonosak. Maga Fowler is tud erről a nehézségről, ám kijelenti, hogy a három megközelítés egymáshoz tartó elemeire koncentrál, melyek a legfontosabb fejlődési időszakokat és életciklusokat ölelik fel. (Fowler [1995], 41–42. o.)

6 Fowler [1995], 4. o.

7 Marton [2012], 35. o.

8 Fowler [1995], 5. o.

9 Marton [2012], 36. o.

10 Fowler [1995], 128. o.

11 Kézdy [2010], 14. o.

12 Marton [2012], 36. o.

13 Kézdy [2010], 15. o.

14 Fowler [1995], 140. o.

15 Marton [2012], 36. o.

16 Fowler [1995], 182. o.

17 Kézdy [2010], 16. o.

18 Marton [2012], 37. o.

19 Uo., 37. o.

20 Kézdy [2010], 16. o.

21 Marton [2012], 37. o.

22 Fowler [1995], 201. o.

23 Nem James Fowler volt az egyetlen, aki felfigyelt erre az életgörbére. Az ismert filozófus, *Paul Ricoeur* ha nem is ennyire differenciált módon, de lényegében hasonlóképpen írja le a hit fejlődésének szakaszait, amikor azt állítja, az ember az *első naivitás* gyermeki rácsodálkozásával kezdi hitéletét, hogy azután egy csalódásokkal és kijózanodásokkal teli szakaszt követően eljusson a *második naivitás*hoz, mely a felnőttkor játéka, a bölcs ember kalandja lesz. (Máté-Tóth [n. a.], 10. o.)

24 Gunkel formatörténeti munkássága azért mérvadó, mert elsőként mondja ki, hogy a zsoltárok könyvében található kifejezési formák néhány ismétlődő szabályszerűség alapján leírhatók. Ez a szemlélet lehetőséget ad a szövegek bizonyos szempontok szerinti katalogizálására. Ehhez veszi hozzá Brueggemann Mowinckel kutatási eredményeit: hipotézise szerint sok zsoltár egy kultuszi dráma, a trónra lépési ünnep évente ismétlődő aktusa keretében értelmezhető, tehát liturgiai vonatkozásai vannak, amit figyelembe kell venni a zsoltár értelmezésekor. Végül Westermann úgy véli – Gunkel analízisét szem előtt tartva –, hogy a zsoltárok alapvető önkifejezési módja a panaszének: a legtöbb zsoltár ebből vagy az erre adott válaszból származtatható. Brueggemann a három kutató munkásságának eredményeiből merítve állította fel saját kategóriáit. (Brueggemann [2008], 21–23. o.)

25 Brueggemann igen méltánylandó módon megemlíti, hogy felosztását a negatív hangvételű zsoltárok hitéleti szerepének lehetőségei motiválták. Éppen ezért az általa javasolt kategóriák nem kezelendők merev sablonként, és nem kívánnak szabályos fejlődési fázisokat meghatározni: „a sémát csupán arra használom, hogy olyan dolgokat is megláthassunk a segítségével, amelyek egyébként rejtve maradná-

nak." (Uo. 6. o.) Némely zsoltár Brueggemann meglátása szerint egyaránt sorolható a meggyőződés vagy az új meggyőződés csoportjába.

26 Uo., 24–28. o.

27 Kézdy [2010], 13. o.

28 Németh [2012], 184. o.

29 Mindazonáltal helytelen lenne elmarasztalni azokat, akik egy adott stádiumból nem képesek a továbblépésre. James Fowler meglátása szerint ugyanis az alacsonyabb fejlettségi szintek nem számítanak értéktelenebbnek, ahogy a magasabbak sem vezetnek értékesebb vagy nagyobb hithez. Az egyes szintek között sokkal inkább a hit belső szerkezetében tapasztalható eltérő differenciáltságot detektálhatjuk. (Uo., 184. o.)

30 Brueggemann [2008], 24. o.

31 Fowler [1995], 119. o.

32 Németh [2012], 185. o.

33 Karasszon [1998], 1113. o.

34 Jó példa lehet erre, hogy a mitikus-szó szerinti hitfázis radikális gondolkodásmódjára jellemző kétpólusú látásmód sok esetben csupán azért található meg egy-egy zsoltár szövegében, mert a héber verselés szereti alkalmazni a gondolatpárhuzamokat – azon belül pedig az antitetikus párhuzamot.

35 Érdemes említést tennünk *Jung* mélypszichológiai meglátásáról, mely azt állítja, hogy az ember önmagává válása (individualizációja) az emberi élet közepe táján játszódik le. Ahhoz, hogy az egyén eljusson erre a pontra, összhangba kell hoznia tudatos és tudattalan lelki tartományait. Jung szerint nagyjából 35 éves korban kezdi foglalkoztatni az embereket a tudattalanjukhoz való viszonyuk, a tudat és tudattalan tusakodása pedig krízisekhez vezet, mely az egyetlen lehetősége annak, hogy a személy megtalálja önmagát. (Hézser [1995], 30. o.)

36 Brueggemann [2012], 399–400. o.

37 Walter [2006], 82. o.

38 Megjegyezendő, hogy a zsoltárokban gyakran előforduló „Dávidé" formulában (*mizmó l^e David*) a prepozíció nem pusztán a dávidi szerzőséget takarhatja, hanem Dávid utódaira, vagy a dávidi gyűjteményhez tartozó énekre is utalhat – vagyis nem feltétlenül anakronizmusról van szó. (Karasszon [1998], 907. o.)

39 Brueggemann [2008], 75–76. o.

40 MacDonald [2009], 686. o.

41 Walter [2006], 655. o.

42 Izsák [2012], 52. o.

43 Varga [2010], 77. o.

Beythe korabeli kiskáté

Beyte István, a hajdani lutheránus és református superattendens könyvei között található egy colligatum, amely megőrzött egy katekizmus kéziratot. A ferences rend burgerlandi történetét kutató Magyar Arnold (O. M. F., Graz) ezt a Revista Historica Hungara folyóiratban (117–139. o.) 1971-ben Buenos Airesben megjelentette. Nem minden részletbe menően megfelelő gondossággal elemezte és ezért kálvinistának sorolja. Ez helytelen. A kézirat Luther Kis katekizmusának, valamint részben a Nagy katekizmusnak a kivonata és 1555-nél korábbi másolat. Összehasonlítva a 16. század első felének kódexeivel megállapítható, hogy az 1540-es években írhatták és másolhatták. Ez a relikvia tehát, Luther magyarra fordított kátéjának a legkorábbi példája. Megelőzte legalább egy évtizeddel Heltai, 1550-es nyomtatásban megjelent magyar fordítását.*

Among the books of the rev. István Beythe superattendent to the Lutheran and the Reformed there is a *colligatum* (pamphlet volume, Sammelband) which preserved a short manuscript Catechism in Hungarian. Arnold Magyar (O. M. F., Graz) published it in *Hungarian Historical Review – Revista Historica Hungara*, Buenos Aires, 1971, 117–139, not in every detailes with due care, and classified as Calvinist. That is a missjudgement. The manuscript is an excerpt of the Catechismus minor by Luther (and partly also Catechismus major). It must be earlier than the proposed date of beeing copíed, i. e. 1555. Comparision with codices from the first half of the 16th century have revealed, that it must have been written or copied about the 1540-ies. So this relic is the earliest example of Luthers' Catechism in Hungarian, which has preceeded at least a decade the first Hungarian translation in print of 1550, by Heltai (Caspar Helt).

Németújváron őrzik a ferences kolostor könyvtárában a kolligátumot, amelyben a kéziratos kiskáté lapul négy nyomtatott munka között.**1** *S B L* supralibros *(Stephani Beythe Lapidani)* és *Stephani Beyte et amicorum* saját kezű, keltezetlen bejegyzése miatt lehetne az író, másoló, kivonatoló, netalán fordító az ifjú Beythe, akinek könyveiről való tudásunkat összegzi Zvara Edina munkája.**2** Bevégzetlen a kötet kézirata (17 lap). Kiadta Magyar Arnold a külföldi magyar történész munkaközösség lapjában,**3** úgy véli, Beythe Wittenbergben tanult (nincs rá forrás), és ekkor, vagy ezután írta a kátét, vagy leírta.**4** Közlöm mai helyesírással, kiejtés és egykori szóalakok szerint azok miatt, akik nem szoktak régi magyar szövegekhez. Félreérthető helyeket jegyzetben értelmezek. Érvelésemhez szükséges a betű szerinti újra közlés, ezt beépítem a 16–18. századból adatolt megokolásba, mert következtetésem teljesen eltér Magyar Arnoldétól.

Keresztyénségnek fondámentomáról való
rövid tanúság
Collocutores: concinator, puer**5**

Concinator: Keresztyén vagy-é?
Puer: Keresztyén vagyok.
Concinator: Mivel bizonyétod meg, hogy keresztyén vagy?

* Az OTKA K 101840 számú pályázat támogatásával készült.

Puer: Azzal, hogy megkeresztelkedtem Attyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében.
Concinator: Hány részben függ az keresztyénségnek fondámentoma?[6]
Puer: Ötben.
Concinator: Melyekben?
Puer: Az Tízparancsolatban, Hitben,[7] Imádságban,[8] Keresztségben és az Oltári szentségben.

[Tízparancsolat]

Concinator: Micsoda az Tízparancsolat?
Puer: Istennek beszéde, mely megtiltja az gonoszt, és az jót parancsolja.
Concinator: Isten ki által adta ki az Tízparancsolatot?
Puer: Mójzsesnek általa, két kűtáblán, az Sinai hegynek tetején.
Concinator: Az első táblán mire tanít?
Puer: Az Istennek szeretetire.
Concinator: Az mássodik mire tanít?
Puer: Embereknek szeretetire.
Concinator: Micsoda az első parancsolat?
Puer: Tenéköd idegön istenid ne légyenek én előttem.
Concinator: Mit kíván az parancsolat?
Puer: Az mi szívönket kévánja. Azaz, hogy az Istent teljes szívből, teljes lélekből szeressük, féljük űtet, és bízzunk űbenne, mint szerelmes attyánkban.
Concinator: Micsoda az bálványisten–imádás?
Puer: Az, mikoron terömtett állatban bízol, nem az egy Istenben.
Concinator: Miből esmérhetöm én meg azt?
Puer: Ime háromból: Valamely állat nem örökkévaló, nem mindenható, és elváltazó állat. Abban nem kell bízni, mert bálvány lészen benne.
Concinator: Micsoda az mássodik parancsolat?
Puer: Istennek nevét hejában ne végyed.
Concinator: Mit kíván tűlönk ez parancsolat?
Puer: Az mi nyelvönket kévánja. Azaz, hogy Istennek nevét gonoszságból ne mondjuk, ne átkozódjunk vele, ne esködjünk hamisan rajta,[9] hanem nagy tisztességgel és nagy félelemmel bizony dologban az ű szent nevét mondjuk.[10]
Concinator: Micsoda az harmadik parancsolat?
Puer: Megemléközzél az innepnapot szentelni.
Concinator: Mi kíván ez parancsolatban?
Puer: Az mi külső gyüleködésünket[11] kévánja. Azaz, hogy innepnapon Istennek igéjét halgassuk, mi miatt mi megszenteltetünk, Oltári szentséget végyünk, imádkozzunk, és Istennek minden jóvoltáról hálát adjunk.
Concinator: Micsoda az negyedik parancsolat?
Puer: Atyádat, anyádat tiszteljed, ha hosszú életű kévánsz ez földen lenni.
Concinator: Mit kíván?
Puer: Azt kívánja, hogy atyánknak, anyánknak fejedelmönknek, tanítónknak, gazdánknak szavokat fogadjuk, és híven szolgáljuk.
Concinator: Micsoda az ötödik parancsolat?
Puer: Ne ölj.
Concinator: Mit kíván ez?
Puer: Azt kívánja, hogy senkit meg ne öljünk, ne verjünk, ne szidogassunk, ne irégykedjünk, hanem nagy szeretettel légyönk egymáshoz.
Concinator: Micsoda az hatodik parancsolat?
Puer: Ne paráználkodjál.
Concinator: Mit kíván ez parancsolat?
Puer: Azt kívánja, hogy házasságnak kívöle senkivel ne kezeskedjünk,[12] senkit bínre ne kívánjunk, és hogy parázna beszédtűl magunkat megoltalmazzok.
Concinator: Micsoda az hetedik parancsolat?
Puer: Ne urozz.[13]
Concinator: Mit kíván ez parancsolat?
Puer: Azt kívánja, hogy senkinek marháját[14] el ne lopjuk, ne prédáljunk,[15] ne csalárdkodjunk, hanem igazak légyünk egymáshoz.
Concinator: Micsoda az nyolcadik parancsolat?
Puer: Felebarátod ellen hamis tanú ne légy.
Concinator: Mit kíván ez parancsolat?
Puer: Azt kívánja, hogy igazmondók légyünk, ne hazudjunk, ne rágalmazzunk mást.
Concinator: Micsoda az kilencedik parancsolat?
Puer: Felebarátodnak házát gonoszul ne kívánjad.
Concinator: Mit kíván ez parancsolat?
Puer: Azt kívánja, hogy felebarátónknak házát, szőlejét, feldét, malmát, erdejét hamisan mienkké ne kívánjuk lenni.[16]
Concinator: Micsoda az tizedik parancsolat?
Puer: Felebarátodnak se feleségét, se szolgáját, se szolgálóleányát, se ökrét, se szamarát, és semminémű marháját gonoszul ne kívánjuk.
Concinator: Mit kíván ez parancsolat?
Puer: Azt kívánja, hogy felebarátónknak semminémű marháját ne kívánjuk kárt tenni.[17]
Predicator: Az Isten azért adta-é ki a Tízparancsolatot, hogy azáltal mi [? mind?] idvözüljünk?
Puer: Nem azért. Mert senki azt be nem teljesítheti.
Predicator: Hát miért adta ki?
Puer: Azért, hogy abból a mi bínes voltónkat megesmérhessük.
Predicator: Mi által kell embernek idvezülni?
Puer: Az hitnek[18] általa, mely az keresztyénségnek második fondámentoma.

De Symbolo Fidei[19]

Predicator: Micsoda az keresztyén hit?
Puer: Imez: Én hiszem, hogy az én bínöm megbocsáttatott ingyen. Én hiszem, hogy az Atya Isten kegyelmes énnéköm az Krisztus haláláért ingyen. Én hiszem, hogy az Krisztus haláláért enyém az erek bódogság ingyen.

Predicator: Melyek az hitnek ágazati?
Puer: Ímezek: Hiszök egy Istenben.
Predicator: Az Isten hány állatban[20] vagyon?
Puer: Egyben.
Predicator: Személyben hány?
Puer: Három. Attya, Fiú és Szentlélek Isten.
Predicator: Az hit ágazatjában mit vallasz az Attya Istenről?
Puer: Ímezt: Hiszök egy Istenben, mindenható Attyában, menynek–földnek Terömtőjében.
Predicator: Mint kell ezt érteni?
Puer: Ímígyen: Én hiszöm, hogy az Attya Úr Isten terömtötte az földet–mennyet és benne való minden terömtött állatokat.
Predicator: Az Fiú Istennek személyéről mit vallasz?
Puer: Ímezt: Én hiszek Jézsus Kristusban, Attyának egy Fiában, mi egy uronkban, ki fogantaték Szentlélektűl.
Predicator: Mint értöd ezt?
Puer: Ímígy: Én hiszem, hogy csak az Kristus Jézsus az én megváltóm, közbenjáróm, ki énértem meghala, feltámada, mennybe méne, kit én immár várok az ítéletre.
Predicator: Mit vallasz te Szentléleknek személyéről?
Puer: Ímezt: Hiszek Szentlélökben, keresztyén Annyaszentegyházban, szentöknek eggyességét, bűnöknek bocsánatját, testnek feltámadását, és az erök életet.
Predicator: Mint értöd ezt?
Puer: Ímígyen: Én hiszem, hogy csak Szentlélök az hitnek általa szentöl engemet belé az keresztyének közé, csak ű esmérteti énvélem meg az Kristust, ki általa énnéköm bíneimnek bocsánatja vagyon, testöm az utólsó napon dicsőségben feltámad, és az örök életre menendő vagyok.

De Oratione[21]

Predicator: Micsoda az keresztyénségnek harmadik fondámentoma?
Puer: Az imádság.
Predicator: Micsoda az imádság?
Puer: Szívemnek Istennel való beszéde.
Predicator: Holott tanít minket az Kristus imádkozni?
Puer: Szent Máténál, az ű könyvének hatodik részében meghagyá, hogy imádkozzunk. Mi Attyánk, ki vagy mennyekben.
Predicator: Hány dolog felől kenyergesz az Mi Attyánkban?
Puer: Hét dolog felől.
Predicator: Micsoda az elsű kenyergés?
Puer: Szenteltessék te neved.
Predicator: Mit kívánsz ebben?
Puer: Azt kívánom, hogy mind ez széles világon az Istennek igéje tisztán hirdettessék, hogy minden nemzetségök elhagyják az bálványisten imádását, és bízzanak az egy élő Istenben, az mi Uronk Jézsus Kristusban, kinek neve dícsértessék mind örökkén.
Predicator: Micsoda az mássodik kenyergés?
Puer: Jöjjön te országod.
Predicator: Mit kévánsz ebben?
Puer: Azt kívánom, hogy az Isten eressze hozzánk az Szent Lelket, ki mitűlünk eltávoztassa az erdögnek országát, és szentelje meg az mi szívünket Kristusnak örök templomát.
Predicator: Micsoda az harmadik kenyergés?
Puer: Légyen te akaratod miként mennyben, és földön.[22]
Predicator: Mit kívánsz ebben?
Puer: Azt kívánom, hogy minden emberek úgy engedjenek az Istennek, miként mennyországban az szent angyalok.
Predicator: Micsoda az negyedik kenyergés?
Puer: Mi kenyerönket, mindennapiat, adjad nékünk ma.
Predicator: Mit kívánsz ebben?
Puer: Azt kívánom, hogy az Isten adjon nékünk jámbor fejedelmet, jó békességet, tisztösséget, erekségöt, jámbor gyermökeket, hív szolgákat, és mindeneket, kik nékünk ez világi éltönkben szikségessek.
Predicator: Micsoda az ötödik kenyergés?
Puer: Bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi es megbocsátonk nékünk vétetteknek.
Predicator: Mit kívánsz ebben?
Puer: Azt kívánom, hogy az Isten ingyen, az ű irgalmasságából megbocsássa minden bíneinket, kinek bizonyságára felebarátinknak mies minden bíneit ingyen megbocsátunk.
Predicator: Micsoda az hatodik kenyergés?
Puer: És ne vígy minket kísértetbe.
Predicator: Mit kívánsz ebben?
Puer: Azt kívánom, hogy az ÚR Isten ne eresszen mireánk ily nagy késértetöt, kiben az mi életünk megfogyatkozzék, mint Anániásban és Safirában.
Predicator: Micsoda az hetedik kenyergés?
Puer: De szabadíts minket minden gonosztúl.
Predicator: Mit kívánsz ebben?
Puer: Azt kívánom, hogy az Örek Isten megótalmazzon minket minden gonosztúl, hertelen haláltól, kétségbeeséstűl, ördegektűl, és az erök kárhozattúl.

* * *

A Luther-káté legkorábbi részleges és kivonatos magyarítását őrizte meg Beythe némétujvári gyűjtőkötete. Talán keltezhető Beythe iskolás éveire, de nem saját munkája. Valamelyik mű, vagy a kolligátum korábbi birtokosa másolta vagy köttette a nyomtatványokhoz. Így jutott Beythe kezébe. Közölnöm kell a betű szerinti szöveget, elemzését, és a nyelvtörténetileg egykorú vagy későbbi adalékokat is. Magyar Arnoldénál áttekinthetőbb megoldást választok.

Kereʒtienſegnek fondamentomarol walo rewid[23] *tanuſag collocutoreσ concinator, puer*

concinator: *kereʒtien vagÿe?*
puer: *kereʒtien vagÿok:*
con: *mÿwel Bÿʒonetod megh hogÿ kereʒtien wagÿ,*
puer: *aʒʒal hogÿ megh kereʒtelkettem atÿanak eσ fiwnak eσ ʒenth leleoknek neweben.*[24]
con: *hanÿ reʒben fÿwgh aʒ kereʒtienſegnek fondamentoma?*
pu: *eottben.*
con: *mellegben?*
pu: *Aʒ tÿʒ parancÿolatban, hÿtben Jmadſaghban, kereʒtſegben eσ aʒ oltarÿ ʒenthſegben.*

[De Decem Praeceptis Dei]

con: *mÿ chioda aʒ tÿʒ parancÿolat.*
pu: *jſtennek beʒede melÿ megh tÿltÿa aʒ gonoʒt eσ aʒ ÿot parancÿollÿa*
con: *iſten kÿ altal attakÿ aʒ tÿʒ parancÿolatoth.*
pu: *moÿſſeſnek altala ket kŵ tablan aʒ fÿnai hegÿnek teteÿen.*
con: *aʒ elſeo tabla mÿre tanÿth?*
pu: *Aʒ iſtennek ʒeretetÿre.*
con: *Aʒ maſodÿk mÿre tanÿth:*
pu: *embereknek ʒeretetÿre.*
con: *mÿ cÿoda aʒ elſew paranchiolath:*
pu: *Te nekeod Jdegheon iſtenÿd ne legÿenek en eleottem:*
con: *mÿth kÿvan aʒ parancÿolat:*
pu: *Aʒ mÿ ʒÿweonketh kewanÿa aʒ aʒ hogÿ aʒ iſtent telÿeσ ʒÿbeol telÿes lelekbeol ʒereſſwk felÿwk wthet eσ bÿʒʒwnk w benne mÿnth ʒerelmes attÿankban.*
pred: *mÿchioda Aʒ balwan iſten Jmadaσ:*
pu: *aʒ mÿkoron tereomtet allatba bÿʒol nem aʒ egÿ iſtenben.*
pre: *mÿbeol eſmerheteom en megh aʒth?*
pu: *Jme harombol walamelÿ allat nem erewke walo nem mÿnden hatho eσ el waltaʒo allath abban nem kel bÿʒnÿ mert balwanÿ leʒen benne.*
pre: *mÿchioda aʒ maſſodik parancÿolat:*
pu: *iſtennek newet heÿaban ne wegied:*
pre: *mÿt kÿwan twleonk eʒ parancÿolat:*[25]
pu: *Aʒ mÿ nÿelweonket kewannÿa aʒ aʒ hogÿ iſtennek neveth gonoʒſagbol ne mongÿwk ne atkoʒogÿwnk wele ne eſkeodÿwnk hamiſſan raÿtha hanem nagÿ tÿʒteſſegel eσ nagÿ felelemmel bÿʒon dologban aʒ w ʒenth neweth mongÿwk:*
pre: *mÿ cÿoda aʒ harmadÿk parancÿolath:*
pu: *megh emlekeoʒel aʒ ÿnnepnapot ʒentelnÿ:*
pre: *mÿth kÿwan eʒ parancÿolath:*
pu: *Aʒ mÿ kÿwlſeo gÿwlekeodeſwnket kewanÿa, aʒ aʒ hogÿ ÿnnepnapon iſtennek Jgheÿet halgaſſwk kÿ mÿat mÿ megh ʒenteltetwnk oltarÿ ʒentſegeth wegÿwnk: Jmatkoʒwnk eσ iſtennek mÿnden ÿo woltarol halat agÿwnk:*
pre: *mÿ chÿoda aʒ negÿedik parancÿolath:*
pu: *Atÿadat anÿadat tÿʒtellÿedh ha hoʒʒu eletw kewanʒ eʒ feolden lennÿ:*
pre: *mÿth kÿwan*
pu: *aʒt kÿwannÿa hogÿ atÿaknak anÿanknak feÿedelmeonknek tanÿtonknak gaʒdanknak ʒawokath fogagÿunk*[26] *eσ hÿwen ʒolgallÿwk:*
pre: *mÿcioda aʒ eoteodÿk paranchÿolat.*[27]
pu: *ne eolÿ:*
pre: *mÿt kiwan eʒ.*
pu: *Aʒt kÿwanÿa hogÿ ſenkÿth megh ne eollÿeonk ne werÿeonk ne ʒidogaſſonk ne Jregÿkedÿeonk hanem nagÿ ʒeretettel legÿeonk egÿmaſhoʒ:*
pre: *mÿcioda aʒ hatodÿk parancjolat:*
pu: *ne paraʒnalkodÿal:*
pre: *mÿth kÿwan eʒ paranchÿolat:*
pu: *Aʒt kÿwanÿa hogÿ haʒaſſagnak kÿwele σenkÿwel ne keʒeſkedÿwnk ſenkÿt bÿnre ne kÿwanÿwnk eσ hogÿ paraʒna beʒetwl magwnkot megh oltalmaʒok.*
pre: *mÿ cioda aʒ hetedÿk parancÿolat:*[28]
pu: *ne wroʒ:*
pre: *mÿt kÿwan eʒ paranchjolat:*
pu: *aʒt kÿwanÿa hogÿ ſenkÿnek marhaÿat el ne lopÿok ne predallÿwk ne cÿalardkodÿwnk hanem Jgaʒak legÿwnk egÿ maſhoʒ.*
pre: *mÿ chÿoda aʒ nÿolcÿodik paranchjolat.*[29]
pu: *fele baratod ellen hamÿs tanw ne legÿ:*
pre: *mÿt kÿwan eʒ paranchÿolat.*
pu: *aʒt kÿwanÿa hogÿ ÿgaʒmondok legÿenk ne haʒwgÿonk ne ragalmaʒwnk maaſth:*
pre: *mÿchÿoda Aʒ kÿlencÿedÿk parancÿolat.*
pu: *fele baratodnak haʒath gonoʒwl ne kÿwanÿadh:*
pre: *mÿt kÿwan eʒ parancÿolath.*
pu: *Aʒt kÿwanÿa hogÿ felebaratonknak haʒat ʒwleÿet feldet malmat erdeÿet hamÿſſan mÿenke ne kÿwanÿwk lennÿ*
pre: *mÿ cÿoda aʒ tÿʒedÿk paran cÿolat.*
pu: *fele baratodnak σe feleſeget σe ʒolgaÿat σe ʒolgalo leanÿath σe eokreth σe ʒamarat eσ σemmÿ nemw marhaiat gonoʒwl ne kÿwanÿwk:*
pre: *mÿt kÿwan eʒ paranciolat:*
pu: *Aʒt kÿwanÿa hogÿ fele baratonknak σemmÿ nemw marhaÿat ne kÿwanwk karth tennÿ:*
predicator: *Aʒ iſten aʒert attae kÿ aʒ tÿʒ parancÿolatot hogÿ aʒ altal mÿ [? mind?] Jdweoʒwlÿeonk*
pu: *nem aʒert, mert σenkÿ aʒt be nem tellÿeſſÿthetÿ:*
pre: *hath mÿert atta kÿ.*
pu: *aʒert hogÿ abbol ammÿ bŵneoσ woltonkath megh eſmerheſſŵk:*
pre: *mÿ altal kel embernek Jdweʒwlnÿ:*
pu: *Aʒ hÿtnek altala melÿ aʒ kereʒtenſegnek maſſodÿk fondamentoma*

De Sÿmbolo Fidei

pre: *mÿcioda aʒ kereʒtÿen hÿt*
pu: *Jmeʒ: en hÿʒem hogÿ aʒ en bÿneom megh bocÿatatoth ÿngÿen en hÿʒem hogÿ aʒ atÿa*

iſten kegielmeσ en nekeom aʒ criſtuσ halalaerth ÿngÿen, en hïʒem hogÿ aʒ criſtuσ halalaerth enÿem aʒ erek bodogſagh ÿngÿen.

pre: *mellÿek aʒ hÿtnek agaʒatÿ*

pu: *ÿmeʒek: hÿʒeok egÿ iſtenben.*

pre: *aʒ iſten hanÿ allatban vagion egben:*

pu: *ʒemelÿben hanÿ:*

pre: *harom attÿa, fiw eσ ʒent lelek iſten:*

pu: *aʒ hÿt agaʒattÿaban mÿt vallaʒ aʒ attÿa iſtenreol*

pre: *Jmeʒt: hÿʒeok egÿ iſtenben mÿnden hato attÿaban mennek feoldnek tereomteoÿeben:*

pu: *mÿnth kel eʒt ertenÿ:*

pre: *Jmighen: en hÿʒeom hogÿ aʒ attÿa wriſten tereomteotte aʒ feoldeth mennÿeth eσ benne walo mÿnden tereomteott allatokath:*

pu: *Aʒ fÿw iſtennek ʒemelÿereol mÿt wallaʒ:*

pre: *Jmeʒt: en hÿʒeok ieſuſ criſtuſban attÿanak egÿ fÿaban mÿ egÿ wronkban kÿ fogantatek ʒenth leleoktwl*

pu: *mÿnt erteod eʒt:*

pre: *Jmÿgh en hÿʒeom hogÿ cÿak aʒ criſtuσ ieſuσ aʒ en megh waltom keoʒben ÿarom kÿ en erthem megh hala fel tamada mennÿben mene kÿt en ÿmmar varok aʒ ÿtelettre.*

pu: *mÿt wallaʒ the ʒent leleoknek ʒemelÿereol*

pre: *Jmeʒth: hÿʒek ʒenth leleokben kereʒtÿen annÿa ʒenth egÿhaʒban ʒenteoknek eggÿeſſegeth bwneoknek bochianathÿat teſtnek fel tamadaſath eσ aʒ ereok eletheth*

pu: *mÿnt erteod eʒt*

pre: *Jmÿgÿen. en hÿʒem hogÿ cÿak ʒenth leleok aʒ hÿtnek altala ʒenteol engheometh bele aʒ kereʒtÿenek keoʒʒe cÿak w eſmertetÿ en welem megh aʒ criſtuſth kÿ altala en nekeom bÿneÿmnek bocÿanattÿa wagÿon teſteom aʒ wtolſo napon dÿceoσegben fel tamad eσ aʒ eoreok elettre menendeo wagÿok: &*

D e O r a c i o n e

pu: *mÿcioda aʒ kereʒtÿenſegnek harmadÿk fondamentoma:*

pre: *aʒ ÿmathsagh:*

pu: *mÿcÿoda aʒ Jmathſagh?*

pre: *ʒÿwemnek iſtennel walo beʒede:*

pu: *holoth tanÿt mÿnket aʒ criſtuσ Jmatkoʒnÿ:*

pre: *ʒenth mathenal aʒ w keonÿwenek hatodÿk reʒeben igh hagÿa hogÿ ÿmatkoʒwnk: mÿ attÿank kÿ vagÿ mennÿekben.*

pu: *hanÿ dologh feleol kenÿergeʒ aʒ mÿ attÿankban:*

pre: *heth dologh feleol:*

pu: *mÿ cioda aʒ elſw [?elſo?] kenÿergeσ:*

pre: *ʒentelteſſek te newed:*

pu: *mÿt kÿwanʒ ebbe:*

pre: *aʒt kÿwanom hogÿ mÿndh eʒ ʒeleoσ wÿlagon aʒ iſtennek ÿgeÿe tÿʒthan hÿrdetteſſek hogh mÿnden nemʒethſegeok el hagÿak aʒ balwanÿ iſten ÿmadaſt eσ bÿʒanak aʒ egÿ eleo iſtenben aʒ mÿ wronk ieſuσ chr̃uſban kÿnek newe dÿchÿerteſſek mÿnd eoreokken*

pre: *mÿcioda aʒ maſſodÿk kenÿergeσ:*

pu: *Jeÿeon the orʒagod:*

pre: *mÿt kÿvanʒ ebben*

pu: *aʒt kÿwanom hogh aʒ iſten ereʒʒe hoʒʒank aʒ ʒenth lelkeoth kÿ mÿ twleonk el tawoʒtaſſa aʒ erdeognek orʒagath eσ ʒentelÿe megh aʒ mÿ ʒÿwnket criſtuſnak eoreok templomath:*

pre: *mÿ cioda aʒ harmadÿk kenÿergeσ:*

pu: *legien the akaratod mÿkent mennÿben eσ feolden.*

pre: *mÿt kÿwanʒ*[30] *ebben:*

pu: *aʒt kÿwanom hogh mÿnden emberek wgÿ engegÿenek aʒ iſtennek mÿkent mennÿorʒagban aʒ ʒenth angÿalok.*

pre: *mÿ cioda Aʒ negÿedÿk kenÿergeσ*

pu: *mÿ kenÿeronket mÿnden napÿat agÿad nekwnk ma*

pre: *mÿt kÿwanʒ ebbe:*

pu: *Aʒt kÿwanom hogÿ aʒ iſten agÿon nekwnk ÿambor feÿedelmet ÿo bekeſſeget tÿʒteoſſeget erekſegeoth ÿambor gÿermeokeket hÿw ʒolgakat eσ mÿndeneketh kÿk nekwnk eʒ wÿlagÿ eleteonkben ʒÿwkſegeſſek:*

pre: *mÿ cioda aʒ eotoeodÿk kenÿergeσ:*

pu: *Bocÿaſdh megh wetkeÿnket mÿkeppen mÿ eσ megh Bocÿathonk nekwnk wetetteknek:*

pre: *mÿt kÿwanʒ ebben.*

pu: *aʒt kÿwanom hogÿ aʒ iſten ÿngÿen aʒ w ÿrgalmaſſagabol megh bocÿaſſa mÿnden bÿneÿnket, kÿnek biʒonſagara fele baratÿnknak mÿeσ mÿnden bÿneÿth ÿngÿen megh bocÿatwnk.*

pre: *mÿ cioda aʒ hatodÿk kenÿergeσ:*

pu: *eσ ne wÿgh mÿnket kÿſertetbe*

pre: *mÿt kÿwanʒ ebben:*

pu: *Aʒt kÿwanom hogh aʒ wr iſten ne ereʒʒeon mÿ reank ÿl nagh keſerteteoth kÿben aʒ mÿ eletwnk megh fogÿatkoʒek mÿnt ananiaſban eσ σaphiraban.*

pre: *mÿ cioda aʒ hetedÿk kenÿergeσ:*

pu: *de ʒabadÿch mÿnketh mÿnden gonoʒtwl:*

pre: *mÿt kÿwanʒ ebben:*

pu: *Aʒt kÿwanom hogh aʒ eorek iſten megh otalmaʒon mÿnket mÿnden gonoʒtwl hertelen halaltol kethfeghbe eſeſtwl*[31] *eordegektwl eσ aʒ ereok karhoʒatwl.*[32]

* * *

Betű szerint hűnek tűnik föl Magyar Arnold közlése (ő ezt feloldásnak nevezi, nem átírásnak) első pillantásra. Jelzi a sorhatárokat, nagybetűvel kezdi a mondatokat. Elkülöníti a kérdező prédikátort és a felelő gyermeket. Egységesít, ez nem róható fel a mellékelt fotó miatt; ám olvasata hol nem elég pontos, hol kétséges, másutt kétségtelenül hibás. Az egykori fotón vannak szinte láthatatlan részletek és bizonytalan betűalakok, szavak. Így a kérdések végén vessző, kérdőjel, kettőspont vagy pont lehet,

vagy nincs írásjel. A fő kritériumok kiütköznek. Jobb híján az 1971-es közlésre is támaszkodom. A pontosított újraközlés a keletkezés és a keltezés miatt elengedhetetlen, kell az összefüggések megrajzolásához.

Kézírás, kézirat, helyesírás

A leíró, fogalmazó (a gyűjtőkötetet birtokló barát, prédikátortárs) nem különböztet kisbetű és nagybetű között mondat elején sem, pedig egyes betűknek használja a verzálisát (*A* és *a, B* és *b, J* és *i, T* és *t*). Sem a betű alakja, sem a nagysága nem különbözik a legtöbb mondat elején; véletlenszerűen ír nagyobbra kisbetűt. A bibliai Ananiást kisbetűvel írja, Saphirát naggyal. Általános ilyesmi a 16. század elején, de ismeretlen az olyan tudatos nyomdásznál, mint Heltai, aki először fordította Luther kiskátéját (1550) magyarra, Beythe műveiben szintén. Ez is mutatja, hogy a kézirat keletkezése és a másolása korábbi a 16. század közepénél.[33]

Helyesbítések, pótlások

Téves Magyar Arnold néhány olvasata. Felismerésük és helyesbítésük általában nem nehéz. Az olvasó így találja betű szerinti átiratomban, részleteket jegyzetben említek.[34] Nem utal Magyar Arnold a szöveg néhány másolási és fogalmazási hibájára. Néhol gyanakodhatunk félreértésre, a halvány tinta vagy a papír sérülése miatt. Jegyzetekben tisztázásra igyekeztem. Nem elhallások ezek, nem kell diktálásra gondolnunk; de könnyen megeshet, mikor másol, vagy sebtében fogalmaz valaki. Vajon milyen célra és melyik felekezetnek született a káté?

Felekezeti besorolás

Közleményében állítja Magyar Arnold, hogy Beythe áttért kálvinistának 1593-ban.[35] Ez bizonyíthatatlan; szintúgy az a gyanítás, mely állításként ismételődik, hogy Wittenbergben tanult 1555-ben. Áttérést fogtak rá Sebastian (Lam) Ambrosiusra is, holott ezt semmi egykorú bizonyság nem támogatja. Szokásos visszavetítése ez elterjedt és megcsökött 20. századi felekezeti álláspontoknak. Megakadályozott egyes kiváló kutatókat is szemléletük abban, hogy értsék az óprotestáns (a végleges felekezeti szakítás előtti) állapotokat és a reformáció korabelieknek a későbbiekétől gyakran eltérő gyakorlatát, gondolkodását. Deákként említik 1550-ben Beythét. Azaz később szentelhették; mint nevelő is lehetett udvari káplán, vagy Huszár Gálhoz és másokhoz hasonlóan plébános valahol. Illik pályafutására Pázmány Péter idézgetett értesülése.[36] Huszonéves korától, szokásosan 1554-től mondják protestánsnak. Nincs kellő okunk, hogy helvét hitvallásúnak tekintsük élete második felében. Bécs közelében évtizedekig (Trident utánig) más volt a helyzet, mint az erdélyi fejedelmek fennhatósága alatt és az ország keleti felében. Máskülönben sem kizárólagosan és kezdettől fogva elkülönült felekezeti határok között, hanem a latin szertartású egyház keretein belül is zajlott a reformáció. Tűrték Luther követőit az ország nyugati felén, tilalmazták a sacramentarizmust (vele a filippizmust). Így tett a bécsi udvar és a német fejedelmek is. Wittenberg is hasonlóan kivetette őket, nem csak Róma kárhoztatta. Ebben a helyzetben az sem lehetetlen, hogy némelyik (nem volt, hanem gyakorló) szerzetes elfogadja a hit által kegyelemből való megigazulást. Megeshetett, hogy családos plébános[37] misézett nemzete nyelvén. Képviselte a reformációt Sylvester János a bibliai nyelvek bécsi professzoraként és bibliafordítóként. Ennek ellenére semmi jele annak, hogy a római egyház kereteit valaha átlépte avagy »áttért« volna. Ellenpélda, hogy áttelepült Veszprémből Erdélybe a magyarul miséző Szegedi Lajos, ahol pályája végül unitárius prédikátorságba torkollott.

Súlyosan esik a latba, hogy Beythe könyvei között nincs Kálvin egyetlen műve sem. Hiányuk persze nem bizonyítja, hogy nem ismert tőle semmit. Svájci teológusok munkáiból több megvolt, még több filippista munkákból is könyvei között,[38] azonban ezekre és Kálvinra posztillás köteteiben sem hivatkozik.[39]

Nevezhetjük-e így kálvinistának a kéziratos kiskátét? Bizonyára nem. Megalapozatlan a címül választott felekezeti besorolás. Nem olvashatjuk bele a kátéba a 19–20. századi felfogást, el kell fogadnunk a végleges szétválás előtti óprotestáns folyamatot, és számolnunk kell középkori örökségünk huzamos továbbélésével. Meghatározhatjuk-e vajon pontosabban, hogy honnan, miért, milyen indíttatásból és milyen forrásból eredhet a kéziratos kiskáté?

Kivonat

Diáktársakat, paptársakat, a testvérület (fraternitas) tagjait avagy udvari patronáltak körét jelenti a kötet címlapján az *amicorum?* Ezt sem tudjuk, azt sem, hogy ki köttette egybe a négy nyomtatványt a kézirattal. Lemásolás céljából köttetett üres lapokat valaki a nyomtatványok közé, amelyre később kátét írt gyakorlati célra?

Nem kiskáté a Heidelbergi Káté és Kálvin genfi kátéja; sem Félegyházi Tamás, Pathai István, Siderius János vagy Szikszai Hellopoeus Bálint kátéja. Egyik sem közvetlen előde a 19–20. századi kiskátéknak. Szerkezetük, tagolásuk is más. Ellenben párhuzamot kínál Luther kiskátéja; a nagykátéval együtt. Nem említi kéziratunk a gyónást és az egyházi fegyelmet.[40] Az *Úrvacsora szentségét* nem protestáns szokás szerint nevezi meg. Nem maradt ránk a szentségtan, megszakadt a magyarítás, kivonatolás vagy másolás. Nem tudhatni, Luther műveinek milyen kiadását használta, közvetítő német és latin átdolgozásból készült-e a párbeszédes adaptáció? Heltaié (1550)[41] után Luther kátéja nyomtatásban a 17. század elején jelent meg magyarul (1601 és 1615 között) Szebenben, töredéke maradt csak.[42] Eljuthatott Beythéhez valamelyik hazai latin vagy német kiadás is.[43] A kiskáté korábbi Heltaiénál. Az alábbiakból egyértelmű, hogy a kettőnek nincs kapcsolata. Bizonyos, hogy mind a kiskátéra, mind a nagykátéra figyelt a kivonatoló vagy fogalmazó. A keresztyén tanítás öt alapelemét Luther nagykátéjának 1538-as adaléka sorolja.[44] Felöleli a kiskáté (1529), taglalja a gyónást (1531) és a kulcsok hatalmát. Jóval részletesebben fejtegeti mindezt a nagykáté. Kéziratos káténk néhány korabeli és későbbi párhuzama mutatja, ezen a vonalon halad, de

kivonatol, máskor hozzáad az alapszöveghez, illetve szabadon átalakít, amint ezt számos kiadás tette. Rögtön a parancsolattal kezdődik Luther kátéja, de úgy látszik, kezdettől általános néhány bevezető kérdés elé illesztése, mint a kéziratban. Heltainál és a 18–19. században is így van.

Heltai

Kerdes.

Kereßtyen vagye?

Felelet.

Kereßtyen vagyoc.

Kerdes.

Miuel bizonyitod hogy kereßtyen legy?

Felelet.

Euel, hogy meg kereßtelkedtem Attyanac Fiunac ßent Léleknec neuebe: Es tudom azokat es hißem, melyeket a kereßtyen embernec tudni es hinni kel.

Győri katékésis

Mitsoda Hiten való ember vagy?

Felelet: Kereſztyén Hiten való ember vagyok.

Miért mondod te-magadat Kereſztyénnek?

Felelet: Azért, mert hiſzek a' Jéſus Kriſtusban, és meg-kereſztelkedtem az Atyának, a' Fiúnak, és a' Szent Lélek Iſtennek nevében.

Rövidítve, több alakban terjedt a Tízparancsolat a középkorban, nem a teljes bibliai szöveget tanulták és tanították.[45] Részben fennmaradt ez a gyakorlat protestáns kátékban vagy egyéb kiadványokban (például ábécékben) is egészen a 17. század végéig. Amit mindenkinek tudnia kell – megjegyzéssel közli Luther nagykátéja előbb a Tízparancsolat, majd a Hitvallás és a Miatyánk szövegét.[46] Lássuk a Decalogust és hasonlítsuk a kézirathoz. Mind a parancsolatok számozása, mind a bibliai vagy rövidített szöveg jellemző adalék.

Az első:	Ne legyen más Istened rajtam kívül.
A második:	Ne vedd hiába Isten nevét!
A harmadik:	Szenteld meg az ünnepnapot!
A negyedik:	Tiszteld atyádat és anyádat!
Az ötödik:	Ne ölj!
A hatodik:	Ne paráználkodjál!
A hetedik:	Ne lopj!
A nyolcadik:	Ne tégy felebarátod ellen hamis tanúbizonyságot!
A kilencedik:	Ne kívánd felebarátod házát!
A tizedik:	Ne kívánd felebarátod feleségét, szolgáját, szolgáló leányát, barmát vagy bármiféle tulajdonát!

Részben követte ezt a kátékiadások többsége. Kéziratos kiskáténk bizonysága szerint sem mindig rövidítve tanították a kezdőknek a parancsolatokat. Lássuk párhuzamosan, hogy a 18. századi kiadásokban sem mindenkor ragaszkodtak a teljes bibliai szöveghez és beosztáshoz.[47]

Heltai

En vagyoc wr te Iſtened: Ne legyenec teneked idegen Iſtenid én előttem.

Ne chinaly temagadnac faragot képet valamely ßemélyre, ki fen menybe, ki alat főlden, es ki a vizbe főld alat vagyon. Ne imadgyad ſe tißtelyed azokat. Mert en vagyoc wr te Iſtened.

A te wradnac Iſtenednec Neuét heyaba ne vegyed: Mert nem hadgya az wr aßt bűntetlen, a ki az ő Neuet heyaba veßi.

Eßedbe ved az Innepet, hogy meg ßentelyed őtett.

Tißtelyed Attyadat es Anyadat, hogy foßßu élető legy é főlden, esi ól légyen dolgod.

Ne őlly.

Ne paraznalkodgyal.

Ne Oroz.

Ne mondgy felebaratod ellen hamis tanuſagot.

Győri kátékésis

Ne légyenek tenéked én előttem idegen Iſtenid.

A' te Uradnak Iſtenednek Nevét hijában ne vegyed, mert nem hagyja az Ur bűntetés nélkűl, a'ki az ő Nevét hijában véſzi.

Meg-emlékezzél, hogy a' Szombat napot meg-ſzenteljed. Hat napon munkálkodjál, és tegyed minden te dolgodat, heted' napon a' te Uradnak Szombatja vagyon, ne tégy akkor ſemmi dolgot, ſe te magad, ſe fijad, ſe leányod, ſe barmod, ſe házadban való 'ſelléred. Mert hat napokon teremtette az Úr a' mennyet, és a' főldet, a' tengert, és azokban lévő minden állatokat, a' hetedik napon nyúgovék, és azért meg áldá az Úr a. Szombatot, és meg-ſzentelé azt.

Tiſzteljed a' te Atyádat és Anyaádat, hogy jól légyen dolgod, és hoſzſzú idejű légy a' főldőn, mellyet a' te Urad Iſtened ád tenéked.

Ne őlj.

Ne parázjálkodjál.

Ne lopj.

Felebarátod ellen hamis tanúságot ne mondj.

Heltai

Ne keuānyad felebaratodnak házat.
Ne keuand felebaratodnac, ſe feleſeget, ſe ßolgayat ſe ßolgaloleanyat, ſe barmat, ſe ſemmit a mi ǒué.

Győri kátékésis

Ne kivánjad a' te felebarátodnak házát.
Ne kivánjad a' te felebarátodnak feleſégét, ſe ſzolgáját, ſe ſzolgálóját, ſe ǒkrét, ſe ſzamarát, ſe ſemmit, a' mi ǒvé.

Győri káténkban van ilyen kérdés: „*Meg-tarthatjuk-é, és bé-tőlthetjűk-é mind ezeket a' Parantsolatokat? Felelet:* Semmiképpen nem. Mert a' bűnǒs Ádámtól reánk ſzármazott eredendǒ bűnnek általa, a' mi emberi teremſzetűnk annyira meg-romlott, hogy egyetemben mindnyájan haſzontalanokká lettűnk, és nintsen a' ki jót tselekednék, nintsen tsak egy-is *Róm, 3. 12."* Heltainál ez nincs. Kéziratunk jellemző kérdést–feleletet tartalmaz a hit által való üdvözülésről, átvezetésül az Apostoli Hitvalláshoz. Beiktatja az I. parancsolathoz a bálványimádást, ez sincs Heltainál. Heltainál is találunk olyan kérdést, amely a *Győri*ben nincs. „Mit mond az Iſtē é parācholatokrol? Felelet. Eßt mondgya: En vagyoc Vr te Iſtened, Hatalmas, Boßßu állo, ki meg bűntetem az Attyaknac gonoſſagokat az ǒ gyermekekbe (kic Engemet gyűlǒlnec) harmad es negyedic iziglen. Es irgalmaſſagot chelekedem, azockal ki ēgemet ßeretnec, es meg tartyac az én parancholatomat, ſoc ezeriglen." A hitbeli alapelemek felsorolása, valamint a hatodik rész címe a következő.

Heltai

Kerdes.
Han dolgot kel a kereßtyen embernec tudni es hinni?
Felelet: Hát kiváltképen.
1 Iſtennek tíz parantsolatya.
2 A Hitnec agai.
3 Az Imadſag.
4 A Kereßtſeg.
5 Az Odozat, es
6 Az wr Vachoraya.
Az Vr Vachorayarol, A keresztyeni tudománac hatodik reßerǒl.
Kerdes. Michoda az wr Vachoraya?
Felelet. A mi wrunc Chriſtus Ieſuſnac Igaz Sȝent Teſte es Vére a kenyernec es a bornac ßǒmelyeuel, melly ǒ magarol Chriſtus wrunktol a vegre ſerzettet, hogy a kereßtyenec egyéc es igyac.

Győri katékésis[48]

Kérdés:
Hány réſze vagyon a' Kátékismusnak?
Felelet: Hat kiváltképen.
Elsǒ a' Tiz Parantsolat.
Második a' Hitnek ágazatja.
Harmadik a' Mi Atyánk.
Negyedik a' Kereſztség.
Ötǒdik az Egyházi Hatalom, avagy a' Mennyorſzág Kúltsa.
Hatodik az Úr Vatsorája.
Az Úr Vatsorájáról.

Kérdés: Mitsoda az Urnak Szent Vég' Vatsorája?[49]
Felelet: A' mi Urunk Jéſus Kriſtusnak valóságos Teſte és Vére a' kenyér és bor alatt, nékünk Kereſztyének ételül és italúl ǒ magától a' Kriſtustól rendeltetett.

Káténkban nem hat, a nagykáté szerint *öt részben függ* (áll, összefügg) a keresztyénség fundámentoma. „*Az Tízparancsolatban, Hitben, Imádságban, Keresztségben és az Oltári szentségben."* Igehallgatás van Luthernél (III. parancsolat). Káténk az *Oltári szentséggel élést* is hozzáadja, ezt a nagykáté részletezi. A *Győri* szerint *„Mit kíván e' Parantsolat? Felelet:* Hogy mi az Úr Iſtent féljűk és ſzereſsűk, a' ſzent iráſt az ǒ ſzent igéjét meg-ne útáljuk; de ſzentnek tartsuk, ǒrǒmeſt halgaſſuk, és tanúljuk." A nagykáté (mint mindig) bővebb. A III. parantsolatot szentírási helyekkel részletesen kifejti. Előbb kérdezi (a *Győri* szerint), hogy „*Mi tiltatik-meg ebben a Parantsolatban"* (57), azután kérdezi, hogy „*Mi nem tiltatott-meg ezen Parantsolatban"* (60) ? Felelet: „*Az Iſteni ſzolgálat, minden hozzá tartozandó kegyes gyakorlásokkal egyben.* Folytatása: *Mi parantsoltatott-meg ebben a' Parantsolatban? – Az Úr napjának és Innepének ſzenteléſe, az ő ſzent Igéjének és Sákramentumának illendő 's kegyes gyakorláſa, és ki-ſzolgáltatáſa által"* (61). A vázlatos összeállítás (kivonatolás) a kiskáté nyomán halad a kéziratban, de mindig figyel a nagykáté kifejtésére. A III. parancsolat kívánalma, hogy „*innepnapon Istennek igéjét hallgassuk, ki miatt mi megszenteltetünk, oltáriszentséget vegyünk, imádkozzunk, és Istennek minden jóvoltáról hálát adjunk."* Magyarázza a református hagyománytól eltérő szóhasználatot az előzővel egybekötött és a nagykátét fejtegető *Győri*[50] 400. kérdése és feleletének második fele: „Minek neveztetik az Úr Vatsorája? Oltári ſzentségnek. b.) Oltári ſzentségnek, mivel a' régi Anyaszentegyházban, ſzokott ki ſzolgáltatni aſztalon, melly Oltárnak neveztetett." Szintén oltári szentség a megnevezés a mai fordításban.[51] Egy későbbi példát említsünk a helvét (ortodox, de aligha kizárólagosan kálvinista) tanítás jellemzésére. A Huszár Dávid-féle (1577)[52] szöveget veszi alapul Keresszegi Hermán Istvánnak a Heidelbergi Kátét magyarázó munkája. Vélekedése tipikus.[53] „Luther Márton noha nagy ember vólt, mindazonáltal igen meg-botlott, mikor a' reformationak idején az Ur Vatsoráját ugy magyarázta, hogy az légyen óltarnak Sacramentuma; melly magyarázat nem jó és nem helyes, mert egyedűl a' Chriſtus a' mi óltárunk, *Hebr. 13. 15.* kin az mi ajakinknak tulkait ſzoktuk meg-áldozni. Más az, immáron az Uj Teſtamentumban nintsen helye az áldozatoknak és óltaroknak, fel-bomlottanak azok: *Lex & Prophetae uſque ad Johannem, Matth. 11. v. 13. Veritas per Chriſtum, Joh. 1. v. 17.*"[54]

Beythe korabeli kiskáténk (bárki írta, másolta) fő vonalakban Luthert követi. Nem fordítás, a puerilium colloquium módjára felelgető tanításra kivonatosan átírva ad ductum

használta Luther kátéit. Dávid Ferencék unitáriusított Heidelbergi Kátéja[55] is felelgetős. Kolozsvárott *Magiſter et Diſcipulus,* a németújvári kéziratban *concinator et puer* kérdez és válaszol. Luther „az egyszerű gyülekezeti lelkészek és igehirdetők számára" készítette kátéit. Falitábla és könyv alakjában jelent meg a kiskáté. Buzdított a nép, különösen az ifjúság tanítására. „Tanítsd meg őket először ezekre a kátérészekre: a Tízparancsolatra, a Hiszekegyre, a Miatyánkra stb. a szöveg szerint szóról szóra, hogy azt ők is utánad tudják mondani és megtanulják könyv nélkül."[56] Udvari nevelőként, iskolamesterként, káplánként, plébánosként és prédikátorként ezt végezte Beythe és minden paptársa. A lelki tanító név és tisztség közös protestáns örökség. Ott következett elágazás, majd szakítás, ahol megvonták a határt. Solus Lutherus. Dávid Ferenc fogós példánk. Kezdetben ő védelmezte az ortodox lutheranus nézeteket Kálmáncsehi Márton mester ellen. Tovább tájékozódott. A vele tartó, még tartózkodóbb Heltai Gáspárral együtt, aki húzódozott. Dávid Ferenc legkorábbi unitárius tételei (1566) megmaradtak, mert Heltai egyet nem értvén kiküldte azokat Bézának (így jutottak el Bullingerhez is).[57]

Az *Oltáriszentség* aligha 16. századi kálvinista nevezet. Magyar Arnold besoroló címe e miatt is tarthatatlan. Kiskátén tanítja a hit által való megigazulást, rávezet a hit ágazataira (a 2. főrészre). Heltainál másként találjuk. *Prédikátor: Az Isten adta ki az Tízparancsolatot. Hogy az által idvözüljönk? Puer: Nem azert! Mert senki azt be nem tejesítheti. Prédikátor: Hát miért adta ki? Puer: Azért hogy abból a mi bínes voltónkat megesmérhessük.Prédikátor: Mi által kell embernek idvezülni?Puer: Az hitnek általa, mely az keresztyénségnek mássodik fondámentoma.*

A reformáció hite nem volt oly homogén és egyszínű, mintsem a romantikus kálvinizmus visszatekintése szerette látni és szerette volna láttatni. Nem a középkor végi, reformáció előtti állapotok felől szemlélődött Magyar Arnold, megítélését, választott címét idejét múltaként kell felfognunk, és a félbemaradt kiskátét a dunántúli reformáció óprotestáns idejének folyamatába kell helyeznünk; azokkal szemben, akik egykor és újabban besorolják Beythét kálvinistának. Van a kérdésnek más oldala. Hahóti Tőke Ferenc éneke, Francesco Speira (Spira) hittagadása széphistóriája a Debrecenben őrzött kézirat szerint tartalmazza ugyanezt.[58] A szóhasználat figyelmeztet. Forrása ismeretlen, nem lehet az, ami Bornemiszáé vagy a Lugossy-kódexé. 1611-ben másolta (tulajdonolta?) Polgáron az egri káptalan kántora.[59] A káptalan birtoka volt, de 1613-ban elnyerte a hajdú szabadságjogokat Polgár. Protestáns prédikátorai voltak, név szerint Csegei Mihály (1574) a legkorábbi. Visszaperelte a káptalan 1699-tól a helységet, amely elvesztette szabadságjogait 1717-ben. Még mindig a szín református községé volt a templom.[60] A szentségre tartozó sorokban nem végvacsora vagy az úrvacsora szereztetése van.

...kihez nem tartoznak Isten ighereti,
ahoz nem tartoznak ő ʒerzet ʒentſęghi.
Az Oltari Ʒentsęgh hiveknek ʒerzetet,
kik Chriſtusban hiʒnek nekik enghettetet,
hittel vętettetik bẅnnek bocsanattya,
az hivetleneknek lelket karhoztattya.
Ezeknek előtte ugy mint egy holnappal,
vettem vala hozzam de kęnʒőriteſsel,
en communicaltam volt hitetlenſęgghel,
azert nem miveltem en jo remenſęgghel.

Lássuk Bornemisza énekeskönyvét (Detrekő, 1584) és a Lugossy-kódex változatát.

Lugossy-kódex

bőlcʒien es ő ßolla deak nielvőn erre,
ki nem tamaʒkodik Jsten igeretire,
annak nem tartʒnak ſʒőrſʒőt ſʒentſeggőkkel.
...
hittel vetettetik bűnűnk bocʒanattia,
aʒ hitőtlenſeggel lelkők karhoʒattia.
Ennek előtte en ugy mint egy holnappal,
vőttem vala hoʒʒam nagy keſserőseggel,
Cummunicaltam volt nagi hitetlenſeggel,
aʒert aʒt miveltem biʒony nag' ketſeggel.

Bornemisza

bőlczen es ő ſzola deac nyeluen erre,
ki nem tamaſzkodic Iſten igeretire,
annac nem tartoznac ſzerzet ſzentſegeckel.
…
hittel vetettetic bűnnec boczanattya,
az hitetlenſeggel lelec karhozattya.
En ennec előtte vgy mint egy hol nappal,
vettem vala hozzam nagy keſerűſeggel,
communikaltam volt nagy hitetlenſeg-gel.
azert azt miueltem bizon nagy ketſeggel.

Tőke Ferenc énekét kézírással többszörözték, esetleg megjelent Bornemisza kiadványa (1582) előtt. Mondhatnánk, hogy a káptalani kántor meggyőződése, szokása a szóhasználat oka. Nincs azonban adatunk arra, hogy nem volt-e ilyen változat is, és vajon nem Bornemisza vagy a Lugossy-kódex előzménye változtatott-e a szóhasználaton?

Keltezés

Okkal és joggal korábbinak véli kiskátén nyelvi állapotát Magyar Arnold a következtetett, de megokolatlan feltételezéshez kötött 1555 évbeli (vagy későbbi) másolásnál. A kézírás és olvasat részleteivel azért volt érdemes föntebb részletekbe menően foglalkoznunk, mert így a kiskáté hasonlítható kódexeink korából maradt emlékekhez. Legalább egy vagy két évtizeddel korábbinak, legfeljebb az 1540-es évekből eredőnek kell lennie a káténak. Két tartalmilag is kapcsolódó példa megmutatja. Németújvárról származik az első, 15. századi misekönyvbe írva maradt meg.[61] Borsa Gedeon talált rá, Szelestei Nagy László adta közre.[62] Szükséges, hogy itt betűalakokat is megőrízve idézzem, jegyzetben átirata is olvasható.

Confeſſio Bona Ad cōmunicāteσ

Wrek m̄denhato atÿa iſten gÿonom eσ vallom en bineſſe magamat te aldot ʒent iſtenſegednek mert en bines vagÿok eσ vedkeʒtem teʒent iſtenſegednek ellene kilemb kÿlemb gonoʒ gondolatomban gonoʒ beʒedēben eσ gonoʒ

chelekedetemben aʒ te ʒēt neuednek es aʒ en hitemnek hÿabaualo emlÿteſeben: felebaratonak artaſaban eσ meg botrā̄koʒaſaban: de wrek mī̄denhato atÿa iſten mert aʒ en bineÿm valami modon valami keppen niluan eσ tuduan vadnak aʒ te ʒent iſtenſegednek elwtte eʒ oraÿg egy ʒempilataſig mit en vetettem volna te ʒēt iſtenſegednek ellene Gÿermekſegētwl fogua: mī̄denben hagÿom bineſſe magamat: mert en bineσ eσ gÿarlo uagÿok: de ne gondold uram iſten aʒen bineσ voltomat gondold irgalmaſſagodat eσ hoʒʒāk ualo nagÿ ʒerelmedet ueghetetlen iouoltodat: hiʒem uram iſten hogÿ nem chak aʒ en iochelekedetemert eσ aʒ en erdememert bochatod meg aʒ en bineymet hanem chak aʒ te ʒet fÿadnak xp̄us ieſuſnak altala aʒ te ʒent irgalmaſsagodbol. Amē.[63]

Szelestei N. László felhívta a figyelmet Szűz Mária és a szentek említésének hiányára. Jézus Krisztus érdeme általi bűnbocsánatot mond a bűnvallás. Közelebbről nem határozhatjuk meg keletkezését, de a közreadóval egyetértve a 16. század első harmadát minden tekintetben valósnak fogadhatjuk el. Elvétve más korai példa is akad a nem érdemből, hanem kegyelemből való megigazulásra. Ilyen a kommunió utáni egyik imádság kezdete a mohácsi vész előtt (valószínűleg 1510–1520 között) keletkezett Lázár Zelma-kódexben.[64] Sokban hasonlít a megelőző idézethez, kivéve írásmódját, így az *ö* régiesebb ékezését, amely azonban szintén rapszódikusan váltakozik.[65] Jegyzetben alább ennek is megvan az átirt olvasata.

...halakat adok en neked ʒēt atyam o̧ro̧k mendenhato iſten kÿ engemet byneſt meltatlant the malaʒtodnak miatta: es nem erdemynek tetelert meltoltattal meg elegitened aʒ my vronk ieſuſnak dragalatos teſtevel eσ vereuel: kerlek tegedeth hog eʒ ʒentſeg ne legien nekem karhoʒatomra de ydveſſego̧mre: legien nekem hitnek feguere: eσ yo akaratnak kotorgartya: legien byneÿnek meg hyulaſa...[66]

Luther katekizmusának feltehetően legkorábbi részleges és kivonatos magyarítását őrizte meg Beythe németújvári gyűjtőkötete. A kiskáté leírását vagy kivonatolását legfeljebb Beythe igen fiatal éveire keltezhetjük. Talán mintegy másfél évtizeddel később ő másolhatta volna. Ehhez azonosítanunk kellene ifjúkori kézírását. Segítené megítélésünket, de tisztázatlan, hogy már 1550-es évek elején tekinthetjük-e őt protestánsnak? Igazolatlan sejtés, hogy tanult Wittenbergben. Mindezek miatt jelenleg saját munkájának nem tekinthetjük a kiskátét. A kolligátum vagy valamelyik mű birtokosa másolta vagy köttette a nyomtatott munkák mellé, és már így jutott hozzá Beythe. Így is, amúgy is Luther korai hatásának eddig számon nem tartott bizonysága a kézirat.

Fekete Csaba

Jegyzetek

1 Güssing 5/75. Zvara 2013. 301. tétel. Vö. Zvara Edina: *Nyugat-dunántúli protestáns lelkészek könyvei a késő humanizmus korában.* A továbbiakban Zvara 2013.

2 Zvara Edinának köszönöm Magyar Arnold közleményének másolatát, és hogy kiadatlan munkájának kéziratát használhattam. Köszönet illeti azokat, akik írásomat olvasták, vagy akikkel véleményt cserélhettem: Hubert Ildikó, Imre Mihály, Németh Balázs, Pap Ferenc, Szabó András, Szelestei N. László és P. Vásárhelyi Judit.

3 Magyar Arnold: Új magyar nyelvemlék. A németújvári kálvinista káté a XVI. századból. *Magyar Történelmi Szemle = Hungarian Historical Review – Revista Historica Hungara.* Buenos Aires, 1971. 117–139. – Vö. Zvara 2013 Beythe művei között kérdőjellel sorolja, 11. tétel.

4 Minden egyéb megokolás nélkül állítja, hogy „csak 1555 után írhatta" (i. m. 117).

5 Lelki tanító, szónok és gyermek beszélget; a kézirat második felében *concionator* helyett (amelyet kivétel nélkül *concinator* alakban ír) *predicator* olvasható.

6 Hány (alap)eleme vagy meghatározója van a keresztyénségnek?

7 Hit = Apostoli Hitvallás.

8 Imádság = Úri imádság (Miatyánk).

9 Nevére hamisan meg ne esküdjünk.

10 Csak biztos (bizonyos) ügyben mondjuk ki szent nevét.

11 Külsőleges, külsőképpen való, kifelé látható összegyülekezésünket, egybegyűlésünket.

12 Közösködjünk, közösüljünk.

13 Orozz, tolvajkodj.

14 Vagyonát.

15 Raboljunk, zsákmányoljunk.

16 Tenni? – Lehetséges, hogy másolási hiba!

17 Vagyonában ne kívánjunk kárt kárt okozni, semmiben ne kívánjuk megkárosítani.

18 Hit = hitvallás. Ez a következő kérdésekből látható.

19 Az Apostoli Hitvallás.

20 Hány módon létezik, hány létformája van Istennek?

21 Az Úri imádság (Miatyánk).

22 És (ugyanúgy) a földön is.

23 Nem látszik, vagy nincs is *e.* A szövegben előfordul néhány elhagyott betű, ezekre szintén jegyzetben utalok. *Rwid*-féle szavakat és írásmódot nem igazolhatunk, jogosulatlan volna a szóalak javítatlan közlése.

24 Az *e* itt sem látszik világosan, *N* nincs a kéziratban.

25 Rövidítve írja, *para:*

26 Helyesen: *fogadjuk,* nem ritka azonban az alanyi és tárgyas ragozás keveredése és az íráshiba.

27 Rövidítve írja, *paran.*

28 Rövidítve írja, *parancyo:*

29 Rövidítve írja, *paran.*

30 Hiányzik (nem látszik?) a lap szélén az utolsó betű, csak *kÿwan* olvasható. A felelet: *kívánom,* így a kérdés is *kíván[sz].* A következő kérdésekben rendre *kÿwanʒ* olvasható.

31 Elírás, *kethſegh beʒetwl.* Javítottam. Ilyen elírás másoláskor keletkezhet könnyen, nem fogalmazás közben.

32 Nem szövegszerű tartozéka a káténak a végére jegyzett epigramma: *Plena fide accipitur tacto muliercula chriſto* Solo deo adeptoσ noσ facit eſſe fideσ.

33 A keltezés kívánja a betű szerinti pontosítást. A jellemzőket említem, amelyekre következtetésem alapul. A kiskátéban rendszertelen a nagybetű. Mindig *attÿa iſtenreol, criſtus ieſus, criſtuſth, iſtennek, ʒent lelek iſten,* stb. olvasható, máskor mondat közben van *A* vagy *B* (*Bÿʒonetod*). Van *B*, átírásban *Bÿʒonetod* helyett mégis bÿzonetod áll a többször olvasható *balwan, bÿʒnÿ, bÿʒanak* stb. hatására. Egyes szavakat *J*-vel ír mondat közepén *(Jdegheon, Jdweoʒwlÿeonk, Jdweʒwlnÿ, Jgheÿet, Jmadſaghban, Jmatkoʒwnk, Jme, Jmeʒth, Jregÿkedÿeonk)*, de mondat elején is található *b* vagy *a*. Néhol gyanítható a mondat elején az *m* nagyobb méretű írása, például a 4. lap tetején *(mÿ chioda)*. Magyar Arnold egységesítése segíti az olvasót, ennek ára a kéziratban sehol nem látható *H, M* és *N* használata; csak *J* van a kéziratban, nincs vegyesen *I* és *J*. A nagybetűvel kezdett mondatok között akad kisbetűvel kezdett az átírásban, ráadásul itt helytelen az olvasat, nem *ÿ*, hanem *J* a kezdőbetű (10); CONCIONATOR, PREDICATOR, PRED, PUER helyett a kéziratban *concinator, predicator, pre, puer* van. Bevezetőjében *concinatort* ír Magyar Arnold, így van a kéziratban. Mégis, figyelmetlenségből *concionator* ismétlődik. Idézi Beythe saját kezű és ismert *Lapidanus* latin nevét, majd néhány bekezdéssel alább úgy magyarázza, hogy Beythe született „a Baranya-megyei Kő községben, innen a mellékneve »*Lapidarius*«". Nem indokolja, hogy *pre:* helyett miért olvasható PRED: hisz ez is eltér a kézirattól. Betűalakok választásában is van eltérés. *E, Z, z, s, ẅ, Ÿ* sehol nem látható a kéziratban. Tehát eẅrewke, recte *ewrewke,* MŸchoda, recte *mÿ chioda.* A kéziratban többére nem egy, két szóba írva találjuk a kérdőszót, ellenben csaknem mindenütt egy szó az *Jmeʒ, ÿmeʒek, Jmÿgÿen*. Az átírásban nem így van. Továbbá SŸMBOLO, recte *Sÿmbolo,* Colocutores, recte *collocutoreσ.* Mindenütt kis *ʒ*, szó elején és végén *σ*, közben

pedig *ſ* vagy *ſſ* van (nincs *ſs*). Néhol a sietős kézírás miatt a *ci* vagy *cj* talán *cÿ* vagy *cij* helyett áll. *E* sincs, helyette nagyobb méretű *e* van. Egyes szavakban egyforma az *a* és *o*. Magyar Arnold szerint *agozat, anÿadot, bÿzonak, molmat, tamod, tamoda* olvasandó. Nehéz volna igazolnunk a maitól való következetes eltérést; mert például a *fÿaban* sem olvasható úgy, hogy *fÿobon,* nem is így van átírva, holott ugyanolyan a betű alakja, mint az előbbi szavakban. Magyar Arnold sem írja *fogantatek* helyett azt, hogy *fogontatek*, pedig ez lehetséges. Dönthetnénk Beythe nyomtatott munkáinak helyesírása alapján, ha kétségtelen volna, hogy a másoló vagy fogalmazó ő volt. Nem hallgatja el kétségeit Magyar Arnold sem. „Írásmódja némileg egyezik az első címlapon [a négy nyomtatott művet tartalmazó kolligátum első tagjának címlapján] található bejegyzés írástechnikájával". Az ismételt átvizsgálás arra mutat, hogy más írta vagy másolta a kiskátét, nem Beythe. Saját kezű ifjúkori levele, prédikációja nélkül más nem igazolható. Latin bejegyzései nem elegendők összehasonlításul. Van hasonlóság, több az eltérés. Kétségtelen az *ö*-zés, de például az *ü* hangzót nem jelöli *w*-vel; a betűket formálva például alul nem hurkolja a *h*-t.

34 Például: rẅid, recte *r[e]wid* (1); nem látszik *e*, nincs hangzókihagyásos szóalak a kéziratban. Lehet tollhiba, lehet elsietés. (Zárójelben a kézirat lapszámát jelzem.) Vegyesen található a szóvégeken *-t* és a néma *-th*. Például *allatokath, aʒth, criſtuſth, eletheth, halalaerth, hath, holoth, karth, mÿth, woltonkath, ʒentfegeth,* stb. Valamivel kisebb számúak az ellenpéldák, mint *anÿadat, atÿadat, Aʒt, aʒt, gonoʒ,t iſtent, Jgheÿet, ÿmadaſat. mÿnket, mÿt, nÿelweonket, ſenkÿt, tereomtet, wetkeÿnket* stb. Ezt az átírás hol megtartja, hol megmásítja. Így *parancÿolat* helyett parancÿolath van, ez a gyakoribb, vagy fordítva, *tanÿth* helyett tanÿt. Fölös ékezet is van figyelmetlenségből, ilyen nincs a kéziratban; fondamentomaról, tanuság (1), recte *fondamentomarol, tanuſag.* Egy ízben nem *ÿ*, hanem y az átírás, Moyssesnek, recte, *moÿſſeſnek* (2), eo, recte *w* (2), elsw, recte *elſeo,* beseÿde recte *beʒeÿde,* harombaol, recte *harombol* (3), ewrewke, recte *ewrewke* (3), tÿztesseghel. recte *tÿʒteſſegel* (4), az, recte *eơ* (6), verseben, recte *reʒeben* (10) stb. stb. Továbbá a mondat értelme is torzul az elírás miatt, így kÿ mÿwel magh zentetelwnk, recte *kÿ mÿat mÿ meghʒenteltetwnk* (5), fogÿauk, recte *fogagÿuk* (5), bezetwol, recte *beʒetwl* (6), kÿwanÿwok, recte *kÿwanÿwk* (6), hanÿ alakban, recte *hanÿ allatban* (10), dÿtsesegban, recte *dÿtſeoſegben* (12), stb, stb. Félrevezető és értelmetlen egyik olvasat. Nincs 'szinlekedés' szó, a kéziratban *gyüleködés* ['összegyülekezés'] van, ahogy a fotón megítélhető. Vö. *'gyülekedik, gyülekezik, gyülekedtet'*. Ehhez a jelentéshez és szóalakhoz van korai példa. *Criſtuơ ky tÿteket aʒ ewˆ ʒent vereuel meg valtoth meltoltaſſek tÿteketh bÿntekbŵl eơ aʒ bynnek kennyabul meg ʒabadeÿtanÿ, eơ mennyorʒagban gŵlekeʒtetnÿ* (Gömöry-kódex 39). Kÿ kÿlseo Zinlekedeswnket kewanÿa helyett recte *mÿ kÿwlſeo gÿwlekeodefwnket kewanÿa* (5). Hiányzik az egyik utolsó kérdés és a gyermek válasza. Szóismétlés, elkerülte a közreadó figyelmét (dittographia), …mÿnden gonoztwl hertelen halaltol… helyett ez a kiegészített szöveg: *mÿnden gonoʒtwl: pre: mÿ[t] kÿwanʒ ebben: pu: Aʒt kÿwanom hogh aʒ ereok iſten megh otalmaʒon mÿnket mÿnden gonʒtwl hertelen halaltol…* (17). Beythe nyelvállapotát és *ö*-ző baranyai tájnyelve miatt kár, hogy figyelmetlenség miatt többször *e* van átírásban *eo* helyett, holott ez a fotón jól látszik. Emiatt több dialektusi szóalak eltűnt, például *engömet, mint értöd, gyermökeket, nököm, terömtött* stb.

35 „1593-ban áttért Kálvin hitére, amelyen megmaradt haláláig Németújváron 1612-ben" (i. m. 118).

36 *Iuventutem apud nos, virilem aetatem apud lutheranos, decrepitam in Calvini castris egisti.* – Ez a levél valóban sokkal súlyosabb tartalmú, mintsem azt az eddigi tanulmányokban találjuk, vö. Zvara 2013.

37 Csepregi Zoltán: Bebek Imre prépost budai menyegzője (1533). A szabadság evangéliumától a házas papok rendjének regulájáig. *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* Tomus XXX. Szeged. 2011. 95–103. (Acta Universitatis Szegediensis. Balázs Miály köszöntése.)

38 Ld. a részleteket Zvara 2013, *passim*

39 Nem találtam, bár tüzetesen nem vizsgálhattam végig minden lapját köteteinek. Tapasztalásom egyezik azzal, amire 1868-ban már Fabó utalt, hogy Lutherre is alig van néhány utalás.

40 1629-ben a kiskáté Madarász Márton-féle átdolgozása (RMNy 1440) szintén elhagyja a gyónást és a függelék imádságokat meg a házi táblát. Részint kiegészítő kérdéseket told be, részint töröl és rövidít.

41 *Catechismvs minor, Az az, a kereßtyeni tudomanac reuideden valo ſumaya.* Coloſuarba nyomtatot 1550. RMNy 86

42 RMNy 974

43 RMNy 72, 93, 117; lehettek még mára ismeretlen kiadások vagy átdolgozások.

44 Prőhle 1983. 125. *Doktor Luther Márton Kis kátéja,* Ford. és magyarázattal ell. Prőhle Károly. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest 1953. Alább Prőhle 1953. *Luther Márton négy hitvallása. A keresztyén ember szabadságáról, a kis káté, a nagy káté, a keresztyén hit főtételei.* Ford. bev. Prőhle Károly. Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztály, Bp. 1983, [2]1996. Alább Prőhle 1983.

45 A. Molnár Ferenc: A korai magyar tízprancsolat-szövegek hagyományozódásáról. *Languages and Cultures in Research and Education.* Jubilee Volume Presented to Professor Ralf-Peter Ritter on His Seventieth Birthday. Ed. by László Kálmán Nagy–Michał Németh–Szilárd Tátrai. Cracow, [2011], Jagellonian University Press. 173–186. Telegdi és Dévai Bíró-féle változatot magam is idéztem, vö. *Nagyszombati Agendarius*… 182–187.

46 Prőhle 1983. 123.

47 Részletekre vö. Fekete Csaba: Sárospataki ábécéskönyv töredéke az 1660-as évekből. *Magyar Könyvszemle* (127) 2011. 313–340.

48 *Győri Kátékismus az-az: D. Luther Márton Kis Katékismussa, Más ſzép kegyes Kérdésekkel egyetemben Moſt újjonnan Magyarra fordittatott, A' Győri Luth. Oskolában tanúló Ifjúságnak kedvéért.* Nyomtattatott Ludvig János maradéka költségével, 1770-dik eſztendőben. Keltezetlen, [1740] körüli kiadását is használtam, illetve a bővítettek közül például a Lauban, 1750-es kiadást. Terjedelmi okból a részleteket elhagyom.

49 Legkorábbi úrvacsorai énekünk: *Úrnak végvacsorájára* (RPHA 1448). Többen felekezeti vízválasztónak tekintik. A *végvacsora* a kódexek korából ismeretes. Például *Mydòn aʒ weegh wacʒorat tewd…* (Gömöry–kódex 4), *Te nagy ʒerelmedet nekwnk akoron mvtatad meg mykoron levn veg vacʒorad* (uo. 44).

50 *Katekismus avagy a' Keresztény Hitnek, Kérdésekben Foglalt Rővid Summája; Melly, Az ö Idveſségeket ſzomjuhozó hiveknek kedvekért, Most újjonnan ki-botsáttatott*. Jénában. [Győr, 1770]. – A laubani kiadás (1750) a kátét kereken 1000 kérdés-feleletre bővítette.

51 Prőhle 1953. 97. 246. – Prőhle 1953. 38.

52 RMNy 395

53 RMNy 1863

54 *Az keresztyenj hitnek agazatiról való praedicátioknak tar-haza…* Várad, 1640. 595. RMNy 1863

55 RMNy 215.

56 Prőhle 1983, 78.

57 **57** Kathona Géza: Dávid Ferenc 1566. évi tételei. *Keresztény Magvető* 83 (1977) 163–169. http://eda.eme.ro/bitstream/handle/10598/17760/KM_1977_03-04_163.pdf?sequence=1

58 Stoll 106 csupán későbbi kéziratos változatát ismeri (Miihály deák kódexe, 1679). Kiadása (Bornemisza énekeskönyve és a Lugossy-kódex alapján) RMKT XVI/6, 113–150, 333–345.

59 *Aprilis Polgarini, Añ 1611. Martinus Alitze Cantor Capitulj Agriensis in Choro.* – Sikertelenül igyekeztem személyének és működésének felderítésére.

60 *Polgár története.* Szerk. Bencsik János. Polgár, 1974. – Megköszönöm Dienes Dénes tájékoztatását, aki polgáron lelkészkedve ismerte meg a helység részletes történetét.

61 Ferences kolostori könyvtár, Güssing, 2/169. Missale Strigoniense, 1493, CCCXb.

62 Magyar nyelvű közgyónásszöveg a XVI. század elejéről. *Magyar Nyelv* LXXII (1976) 502–503. A confessio generalist tartalmazó lap fényképével. – Ld. még Szelestei N. László: *Rekatolizáció és barokk áhítat.* METEM, Bp. 2008, 17–26. (METEM Könyvek 64.) Hubert Ildikó: *„Az mit Istennek művelhetek, örömest készen vagyok hozzája". Kulcsár György és művei*. Luther Kiadó, Bp. 2011, 92–93. Magam is közöltem Milotai Nyilas István, Samarjai Máté János és a Telegdi Miklós-féle változatot, vö. *Nagyszombati Agendarius. Magyar nyelvű szertartási betétek az esztergomi rítusból 1583, 1596.* Egyetemi kiadó, Debrecen, 2011, 176–178. (Nyelvi és Művelődéstörténeti Adattár. Kiadványok 11.)

63 Örök mindenható Atya Isten, gyónom és vallom én bínessé magamat te áldott szent istenségednek; mert én bínes vagyok és vétkeztem te szent istenségednek ellene kilemb–kilemb gonosz gondolatomban, gonosz beszédemben és gonosz cselekedetemben, az te szent nevednek és az én hitemnek hiábavaló említésében; felebarátomnak ártásában és megbotránkoztatásában. De, örök mindenható

Atya Isten, mert az én bíneim valami módon, valamiképpen nyilvűn és tudvánn vadnak az te szent Istenségednek előtte, ez óraig, egy szempillantásig, mit én vétettem volna te szent istenségednek ellene gyermeksébemtűl fogva; mindenben hagyom bínessé magamat. Mert én bínes és gyarló vagyok. De ne gondold, Uram Isten, az én bínes voltomat, gondold irgalmasságodat, és hozzánk való nagy szerelmedet, véghetetlen jóvoltodat! Hiszem, Uram Isten, hogy nem csak az én jócselekedetemért, és az én érdememért bocsátod meg az én bíneimet, hanem csak az te szent Fidanak, Krisztus Jézusnak által az te szent irgalmasságodból. Ámen. – A szertartási kiegészítés a lap alján: *Concluſio Aʒ xp͡us ieſuſnak igaʒ ʒent teſtet es ueret ennek emlekeʒetire ueʒem en hoʒʒam: xp͡us ieſuſnakʒēt teſte es uere minket megotalmaʒʒon es meg wriʒʒen minden gonoʒtol es uigÿen aʒ wrek eletre Amen Tempore eleuacionis dicatur Jdveʒleg eʒuilagnak vilagoſſaga atya iſtennek ʒent igeÿe biʒonÿostÿa elw teſt telÿes iſtenſeg biʒony iſten es ember amen X͡pus ieſuſnakʒēt teſte es uere*

64 MTA Könyvtára, Kézirattár K 41. Kiadása: Lázár Zelma-kódex. XVI. század első negyede. Közread. bev. jegyz. N. Abaffy Csilla. Magyar Nyelvtudományi Társaság, Bp. 1992. 35–36. (Régi Magyar Kódexek. 14.)

65 Például a Gömöry-kódex tizenegy másolója közül csupán négy alkalmazza.

66 …hálákat adok én néked szent Atyám, Örök Mindenható Isten, ki engemet bínest, méltatlant te malasztodnak miatta, és nem érdemimnek tételéért, méltóltattál megelégítened az mi Urunk Jézusnak drágalátos testével és vérével. Kérlek tégedet, hogy ez szentség ne légyen nékem kárhozatomra, de idvességömre. Légyen nékem, hitnek fegyvere, és jó akaratnak kotorgártja [paizsa, védelme], légyen bíneimnek meghiulása [hiánya, eltávozása]…

KITEKINTÉS

Fél kézzel osztott áldás

Egy élményemhez kötődik ez a cím[1]. Ugyanis nemrég pszichológiai kísérletekről szóló filmeket mutattak nekem a világhálón. Az egyik kísérlet például az volt, hogy beszállt egy ember a liftbe, akin kalap volt. Utána beszállt még hatnyolc ember, mindegyiken volt kalap, és sorra levették a fejükről. Az első ember ezt látva, maga is levette a kalapot a fejéről. Ez kivétel nélkül minden kísérleti egyén esetében így történt. A másik kísérlet az volt, hogy ugyancsak beszállt egy ember, háttal fordult a lift szembeeső falának, ahol tükör volt. Utána sorra beszálltak emberek, de szemben álltak meg szépen sorban. Először zavarba jött a kísérleti emberünk, majd szép lassan ő is ugyanabba az irányba fordult, amerre a többiek.[2]

Ezek után családi, lelkészi temetésére kellett elmennem. Az a szokás, hogy ilyenkor a többi lelkésztárs egy-egy igét mond áldásként a sírnál. Azt tapasztalom, hogy azon a területen, ahol a racionális beszéd csődöt mond, például egy halálos ágynál, vagy egy temetésen, sok esetben nagyon esetlenül állunk mi reformátusok. Itt nem kell okosakat mondanunk, csak a gesztusaink számítanak. A lelkésztársak ezen a temetésen ott álltak ebben a szokásos zavarban a tömeggel szemben, és sorra elkezdtek mondani egy-egy odaillő igét. A legtöbb lelkésznek ott volt a kezében a Biblia. Mivel a bal kézben volt a könyv, csak a jobb kéz maradt szabad. Nem tudom ki találta ki, hogy egy kézzel osszon áldást, de itt is így tettek. Az volt az érdekes, hogy az ötödik lelkész után jött egy, akinek nem volt Biblia a kezében, és ő is csak a bal kezével osztott áldást. Ettől kezdve már mindenki egy kézzel és úgy osztott áldást, mintha esküdne valamire: jobb keze a szívén, a bal keze felfelé tartva. Számomra megdöbbentő volt ez a kép, és egyben jele is annak, mennyire öntudatlanul, a környezetünk szokásait megfontolatlanul követve végezzük a liturgiát.

Nyilván nagyon sok embernek föl sem tűnt ez a jelenség. Mivel én régóta elmélyülten igyekszem a liturgia kérdésével foglalkozni, nagyon elgondolkodtam. Vajon mit fejez ki a kezünk, a szemünk, a tekintetünk? Vajon tudatában vagyunk-e annak, hogy egész valónk üzenet, és az istentisztelet liturgiája, megjelenése, gesztusaink sok mindent megmutatnak belőlünk.

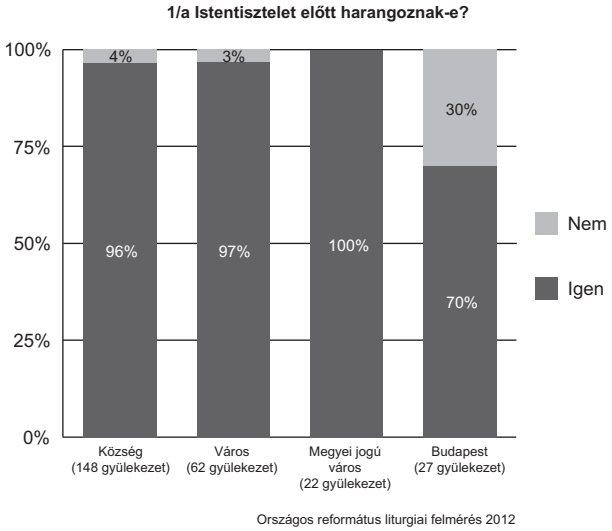
Most azokról az aktusokról szeretnék beszélni, amelyeket nem fontolunk meg, mégis fontos jelentéssel bírnak az istentiszteleten.

Kompán Julianna lelkésztársammal országos felmérést készítettünk 2010-től kezdődően. Véletlenszerűen választottunk gyülekezeteket egy-egy egyházmegyéből úgy, hogy az országos aránynak megfelelően legyenek benne városok, falvak, megyei jogú városok.[3] E felmérésből kiválasztottam azokat az elemeket, amelyek az istentisztelet nonverbális részeit képezik.

1. Harangozás

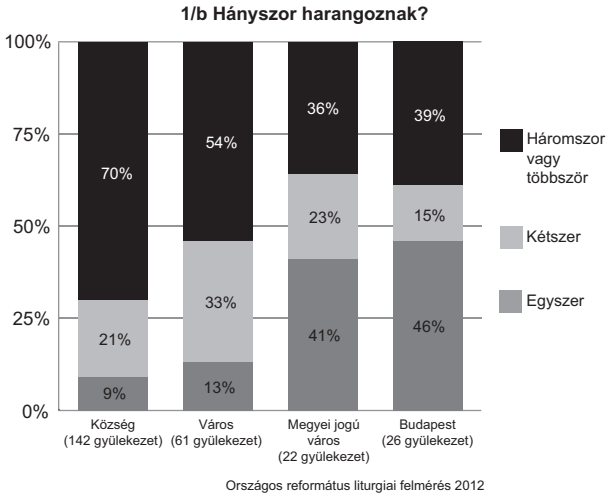
Az egyik fontos jel az istentisztelet elején a harangozás. Saját szokást alakítottam ki, mert amikor imádkozunk a lelkészi hivatalban, indulva a templomba, mindig így kezdem az imát: „Köszönjük, hogy ma is megszólaltak a harangok!” Nagyon erős és szép jelkép ez. Itt rögtön hadd szóljak arról a nagy vitáról, amit így szoktunk megnevezni: mi a katolikus és mi a református? Sokan minden szertartásra, mindenre, ami nem a megszokott beszédre épülő istentiszteletünkről szól, azt mondják, ez katolikus. Sokan úgy gondolják, ami rituális, ami nem a Biblia felolvasása, ami nem annak magyarázása, ami nem a megszokott módon való hosszú versszakok énekelése, az mind katolikus. Hadd álljon ezzel szemben egy idézet 1567-ből, a debreceni zsinat határozataiból: „Hasonlóképen kárhoztatjuk a templomok, harangok, egyházi énekek, pásztori és szokott öltözetek eltörlőit. Mert a pápaságban mindezekre nézve csak a visszaélést kárhoztattuk. Az anyag és alak szent és magában véve az Istennek tiszta teremtménye volt. És soha sem imádtatott; azért hiába akarják ezeket is a misével és bálványokkal vagy oltárokkal eltörleni. Mert oltár és misebeli kenyér nélkül nem lehetett misét szolgáltatni, de templom és harangok nélkül lehetett. A harangokat a

gyülekezetet egybehívó kürtök helyett megtartjuk. Mert az ó szövetségben kürtökkel hívták össze a népet az áldozásra.”[4]



A valóság az a mai Magyarországi Református Egyházban (MRE), hogy a gyülekezetek elenyésző kis százalékában nem harangoznak. Ennek is csak az az oka, hogy nincs harangjuk. Olyan gyülekezettel nem találkoztunk, ahol volna jó harang, de valamilyen okból ne használnák. Azt a kérdést azonban nem tudjuk pontosan megválaszolni, vajon miért nem áldoznak pénzt a harang megvásárlására, vagy megjavítására.

A budapesti gyülekezetek között 30%-ban egyáltalán nem harangoznak, szemben a megyei jogú városokkal, ahol nem találunk erre példát. Az utóbbiak feltételezhetően olyan református közösségek, melyek régi alapításúak, számos tradícióval bírnak. Az bizonyos, hogy Budapesten nagyon nagy különbségek vannak az egyes egyházközségek között. Vannak tradíciójukat erősen őrző közösségek, pl. a Kálvin tér, és léteznek olyanok, amelyeknek semmilyen komolyabb egyházi, történelmi múltjuk nincsen, pl. Gazdagrét.



Ugyanennek a jelenségnek egy másik mutatója az, hogy a községek 70%-ában háromszor harangoznak, régi szokás szerint, míg Budapesten ugyanez az arány csak 39%. Az is látható az ábráról, hogy a tradíció jelentősége hasonló a kisvárosokban és a falvakban. Nem a városi lét az, ami önmagában az elmozdulást okozza, hanem a valóban nagyvárosi létforma hozza csak meg a fordulatot abban, hogyan viszonyulnak a tradíciókhoz. A harang kérdése talán a legjobb példa erre, hiszen az egy olyan szimbólum, amely mindenki számára az egyház jelenlétét fejezi ki. Az viszont, hogy hányszor harangoznak, már nem az egyházi jelenlét jelzésének, hanem a tradíciók megőrzésének a kérdése, ebben már egyértelmű ugrást látunk a kistelepülések és a nagyvárosok között. Még érdekesebb, ha az orgona használatával hasonlítjuk össze ezt az adatot. A falusi gyülekezetek 13%-ában, a kisvárosi gyülekezeteknek pedig a 6%-ában nem használnak orgonát és semmiféle hangszert. Azoknak az aránya viszont csak 5–7%, ha az egész országot nézzük, akiknél nincs harang. Az orgona a harangnál kevésbé fontos az identitás megőrzése érdekében a mai templomokban. Egyedül Szigetszentmiklóson találkoztunk olyan helyzettel, hogy egy új gyülekezet még harangvásárlás előtt áll. Rossz harangról csak két helyen hallottunk. Néhány helyen van kézi harangozás, többségében elektromosan szólaltatják meg a harangokat. Külön nem kérdeztünk rá a harangozási szokásokra, de néhányan azért elmondták, hogy megmaradt vagy a reggeli, vagy az esti áhítatra hívó harangszó.

A www.magyarharangok.hu oldalon Bajkó Ferenc kutatásait olvashatjuk. „Évszázadokon át a kétszeri hívogatás gyakorlata élt. Egy órával korábban az elindulásra szólított a nagyharang, a fél órával korábban megszólaló kisharang pedig az egybegyűjtést jelezte. Ma már ez a jelrendszer jelentőségét vesztette, […] emiatt sok helyen tapasztalható az a gyakorlat, hogy a hívogatást elhagyják. […] elszomorító, hogy rendkívüli értéket képviselő, ’zengő szobraink’, amelyek megannyi történetről tudnának mesélni, egyre kevesebbet hallhatók, és egyre kevésbé meghatározói a mindennapoknak, az ünnepeknek. Jó lenne, ha ez a folyamat megállna, és bizonyos hagyományok újra feléledjenek, vagy megtalálnánk ezek szerepét a modern világban.”

2. Ülésrend

Sokféle szokás létezett és létezik azzal kapcsolatosan, hogyan mentek templomba az emberek, hogy ott hogyan viselkedtek, hogyan ültek. Ezek között a legáltalánosabbnak mondható a nemek szerinti padsorok kialakítása. S. Lackovits Emőke írja: „A magyar reformátusoknál a reformáció terjedése során az eredetileg térdelésre szánt padokat megfordították, s megfelelő átalakítással így a hívők ülőhelyéül szolgáltak. A kanonoki székből Mózesszék lett, mely a lelkész ülőhelyéül szolgált. Nemesek, tisztségviselők, a falu vezetői, a mesteremberek s általában a nem paraszti foglalkozású emberek és természetesen a presbitérium, mindenképpen megkülönböztetett helyzetet élveztek. Ők kapták az első székeket, a földesúr és családja pedig külön széket élvezett. A református egyház minden híve számára meghatározta a rangja szerint őt megillető helyet, melyért általában fizetni kellett. ’Megváltották’ a székeket, s attól kezdve a család tulajdonát képezte a pad. Egyes helyeken a székek elosztása az adófizetés nagysá-

gának arányában történt. A templomi ülőhely örökölhető volt, még végrendelkeztek is felőle…”[5]

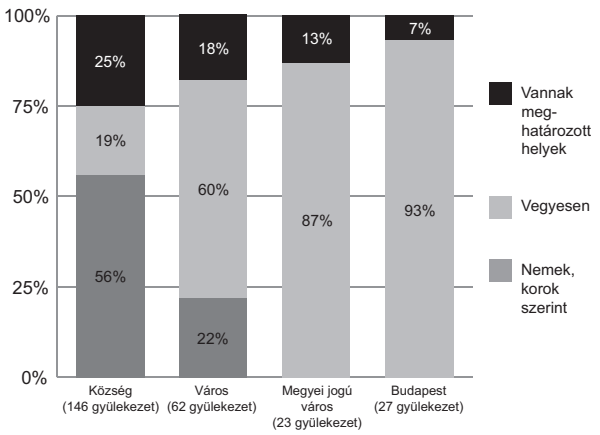
Furcsa, hogy ebben a kérdésben a református hagyomány sokkal jobban az istentisztelet társadalmi szerepét hangsúlyozza, mint a katolikus. Ott ugyanis megtiltották ezt a szokást. A római katolikus egyházban, bár ott is léteztek bizonyos társadalmi tisztségeknek kijáró padok vagy székek, alapvetően szigorúan szembeszálltak a templomi ülésrend rögzítésével. A folyamat egyébként a 17. században kezdődött, mivel korábban állóhelyek voltak csupán. Felekezettől függetlenül érvényesülő alapelv volt a nemek szerinti elkülönülés: férfiak jobb oldalon, nők a baloldalon foglaltak helyet. A nemek szerinti padok sorrendjén belül pedig elölről hátra haladva a társadalmi státusz és a kor számított. A megbecsültség vágya azt sugallta, hogy az emberek a szószékhez minél közelebbi padokba kerüljenek. Fontosak voltak az évfordulók is, például több helyen is a tizedik házassági évforduló alkalmával ülhetett a menyecske egy paddal előrébb. A fiatal házas férfiak sok esetben apjuk halálakor jöhettek le a karzatról. Számos régi egyházi jegyzőkönyv beszámol arról, micsoda viták voltak az ülésrend kérdése miatt.[6]

Ez egy olyan jelenség, ami komoly elgondolkodásra int minket. A liturgia, az istentisztelet az ember testi valójának a megjelenése is. Itt nem lélekben és titkosan, a szobánk sarkában, hanem közösségben, társadalmi énünket is vállalva jövünk össze Isten imádására. A reformátorok erősen hangsúlyozták ezt a világi, társadalmi létet. Kálvin azonban nem politikai értelemben beszél erről. Ő arra buzdította az embereket, hogy egész életük istentisztelet legyen, ha munkálkodnak, ha templomban vannak, mindig. Azonban ebből a következő nemzedékekben leegyszerűsítve az lett, hogy a munka lett istentiszteletté, de az istentisztelet nem volt már feladat, ha tetszik, nem volt „munka”. A társadalmi kérdések mindent felemésztettek. Az istentiszteleten való megjelenés a társadalom tükörképe lett, de nem biztos, hogy a társadalom az istentisztelet tükre volt. Azután ebből következett az, hogy mára az istentisztelet már nem képez le semmit sem. Most ebben a korban élünk. Mégis megdöbbentő, a rendi társadalommal való azonosulás milyen mély a református egyházban, és egyáltalán nem vagyunk túl ezen az erős kötődésen. Ma nyilván másként jön elő a régi rendi társadalmi elv, de egy-egy egyházpolitikai vitában ma is jelen van. Mindenkinek megvan a maga területe, joga, rendje, azon belül gondolkodik, ott kell a saját „alattvalóit” meggyőzni.

Felmérésünk elején azt gondoltuk, hogy ennek a szétesett állapotnak megfelelően már sehol nem lesz fontos, hogy ki hol ül a templomban. Nem ez lett a helyzet.

Itt meg kell említenünk az úgynevezett identitásrégiókat. Az tapasztalható, hogy vannak olyan területek az országban, ahol homogén, hagyományos reformátusság él még ma is. Ez nagyjából a tiszáninneni és tiszántúli területeknek felel meg, de a kerületi elosztás nem teljesen azonos ezzel. Természetesen többségi helyzetben a Dunamelléken is vannak gyülekezetek. Sőt, mivel elmondható, hogy a református identitásrégiókban elnéptelenedő falvak találhatóak nagy számban, nem elsősorban számbeli többségről beszélünk, amikor identitásrégiókat nevezünk meg. Az tapasztalható mégis, hogy jelentős különbséget mutatnak a tradíciókhoz való viszonyulás tekintetében és sok más tekintetben is azok a gyülekezetek, amelyek nemcsak többségi helyzetben, hanem „tömb helyzetben” is vannak.[7] Valószínűleg magabiztosabb identitást ad az, hogy a szomszéd településeken is, regionálisan többségben vannak a reformátusok. Ezekben a régiókban nagyon erős még az a hagyomány, hogy nemek és hagyományos családok szerint ülnek ma is a gyülekezetben, a templomokban. Ez egyfajta jelzése annak, ahogyan a múlthoz és a társadalmi beágyazottsághoz viszonyul az egyház. Nem véletlen, hogy falvakban jelentős, Budapesten pedig nincs példa erre az ülésrendre.

2. Hogyan ülnek a templomban a hívek?



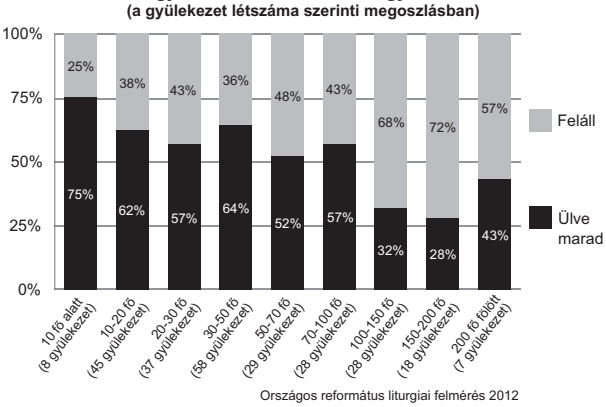
Országos református liturgiai felmérés 2012

3. Felállás – leülés

Érdekes elemei az istentiszteletnek a testi gesztusok (Marcel Mauss nyomán: testtechnikák).[8] Nálunk, reformátusoknál ez jobbára kimerül a felállásban és a leülésben, a templomba érkezéskor és az úrvacsorai jegyek vételekor szokott testi jelekben.

Az istentisztelet kezdetén történő vizsgált gesztus aszerint változik, hogy többségi vagy kisebbségi régióban található-e a gyülekezet. Tiszáninnen és Tiszántúlon általában nem akkor állnak fel, amikor a lelkész belép a templomba.

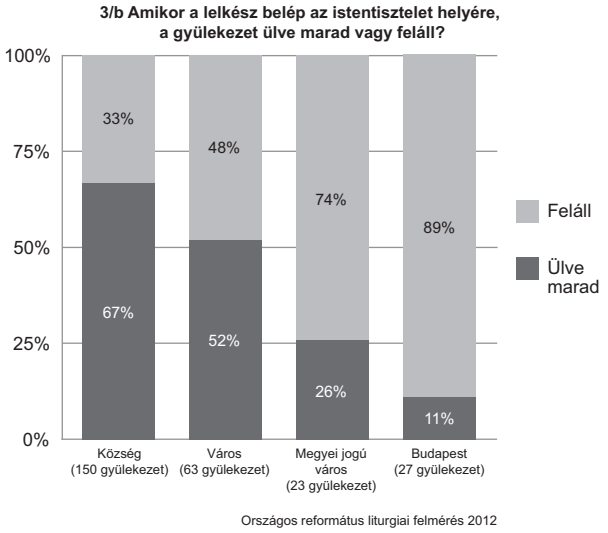
3/a Amikor a lelkész belép az istentisztelet helyére, a gyülekezet ülve marad, vagy feláll?
(a gyülekezet létszáma szerinti megoszlásban)



Országos református liturgiai felmérés 2012

Budapesten különösen sokszor találkoztunk felmérésünk során azzal a jelenséggel. hogy még ezeket a gesztusmaradványokat is elhagyják. Az itteni egyházközösségek 8%-ában nem állnak fel sem amikor énekelnek, sem

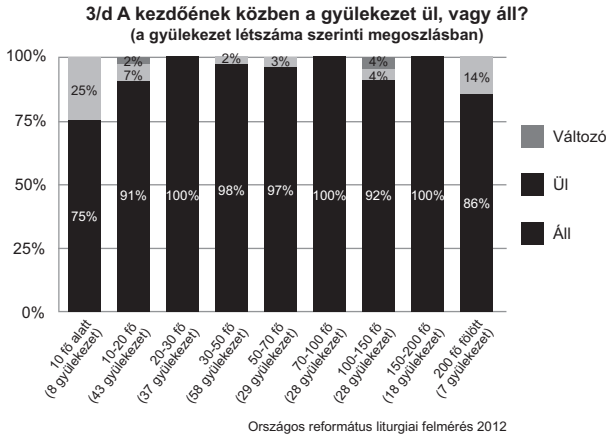
amikor imádkoznak, sem amikor hallgatják a Szentírást. A községek, falvak esetében talán magyarázható e jelenség azzal, hogy többnyire idős emberek vannak jelen, akiknek már nehézséget okoz a felállás (bár ott is az a jellemző, hogy még a nagyon nehezen mozgó idős emberek is felállnak), a budapesti gyülekezetek esetében szembetűnő a rituális viselkedés teljes elvesztése. A testi gesztusok hiányával olyan mértékben sehol nem találkoztunk, mint a fővárosban.



Az az arány is jelentős különbséget mutat, hogy hányan mennek a szószékre, és hányan az úrasztalához. A szószékre menetel azt emelheti ki, hogy az istentisztelet lényege a prédikáció, s ez azzal jár, hogy a lelkész a liturgus, ezért gyakorlatilag minden a szószékről és őáltala hangzik el. A lelkész felelős az istentiszteletért, rajta és az ő beszédén múlik minden. Ez az elgondolás nem több mint 150 éves, ma azonban a legsajátosabb református tradíciónak képzeljük. Létezett az úgynevezett éneklőszék,[9] amelyet itt-ott megtaláltak a templomok padlásán. Ez voltaképpen egyfajta pulpitus, ahova az énekesek álltak, akik vezették a liturgiát. Ez évszázadokon keresztül így történt.



Tradicionálisabb helyeken az jellemzőbb, hogy egyéb „helyszínek” is fontossá válnak, és így „képileg” megjelenik egy másik hagyomány, amely szerint más fontos dolog is történik az istentiszteleten, nem csak az igehirdetés. Ezt a tradíciót a nagyvárosi gyülekezetekben egyre kevésbé ismerik. Bizonyára itt is szerepet játszik számos egyéb szempont, amelyek kimutatásához egy alaposabb kutatást kellene elvégezni. Meg lehetne vizsgálni például a templomterek kialakítását, hogy hol alakul ki olyan liturgiavezetési gyakorlat, amely az adott tér miatt válik fontossá.

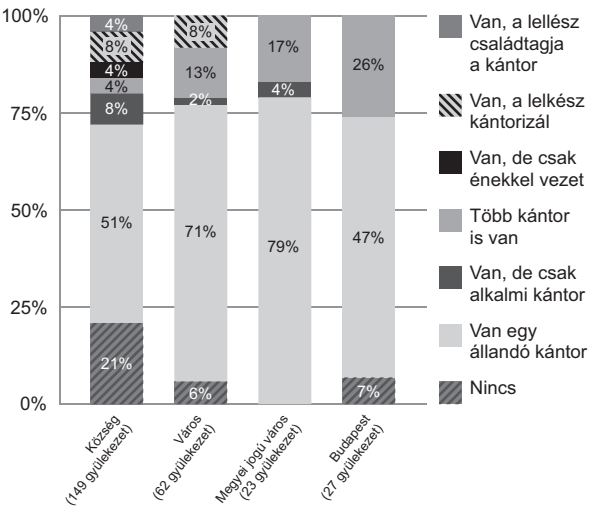


4. Zene

A gyülekezetek többségében szolgálnak kántorok. Felmérésünkből kitűnik, hogy minél kisebb egy település, annál nehezebben találnak magasan kvalifikált kántort a templomokba, de minél városiasabb a környezet, annál jellemzőbb a képzett énekvezető. Az egy nagyon biztató szám, hogy még a legkisebb településeken is a kántorok 20%-a felsőoktatásban szerzett zeneművészeti diplomával rendelkezik. Ez az arány a nagyvárosokban a zenei vezetők felét (39–59%-ig) teszi ki. Érdekes, hogy településtípustól szinte függetlenül, átlagosan a kántorok kb. 30%-a kántorképző tanfolyamot végzett. Ez az arány az istentiszteleti látogatottság számával arányosan csökken. Úgy tűnik, hogy a kisebb gyülekezetek hamarabb találnak egy zenetanárt, mint egy kántorképzőn végzett vezetőt, mivel a kisebb gyülekezetekben létszámarányosan csökken a kántorképzősök aránya, és nő a zeneművészeti főiskolát végzettek aránya. Faluhelyen a kántoroknak körülbelül 50%-a semmilyen végzettséggel nem rendelkezik. Ennél sokkal megdöbbentőbb, hogy ez az arány még Budapesten is 19%, ahol pedig bőven akadnak képzett zenészek. Ugyanerre a jelenségre példa lehet, hogy még a 200 fő fölötti látogatottságú templomokban sincs mindenütt zenészkántor. Ott ez egészen bizonyosan nem pénzügyi kérdés. Összességében elmondható, hogy ebben a tekintetben is a vártnál tágabb intervallumban helyezkednek el a válaszok. Ennek első rendben nem a liturgia zenei részének lebecsülése az oka, hanem a település jellegétől függetlenül néhol nagyon magas színvonalú az éneklés, néhol végletesen alacsony. Hat helyen találkoztunk olyan kántorokkal, akiket a lelkész „száraz kántornak” nevezett, azaz hangszer nélkül,

fennhangon vezetik az éneklést. Tizenhét lelkésszel találkoztunk, akik maguk a kántorok is. Az összes felmért gyülekezetben csupán 2% azon közösségek aránya, ahol a lelkész családtagja kántorizál, holott régen sok helyen szinte magától értetődő volt, hogy a „papné” feladatok között ez is szerepel. A lelkész mint kántor csak a kisvárosokban és a falvakban jelenik meg.

4. Van-e egy állandó személy, aki a kántori feladatokat ellátja?

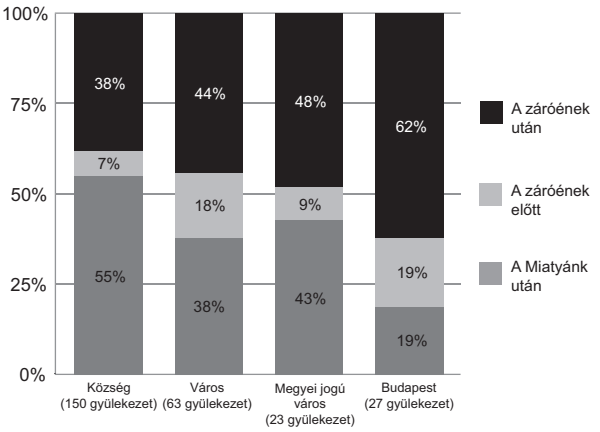


Országos református liturgiai felmérés 2012

A hangszerekkel kapcsolatosan felmérésünk nehézségbe ütközött. A lelkészek közül nagyon sokan nem voltak tisztában azzal, milyen hangszer birtokosa gyülekezetük. A szintetizátort és az elektromos orgonát nagy számban nem tudták megkülönböztetni. Igyekeztünk tájékozódásképpen megkérdezni pl. a hangszer márkáját, vagy azt, hogy van-e benne dobgép. Ebben a tekintetben is kiugróan más a megyei jogú városok helyzete, mint Budapesté. Ott 74%-ban használnak orgonát a gyülekezeti ének vezetésére, míg Budapesten csupán 42%-ban. Nyilván az is szerepet játszik ebben a kérdésben, hogy a nagy református templomok jellemzően a nagyobb városokban vannak. A fővárosban sokkal többen állították azt, hogy szintetizátora van a gyülekezetnek. A szintetizátorok aránya a falvakban is jelentős. Itt összetalálkozik a „két szélső pólus”, a legkisebb és legnagyobb település gyülekezetei. Több szempont is szólhat amellett, hogy egy gyülekezet szintetizátort használjon: néhol az igénytelenség is, de talán a könnyű, hordozható használat, a praktikusság is. Az egyházközösségek között csak falvakban és kisvárosi településeken találkoztunk azzal a jelenséggel, hogy egyáltalán nincs hangszerhasználat. A harmónium háttérbe szorult. A megyei jogú nagyvárosokban egyáltalán nem hallottunk e hangszerről. Gitárt alig használnak az istentiszteleteken. Budapesten és a kisvárosokban 8%-ban, illetve 5%-ban számoltak be erről. A megyei jogú városokban viszont nem a gitár, hanem egyéb hangszerek (pl. fuvola) jelennek meg az orgona mellett, mint a gyülekezeti éneklés segítői. A reformáció idején is fontos kérdéssé vált a hangszerek használata. Most nem térünk ki arra, miért tiltották ki némely reformátorok az orgonát a templomokból. Kálvin János lényegi mondanivalóját ő maga így foglalja össze: „Nagy különbségnek kell lennie az asztali házi muzsika meg a zsoltár között: amarra vigadnak az emberek, emezt pedig a szent gyülekezetben éneklik Istennek és az ő angyalainak színe előtt… éljünk fegyelmezetten a zenével, vegyük teljes tisztességben használt. …Gondoskodjunk ne csak tisztességes, hanem valósággal szent énekekről, hogy azok ösztökéljenek bennünket szentül Isten segítségül hívására és magasztalására, meg arra, hogy az ő cselekedetein elmélkedjünk…”[10]

Az éneklés következő fontos eleme az énekeskönyv. A megyei jogú városokban egyáltalán nem használnak más énekeskönyvet az istentiszteleteken, mint a jelenleg hivatalos énekeskönyvet, és a bibliaórákon is itt énekelnek legnagyobb arányban ebből. A kisvárosokban és Budapesten találkoztunk nagyobb számban a Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinata által kiadott énekeskönyvvel. A Halleluja énekeskönyvet, amely az ébredési mozgalom identitásformáló énekgyűjteménye volt, csaknem minden településtípus használja, de legtöbbet Budapesten, illetve Pest megyében. Volt olyan gyülekezet, ahol a lelkész állítása szerint egy külön „énekes szatyorral” járnak az emberek bibliaórára, ami tele van különféle énekeskönyvekkel. Az ifjúsági énekes füzetek használata egyértelműen abban az arányban növekszik, ahogyan a gyülekezetet körülvevő település létszáma nő, és tevékeny ifjúsági csoportok működnek.

5/a Mikor hangzik el az áldás?



Országos református liturgiai felmérés 2012

5. Áldás

Az áldás helye az 1927-es, Ravasz-féle liturgiában a hirdetések előtt volt. Itt az utolsó ének valóban kivonuló ének volt, szerették volna a hirdetések profán világát teljesen elválasztani az istentiszteletről. Az 1985-ös ágenda logikája, hogy az áldás legyen az istentisztelet utolsó eleme, amikor a gyülekezet valóban az áldással távozik. Mindkét felfogásnak van erőssége és gyenge oldala. A jelenlegi gyakorlatban a gyülekezetek átlagosan felében a hirdetések előtt, felében az istentisztelet végén van az áldás. Itt kiemelkedik a budapesti arány, ahol 62%-ban a legvégén mondják el az áldást, 19%-ban pedig a Miatyánk után. Ugyanez majdnem fordítva van a községekben, ahol 38%-ban hangzik el ez az istentisztelet végén, és 55%-ban a Miatyánk után.

Több gyülekezetben a záró ének alatt vonul ki a gyülekezet ülésrend szerint. Ez egy régi szokás, amely változtatásokkal ugyan, de él még: a községekben 15%-ban, 5%-

ban a városokban, és 4%-ban a megyei jogú városokban. Budapest kivételével a gyülekezetek ötödében a hívek, vagy legalábbis egy részük a lelkész előtt megy ki a templomból; Budapesten ezek aránya csak 7%. A kivonulással kapcsolatos szokásoknak sok változata él még. Néhány gyülekezetben, inkább vidéken, a záró éneket vagy annak egy részét nem ülve éneklik végig. Több helyen az első énekverset éneklik csak ülve. Van, ahol az egész záró ének alatt történik a kivonulás.

A templomból való kivonulás rendjében is megmutatkozik egyfajta – hagyományos vagy nem hagyományos – társadalmi „hierarchia". Budapesten, megítélésünk szerint, a lelkész személyiségének, szerepének a fontosságát mutatja az is, hogy az ő kivonulása az istentisztelet vége is egyben. Itt csak két helyen találkoztunk azzal a szokással, hogy a hívek mennek ki először. A községekben viszont 21%-ban a gyülekezet hagyja el először a templomot. A kivonulás mára legelterjedtebb formájával az is összefüggésben van, hogy a lelkész a legtöbb templomban kezet fog a hívekkel az istentisztelet végén. Budapesten ez szinte teljesen általánossá vált. Érdekes módon az egyéb településtípusokon egységesen 17-18%-ban megmaradt a régi szokás: a lelkész utoljára megy ki a templomból, és nem köszönti egyesével a híveket. Néhány százalékban azt válaszolták a lelkészek, hogy a hívek egy részével fognak kezet, nyilván a több kijáratú templomokra kell itt gondolni. Olyan hely is akad, ahol a gondnok áll az egyik kijárathoz és a lelkész a másikhoz, így búcsúznak a gyülekezettől az istentisztelet végén.

Általánosan elmondható felmérésünk tapasztalataiból: annak ellenére, hogy a racionalitáson túli, rituális megnyilvánulásokkal szemben általában értetlen a református gondolkodás, mégis az istentisztelet közösségi és szubjektív elemei egyre jobban megerősödnek az objektívekkel szemben.

Az istentisztelet az értelmünkre, érzelmünkre, szociális énünkre együtt van hatással. Ma minden olyan elem, amely egyfajta objektivitást követel a résztvevőtől, háttérbe szorul. Ezzel szemben nagyobb jelentőséget kapnak azok a rítusok, amelyek az istentisztelet közösségi jellegét erősítik. (Erre lehet példa a kézfogás az istentisztelet végén.) Pedig a liturgia nem az egyént a maga egyediségében szólítja meg, hanem közösségi teret alkot, amelyben a „szentek közösségében" lehetünk. Nem csupán a tudatunk, pillanatnyi



megértéseink, hanem lelkünk mélye is Isten felé fordulhat. Az áldás, amelyet mindkét kezünk felemelésével fejezünk ki, azt mutatja, hogy magunktól semmink nincs, mindent az Égből kapunk.

Mit jelent tehát a félkezes áldás? Ahhoz az emberhez hasonlítható cselekedet ez, mint amikor valakinek meggyógyult a lába, mégis mankóval jár, mert annyira megszokta. Így vesztettük el gesztusaink, liturgiánk értelmét. Érthető, hogy bizonyos történelmi korszakokban, talán éppen az ellenreformációs küzdelmekben a ráció jelentett szigetet a lelki utazó számára. Igen, van amikor az ember örül, ha – néha átvitt, néha szó szoros értelemben vett – szétlőtt kezével egy kézzel is oszthat áldást. Ma biztosan nem vezet sehova racionalista örökségünk. Az istentisztelet egy ésszel meg nem magyarázható közösségi esemény. Ugyanakkor nagy a kísértés korunkban arra is, hogy ezt csupán pszichológiai élményként fogjuk fel: az emberek lelki szükségletéből adódóan tegyünk gesztusokat, mert akkor jobban érzik magukat. Nem, az istentisztelet Istennel való közösség, amikor Vele magával találkozom, de nem csupán az eszem, hanem egész valóm síkján: testemmel, amikor felállok, meghajolok, lelkemmel, amikor imádkozom, és értelmemmel is, amikor felfogom a szót. Objektív pontokhoz kell nyúlnunk, amikor a racionalitáson túlit keressük! Két kézzel, gyógyult lábbal járunk Krisztus útján, ha egész lélekkel és mindkét kézzel osztunk áldást. Arra szerettem volna buzdítani publikációmmal a gondolkodni vágyó református egyháztagokat, hogy gondolkodjunk el azon, miként imádkozik istentiszteletünkön a testünk és a lelkünk.

Fekete Ágnes

Jegyzetek

1 Előadás, elhangzott presbiterek számára Kiskunhalason, 2013. november 9-én.

2 Asch, Solomon kísérletei, http://www.youtube.com/watch?v=uuvGh_n3I_M, Vö. Csepeli György: *Szociálpszichológia,* Budapest, Osiris Kiadó, 2003.

3 A 23 megyei jogú város, a fővárost nem számítva, 18 megyeszékhelyet és még 5 várost jelentenek. Ezek: Sopron, Érd, Dunaújváros, Hódmezővásárhely, Nagykanizsa.

4 Debreceni hitvallás 1567, Kiss Áron (szerk) 1881. Magyarországi Protestáns Egylet, Budapest 474.

5 S. Lackovits Emőke *Az Úrnak irgalmát örökké éneklem,* Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményei, 2012. Veszprém, 203.

6 Néprajzi Lexikon, 1977. 5. kötet, templomi ülésrend cikkely, írta: Gergely Katalin, 5. kötet, 260.

7 Ide vonatkozik Nagy Károly Zsolt kutatása, és térképe a Kárpát-medence reformátusságának területi megoszlásáról http://saman.etnologia.mta.hu/~nagykzs/refid_terkep.html

8 Vö.: Mauss, Marcell: „A test technikái", ford. Saly Noémi, in Szociológia és antropológia, szerk. Fejős Zoltán (Budapest: Osiris, 2000), 423–446.

9 Erről részletesen ír több helyen Dávid István Vö. Magyar Egyházzene VIII. évf. (2000/2001) 4. szám, 431–434. Dávid László: Az éneklőszék, Magyar Egyházzene VIII. évf. (2000/2001) 4. szám, 435–438. Dávid István: Kiegészítések és következtetések Dávid László „Az éneklőszék" című cikkéhez.

10 Kálvin János (1543) Genfi Zsoltárkönyve előszava, in: *Psalterium Ungaricum,* közreadja Bólya József, MRE Zsinata, 2003. Budapest 8. k.

Isten ajándéka és elhívása az egységre – és a mi elkötelezettségünk

Nyilatkozat az egységről

Egyházak Világtanácsa (EVT) 10. nagygyűlése hivatalos nyilatkozata
Puszán, Dél-Korea, 2013. november 8.

1. „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet” (1Móz 1,1). A teremtés az élő Isten ajándéka. A teremtett világ életét a maga sokszínűségében ünnepeljük és hálát adunk annak jó voltáért. Isten akarata, hogy az egész teremtett világ, amelyet Isten Krisztus szeretetében, a Szentlélek átformáló ereje által megbékéltetett magával, egységben és békében éljen (Ef 1).

Tapasztalatunk

2. Napjainkban az egész teremtettség, a világ és lakói, a legmélyebb reménység és reményvesztettség feszültségében él. Hálát adunk az emberi kultúrák sokszínűségéért, a tudás és tanulás csodájáért, a lelkes és élettel teli fiatalok sokaságáért, a helyreállított közösségekért és megbékélt ellentétekért, a meggyógyult emberekért és jóllakatott népekért. Örömmel tölt el minket, ha különböző hitű emberek együtt munkálkodnak az igazságosságért és békéért. Ezek a reménység és az új kezdet jelei. De fájdalommal tölt el minket, hogy vannak helyek, ahol Isten gyermekeinek panaszszava hallik. Társadalmi és gazdasági igazságtalanság, szegénység és éhezés, pénzsóvárság és háborúk pusztítják a világot. Erőszakkal és terrorizmussal szembesülünk, háború és nukleáris csapás fenyeget. Sokak HIV-fertőzöttként kénytelenek élni, vagy más járványtól szenvednek; emberek otthonaik elhagyására kényszerülnek, és megfosztják őket földjeiktől. Sok nő és gyermek válik az erőszak, a hátrányos megkülönböztetés és az emberkereskedelem áldozatává, ahogy némely férfiak is. Vannak, akik a társadalom peremére szorulnak vagy egyenesen kizárják őket. Mindnyájunkat fenyeget az a veszély, hogy elidegenedjünk kultúránktól és elveszítsük kapcsolatunkat a földdel. Visszaéltünk a teremtett világgal és szembesülnünk kell az élet egyensúlyát fenyegető jelenségekkel, az erősödő ökológiai válsággal és a klímaváltozás hatásaival. Mindez Istennel, egymással és a teremtett világgal való kapcsolatunk rendezetlenségének jele, és megvalljuk, hogy mindebben az életnek megvetése nyilvánul meg, amelyben Isten ajándékaként részesülünk.

3. Az egyházakon belül is az ünnep és a gyász hasonló feszültségét éljük meg. Találkozunk a dinamikus élet és kreatív energia jeleivel a rendkívül sokszínű növekvő keresztyén közösségekben szerte a világon. Vannak egyházak, amelyekben egyre inkább megerősödik a belátás, hogy szükségük van egymásra, és Krisztustól kapott elhívásként tekintenek az egységre. Ahol az egyházak mindennapos tapasztalata a szorongás és az üldöztetéstől való szüntelen félelem, a különböző hagyományokhoz tartozó keresztyének összefogása az igazságosság és béke szolgálatában Isten kegyelmének jele. Az ökumenikus mozgalom új barátságokat ösztönzött, amelyek az egységtörekvések melegágyai. Vannak vidékek, ahol a keresztyének együttműködnek és közösen tesznek tanúságot helyi közösségeikben, és regionális egyezmények is születnek a szövetség és a szorosabb közösség előmozdítására. Egyre világosabban felismerjük az elhívásunkat arra, hogy osztozzunk és tanuljunk más vallásúaktól és közös erőfeszítéseket tegyünk az igazságosságért, békéért és Isten csodálatos, de veszélyeztetett teremtett világának megőrzéséért. Ezek az elmélyülő kapcsolatok új kihívást jelentenek számunkra és egyben szélesítik látókörünket.

4. Szomorúsággal tölt el minket, hogy olyan helyzeteket is fájdalommal kell megtapasztalnunk, amelyekben a sokszínűség megosztottságba fordul át, és amelyekben nem ismerjük fel egymásban Krisztus arcát. Nem tudunk valamennyien osztozni egymással az úrvacsorai asztalközösségben. Megmaradtak azok az ügyek, amelyek elválasztanak minket. Új kérdések komoly kihívást hoznak magukkal, amelyek újabb szakadásokat okoznak egyházak között és egyházakon belül. Ezeket a konszenzusos döntéshozatal keretében kell megvitatni az egyházak közösségében. Túl könnyen visszahúzódunk saját hagyományunkba és közösségünkbe, visszautasítva azt, hogy a mások által felajánlott ajándékok kihívás elé állítsanak és gazdagíthassanak minket. Némelykor úgy tűnik, hogy befogadjuk ugyan a hitből születő új élet kreatív erejét, mégsem ébred bennünk szenvedély az egység iránt vagy vágy a másokkal való közösségre. Ez pedig arra késztet minket, hogy elfogadjuk az igazságtalanságokat, sőt konfliktusokat egyházak között és egyházakon belül. Magunk is megtorpanunk, ha egyesek kimerülnek és csalódnak az ökumené útján.

5. Nem adjuk meg mindig a tiszteletet Istennek, minden élet forrásának. Valahányszor visszaélünk az élettel, Isten ajándékait utasítjuk vissza: amikor kizárunk és ki-

szorítunk másokat, nem törekszünk az igazságra, nem vágyunk békében élni, elmulasztjuk az egységet keresni és kizsákmányoljuk a természetet.

Közös víziónk a Szentírás alapján

6. A Szentírást a Szentlélek vezetése alatt közösen olvasva, megnyílik a szemünk arra, hogy Isten népe közösségének helyét tisztán lássuk a teremtettségben. Férfiak és nők Isten képére és hasonlatosságára teremtettek, és Istentől rájuk ruházott felelősségük, hogy gondot viseljenek az életről (1Móz 1,27–28). Az Izraellel kötött szövetség döntő mozzanatot jelent Isten kibontakozó üdvtervében. A próféták arra hívják Isten szövetséges népét, hogy munkálkodjon az igazságért és a békéért, gondoskodjon a szegényekről, a kiközösített és társadalom peremére száműzött emberekről és a népek világossága legyen (Mik 6,9; Ézs 49,6).

7. Isten elküldte Jézus Krisztust, Isten testet öltött Igéjét (Jn 1). Szolgálatával és kereszthalálával Jézus lerombolta az ellenségeskedés elválasztó falait, új szövetséget alapított, és testében beteljesítette a valóságos egységet és a megbékélést (Ef 1,9–10 és 2,14–16). Meghirdette Isten eljövendő országát, együttérzéssel fordult a tömegekhez, betegeket gyógyított és szegényeknek hirdette az evangéliumot (Mt 9,35–36; Lk 4,14–24). Utánament a megvetetteknek, bűnösöknek és idegeneknek elfogadást és megváltást kínálva nekik. Életével, halálával és feltámadásával, a Szentlélek ereje által, Jézus feltárta Isten szentháromságos életét és minden ember számára megnyitotta az Isten szeretetében gyökerező emberi közösség új életmódját (1Jn 1,1–3). Jézus tanítványai egységéért imádkozott, a világ javára (Jn 17,20–24). Igéjét és az egység és békéltetés szolgálatát tanítványaira és rajtuk keresztül az egyházra bízta, amelyik arra hívatott, hogy az Ő küldetését folytassa (2Kor 5,18–20). A hívők közössége a kezdetektől együtt élt, tagjai elkötelezték magukat az apostoli tanítás és közösség mellett, együtt voltak a kenyér megtörésében és közös imádságban, gondoskodtak a szegényekről, hirdették az evangéliumot, mégis mindvégig pártoskodással és szakadásokkal küzdöttek (ApCsel 2,42; ApCsel 15).

8. Az egyház Krisztus testeként Jézus kereszten megbizonyított egyesítő, békéltető és önfeláldozó szeretetét testesíti meg a világ számára. Isten közösségben teljes életének szívében öröktől fogva ott van a kereszt és a feltámadás, ami nyilvánvalóvá lesz számunkra és általunk. Imádkozunk érte és sóvárogva várjuk, hogy Isten újjáteremtse az egész világot (Róm 8,19–21). Isten előttünk jár zarándokutunkon, mindig meglepve minket, bűnbánatra hívva, mulasztásainkat megbocsátva és az új élet ajándékát kínálva nekünk.

Isten ma is egységre hív

9. Ökumenikus vándorutunkon megerősödtünk annak a felismerésében, hogy Isten a teremtett világ egységének szolgálatára hívja az egyházat. Az egyház hivatása, hogy az új teremtés előíze legyen, prófétai jele a világban annak az életnek, amit Isten szán minden embernek, valamint szolgaként Isten országa igazságának, békéjének és szeretetének evangéliumát hirdesse.

10. Az új teremtés előízeként az egyház Isten kegyes ajándékaiban részesül: az Igében, amelyet a Szentírás tanúsít, és amely a hit válaszát várja tőlünk a Szentlélek által; a keresztségben, amely által új teremtéssé leszünk a Krisztusban; az úrvacsora ajándékában, az egymással és Istennel való közösségünk legteljesebb kifejeződésében, amely felépíti a közösséget és amelyből missziói küldetésünket merítjük; valamint az apostoli szolgálatban, hogy előhozzuk és tápláljuk a hívekben rejlő ajándékokat és az egyház misszióját vezessük. Egy-egy zsinatszerű gyűlésünk is ajándék, amely a Szentlélek vezetése alatt késszé teszi a közösséget Isten akaratának felismerésére, hogy közösen tanítsunk és áldozatosan éljünk, egymás és a világ szükségleteit szolgálva. Az egyház egysége nem jelent egyformaságot; a sokszínűség is ajándék, a kreativitás és élet forrása. De a különbözőség nem lehet olyan mértékű, hogy azok, akik Krisztusban vannak, idegenné vagy ellenséggé legyenek egymás számára, és ezzel Krisztus életének egyesítő valóságát rombolják.[1]

11. Prófétai jelként az egyház hivatása, hogy nyilvánvalóvá tegye, milyen életet szán Isten az egész teremtett világnak. Aligha lehetünk hiteles jellé, amíg a hit alapjait érintő nézeteltéréseinkből fakadó egyházi megosztottságunk fennáll. A nemzetiségi, faji és nemi hovatartozás, valamint a fogyatékosság, hatalom, társadalmi helyzet és kaszt alapján megvalósuló megosztottság és kirekesztés, illetve a diszkrimináció bármely formája elhomályosítja az egyház egység melletti tanúságtételét. Ahhoz, hogy hiteles jellé lehessünk, saját közösségünknek a türelem, alázat, nagylelkűség, egymásra figyelés, kölcsönös felelősség és inkluzív befogadás vonásait kell hordoznia és az együttlét melletti elkötelezettséget tükröznie. Nem mondhatjuk a másiknak, hogy „nincs szükségem rád” (1Kor 12,21). Olyan közösséggé hívattunk el, amelyik saját életében érvényre juttatja az igazságosságot és a békés együttélést, soha nem a tiltakozást és fájdalmat elhallgattató könnyű békét keresve, hanem az igazságossággal teljes valódi békéért küzdve. Csak akkor, ha a keresztyének megbékéltek egymással és megújultak Isten Lelke által, tanúskodhat az egyház hitelesen az emberek és az egész teremtett világ megbékélt életének lehetőségéről. Az egyház gyakran éppen gyengeségében és szegénységében, abban, ahogy Krisztussal együtt szenved, lesz Isten kegyelme titkának igaz jelévé.[2]

12. Szolgaként az egyház arra hívatott, hogy megjelenítse Isten szent, szeretetéből fakadó és az életet megerősítő tervét a világgal, amit Isten Jézus Krisztusban kijelentett. Az egyház természeténél fogva missziói, elhívása és küldetése, hogy annak a közösségnek az ajándékáról tanúskodjon, amelyben Isten szándéka szerint az egész emberiség és a teremtett világ részesedik majd Isten

országában. A holisztikus misszió – a Krisztus nyomdokaiban járó evangelizáció és diakónia – munkálásával az egyház aktívan részt vesz abban, hogy Isten életét ajánlja a világ számára.[3] A Szentlélek erejében az egyháznak úgy kell hirdetnie az evangéliumot, hogy az az eltérő kontextusokban, nyelvi és kulturális környezetben élőket arra ösztönözze, hogy válaszként Isten igazságosságának és Isten békéjének előmozdításáért fáradozzanak. A keresztyének arra hívattak, hogy ahol csak lehet, más vallású vagy éppen nem vallásos emberekkel is összefogjanak minden nép és a teremtett világ javáért.

13. Az egyház egysége, az emberi közösség egysége és az egész teremtett világ egysége kölcsönösen összefügg egymással. Krisztus, aki eggyé tesz minket, arra hív, hogy igazságban és békében éljünk, és közösen tegyünk az igazságosságért és békéért Isten világában. Isten Krisztusban kijelentett terve az, hogy az idők teljességében mindent „a mennyben és a földön" (Ef 1,9–10) Krisztus uralma alatt gyűjtsön egybe.

Elkötelezettségünk

14. Megerősítjük az egyház helyét Isten tervében, és bűnbánattal tekintünk az egyházak közötti és egyházakon belüli megosztottságra, fájdalommal vallva meg, hogy egységünk hiánya aláássa Jézus Krisztus evangéliuma melletti tanúságunkat és csorbítja az egységről szóló tanúságtételünk hitelét, amelyben Isten mindnyájunkat részeltetni akar. Megvalljuk mulasztásainkat az igazság munkálásában, a béke előmozdításában és a teremtett világ fenntartásában. De vétkeink ellenére hű az Isten és megbocsát, nem szűnik meg egységbe hívni minket. Mivel hiszünk Isten teremtő és újjáteremtő hatalmában, vágyunk arra, hogy az egyház az új életnek, amit Isten készít el a világnak, előíze, hiteles jele és hathatós szolgája legyen. Az élet teljességébe meghívó Istenben újul meg az egység öröme, reménye és szenvedélye. Ezért arra buzdítjuk egymást, hogy ne lankadjon elkötelezettségünk az Egyházak Világtanácsát alkotó egyházak közösségének elsődleges célja iránt, vagyis egymást az egy hit és az egy úrvacsorai közösség látható egységére hívjuk, amely kifejeződik az istentiszteletben és a Krisztusban való közös életben, a világban való tanúságtétel és szolgálat által, és arra, hogy közösen haladjunk az egység felé, hogy higgyen a világ.[4]

Megerősítjük közösségünk egyetlenszerűségét és azt a meggyőződésünket, hogy közösen kell törekednünk a látható egyház egységére, hálásan emlékezve meg a sokszínűségünkről, és tudatosítva magunkban azt, hogy szükséges növekednünk a közösségben.

15. Ehhez a közös hivatásunkhoz hűen együtt fogjuk keresni az egy, szent, egyetemes és apostoli egyház teljes, látható egységét, amikor egységünket az Úr asztala körül juttatjuk majd kifejezésre. Az egyház egységének munkálása folyamán megnyílunk arra, hogy egymás hagyományának ajándékait befogadjuk, és kölcsönösen felajánljuk saját ajándékainkat egymásnak. Meg fogjuk tanulni, hogyan emlékezzünk meg azokról a mártírokról, akik közös hitünk mellett tanúságot tettek. Folytatjuk a teológiai párbeszédet, figyelmet fordítva az új hangokra és az eltérő megközelítési módszerekre. Törekedni fogunk arra, hogy a teológiai egyezségünk következményeit megéljük. Növelni fogjuk az igazságért, békéért és a teremtettség gyógyításáért végzett munkánk intenzitását, és közösen nézünk szembe korunk társadalmi, gazdasági és erkölcsi kérdéseinek összetett kihívásával. Dolgozni fogunk saját közösségi együttlétünk igazságosabb, részvételen és befogadáson alapuló módjain. Közösen fogunk fellépni az emberiség és a teremtett világ jólétéért más vallási közösségek tagjaival. Kölcsönösen számon kérjük egymáson az itt vállalt elkötelezettséget. És mindezek felett szüntelenül imádkozni fogunk azért az egységért, amiért Jézus maga is könyörgött (Jn 17): a hit, szeretet és szolidaritás egységéért, amit Jézus Krisztus valósított meg szolgálatával. Az egységért, ami Krisztus és az Atya egységéhez hasonlatos; az egységért, amit a Szentháromság Isten élet- és szeretetközössége magában rejt. Innen nyerjük a megbízatást, az egyház misszióban és szolgálatban megvalósuló egységének hivatását.

16. Istenhez, minden élet forrásához fordulunk és hozzá imádkozunk:

Élet Istene, vezess minket igazságra és békére, hogy a szenvedő emberek felfedezzék a reményt; a sebzett világ gyógyulást találjon; és a megosztott egyházak láthatóan eggyé legyenek, az Egyszülött által, aki imádkozott értünk, és Akiben egy test vagyunk: Fiadban, Jézus Krisztusban, Aki veled és a Szentlélekkel egyetemben, méltó az imádásra, egy örök Isten, most és mindörökké. Ámen.

Fordította: Ódor Balázs

Jegyzetek

1 Imádkozunk azért, hogy amikor egyházaink a Hit és Egyházszervezet dokumentumára *(Az egyház: úton a közös látomás felé)* válaszolnak, akkor jobban megértsék annak a látható egységnek a lényegét, amire Isten hív minket a világban és a világért.

2 Hálával tekintünk az EVT programjaira, amelyek segítenek megértenünk, mit jelent hűséges közösségként élni ott, ahol a nemzeti, faji és nemi hovatartozás, a hatalom és társadalmi státus okozta megosztottsággal szembesülünk és azt igyekszünk meghaladni.

3 Hálásak vagyunk mindazért, amit az erőszak leküzdésére meghirdetett évtized *(Decade to Overcome Violance)* során az Isten szerint való igazságos békéről megtanulhattunk, ahogy ezt a jamaikai békenagygyűlést lezáró ökumenikus felhívás *(An Ecumenical Callfor Just Peace)* összegzi. Tanultunk az Isten szerint való misszióról is, amelyet a Világmissziós és Evangelizációs Bizottság dokumentuma fogalmaz meg *Közösen az élet felé: misszió és evangelizáció változó környezetben* címmel *(Together Towards Life: Mission and Evangelismin Changing Landscapes).*

4 Az Egyházak Világtanácsa alkotmányának és szabályzatának a Porto Alegre-i (Brazília) 206. évi 9. nagygyűlésen módosított szövege; III: Célok és funkciók. Emlékszünk az 1948. évi első, amszterdami nagygyűlésen elhangzott mondatokra is: „Amszterdamban … szövetséget kötöttünk megalapítva az Egyházak Világtanácsát. Együtt akarunk maradni."

Együtt az élet felé: misszió és evangelizáció egy változó világban

Az Egyházak Világtanácsa Missziói és Evangelizációs Állásfoglalása

Összeállította a Missziói és Evangelizációs Bizottság

A Missziói és Evangelizációs Bizottság az Egyházak Világtanácsa 2006-os Porto Alegre-i nagygyűlése óta dolgozik egy új ökumenikus missziói állásfoglaláson. Az új nyilatkozatot az Egyházak Világtanácsa 10. nagygyűlésén, a koreai Busanban fogadták el. A Nemzetközi Missziói Tanács és az Egyházak Világtanácsa 1961-es Újdelhi egyesülése óta csak egy hivatalos nyilatkozat született a misszió és evangelizáció kérdését illetően, amelyet a Központi Bizottság 1982-ben, „Misszió és Evangelizáció: Egy ökumenikus nyilatkozat" [Mission and Evangelism. An Ecumenical Affirmation] címmel fogadott el. Ez az új missziói nyilatkozat az Egyházak Világtanácsa 2012. szeptember 5-i, Központi Bizottsági ülésén, a görögországi Krétán egyhangú elfogadást nyert. Jelen ökumenikus dokumentum célja, hogy víziót, koncepciót és útmutatást adjon a misszió és evangelizáció értelmezéséhez és gyakorlatához a világ különböző részén. Az Egyházak Világtanácsa tagegyházainál szélesebb körben kívánja megszólítani az olvasókat, azzal a céllal,hogy mindnyájan elkötelezzük magunkat az élet mindenki számára megadatott teljessége mellett, az Élet Urának vezetése alatt!

Együtt az élet felé: a téma ismertetése

1. Hiszünk a Szentháromság Istenben, aki teremtője, megváltója és fenntartója mindeneknek. Isten teremtette az egész oikumenét a maga képének hasonlatosságára, és folyamatosan munkálkodik a világban, hogy megerősítse az életet és őrködjön az élet felett. Hiszünk Jézus Krisztusban, a világot megelevenítő Úrban, Isten a világ iránt kinyilvánított szeretetének megtestesülésében (Jn 3,16).[1] Jézus Krisztus munkájának és missziójának végső célja az élet igenlése annak teljességében (Jn 10,10). Hiszünk Istenben: a Szentlélekben, a Megelevenítőben, aki fenntartja és megerősíti az életet, valamint megújítja az egész teremtett világot (1Móz 2,7; Jn 3,8). Az élet tagadása egyenlő az élet Urának tagadásával. Isten bennünket is meghív a Szentháromság Isten életet adó missziói munkájába, és felhatalmaz arra, hogy bizonyságot tegyünk a mindenkinek adatott bővölködő élet víziójáról, az új ég és az új föld látomásában. Hogyan és hol látjuk Isten életadó munkáját, amely képessé tesz bennünket arra, hogy ma részt vegyünk az isteni misszióban?

2. A misszió a Szentháromság Isten szívében gyökerezik, a Szentháromságot összekapcsoló szeretet pedig az egész emberiségre és teremtett világra kiárad. A missziót végző Isten, aki elküldte az Ő Fiát a világba, minden népet meghív (Jn 20,21), és erővel ruházza fel őket, hogy a reménység közösségei legyenek. Az egyház arra hivatott, hogy ünnepelje az életet, és ellenálljon minden életet elpusztítani akaró erőnek a Szentlélek ereje által és változást vigyen végbe. Nagyon fontos, hogy „vegyük a Szentlelket" (Jn 20,22) és élő bizonyságtevői legyünk az Isten eljövendő országának! A Lélek missziójának újbóli felfedezése által hogyan látjuk ma az Isten missziója egy változó és sokszínű világban?

3. A Szentlélektől nyert új élet a misszió lényege, a magja mindannak, amit teszünk és ahogy éljük az életünket. A spiritualitás mélységet ad az életünknek és motiválja a cselekedeteinket. A Teremtő szent ajándéka az élet kiteljesítésének és gondviselésének energiája. Ez a missziói spiritualitás olyan átalakító dinamikával bír, amely az emberek spirituális elkötelezettsége és Isten kegyelme által képes átformálni a világot. Hogyan tudunk újra olyan missziót végezni, amely az élet teljességét átalakító spiritualitás is egyben?

4. Isten nem csak az emberiség megmentéséért küldte el a Fiút, vagy azért hogy részleges megváltást adjon. Ellenkezőleg: az evangélium a teremtettség minden része, és az életünk és társadalmunk minden aspektusa számára örömhír. Következésképpen nagyon fontos Isten missziójának kozmikus dimenzióját felismerni és támogatni minden életet, az egész oikumenét, hiszen Isten élethálója által össze vagyunk kapcsolva. Hogyan kell bekapcsolódnunk az isteni misszióba, tudva, hogy földünk nyilvánvalóan veszélyben van?

5. A keresztyén misszió történetét a földrajzi meghatározottság jellemezte, vagyis a keresztyén központból irányult az „érintetlen területek", a föld végső határa felé. Ma azonban radikálisan megváltozott az ekléziológiai térkép, a „világ keresztyénségének" nagy része a déli és keleti féltekén él.[2] A migráció a világot átható, változó irányú jelenség, és ez a keresztyénség térképét is befolyásolja. A különböző helyeken létrejövő erős pünkösdi és karizmatikus mozgalmak a keresztyénség meghatározó jellemzői napjainkban. Mit jelent a „keresztyénség súlypontjának elmozdulása" a misszióra és evangelizációra, a teológiára és a gyakorlati feladatainkra vonatkozóan?

6. A missziót korábban úgy értelmezték, hogy az egy olyan mozgalom, amely a központ felől a periféria irányába halad, a kivételezettek felől a társadalom kirekesztettjei felé. Napjainkban a kirekesztettek azok, akik a misszió központi szereplői, és a missziót mint transzformáló jelenséget hirdetik. A szerepek eme felcserélődése a misszió te-

kintetében erőteljes bibliai gyökerekkel rendelkezik, mivel Isten a lenézetteket, bolondokat és erőtleneket választotta ki magának (1Kor 1,18–31), hogy az igazság és béke missziójáról végezzék annak érdekében, hogy az élet kiteljesedjen. Amennyiben a misszió értelmezése a „misszió a periféria felé"-ről „misszió a periféria felől"-re változott, mi a periférián élők megkülönböztetett feladata? Tapasztalatuk és víziójuk miért lényeges a misszió és evangelizáció mai újradefiniálásához?

7. Olyan világban élünk, amelyben a mammonba vetett hit az evangélium hitelét veszélyezteti. A piaci ideológia azt a tévhitet kelti, hogy a világpiac majd megmenti a világot a végtelen növekedés által. Ez a mítosz nem csupán a gazdasági életre veszélyes, hanem az emberek spirituális világára nézve is, sőt nemcsak az emberiségre, hanem az egész teremtett világra. Hogyan hirdessük az evangéliumot és Isten országának értékeit a világpiacon, vagy hogyan győzhetünk a piac lelkülete fölött? Milyen misszióra van szükség az egyház részéről a világméretű gazdasági, ökológiai igazságtalanság és krízis közepette?

8. Minden keresztyén, egyház és gyülekezet a szabadítás örömhírének, Jézus Krisztus evangéliumának élő hírvivője kell hogy legyen. Az evangelizáció határozott, de alázatos bizonyságtétel a hitünkről és meggyőződésünkről a másik ember felé. Nem más, mint a másik ember megajándékozása Istennek a Krisztusban adott szeretetével, kegyelmével és jótéteményeivel. Elkerülhetetlen gyümölcse az igazi hitnek. Éppen ezért minden generációban szükséges az egyháznak az evangelizáció iránti elkötelezettségét erősíteni, hiszen ez lényegi része annak, ahogy Isten szeretetét a világ felé közvetítjük. Hogyan hirdetjük Isten szeretetét és igazságát az individualizált, szekularizált és materialista világban élő generáció felé?

9. Az egyház egy vallási és kulturális szempontból pluralista kontextusban él, amelyben új kommunikációs technológiák segítik az embereket egymás identitásának és életcéljának megismerésében. A keresztyének nemcsak helyben, hanem globálisan is más vallású és kultúrájú emberekkel kerülnek kapcsolatba, és együtt építik a szeretet, béke és igazság társadalmát. A pluralitás kihívás az egyház számára, a felekezetközi párbeszéd és kultúrákon átívelő kommunikáció iránti komoly elköteleződés elkerülhetetlen. Melyek az ökumenikus szempontok a közös bizonyságtétel és életet adó misszió gyakorlata tekintetében egy olyan világban, ahol több vallás és kultúra él együtt?

10. Az egyházat Isten azért ajándékozta a világnak, hogy azt egyre inkább Isten országa irányába formálja. Missziója, hogy új életet hozzon és hirdesse Isten szeretetének jelenvalóságát a világban. Isten missziójában egységesen részt kell vállalnunk, leküzdve azokat a különbségeket és feszültségeket, amelyek fennállnak közöttünk, annak érdekében, hogy a világ megtérjen és mindnyájan egyek legyünk (Jn 17,21). Az egyház, mint Krisztus tanítványainak közössége befogadó közösséggé kell hogy váljon, és azért kell hogy fáradozzon, hogy gyógyulást és megbékélést hozzon a világba. Hogyan újulhat meg az egyház, hogy missziói legyen és az élet kiteljesedéséért munkálkodjon?

11. E nyilatkozat kiemel néhány kulcsfontosságú változást a Szentlélek missziójának értelmezésével kapcsolatban a Szentháromság Isten misszióján belül (missio Dei – isteni misszió), mely felismerések a Missziói és Evangelizációs Bizottság munkája keretében születtek. Ezek négy főcím alá sorolhatók:

- A misszió lelke: az élet lehelete
- A felszabadítás lelke: misszió a perifériáról
- A közösség lelke: az egyház működésben
- A pünkösd lelke: jó hír mindenek számára

Ezekre a perspektívákra való odafigyelés lehetővé teszi a dinamizmus, az igazság, a sokszínűség és az átalakulás kifejezésekre való koncentrálást, mint amelyek meghatározzák a missziót a mai változó világban. Válaszként a fenti kérdésekre, a mai misszió és evangelizációt illetően tíz megállapítást teszünk e dokumentum zárásaként.

A misszió lelke: az élet lehelete

A Lélek missziója

12. Az Isten Lelke – *ru'ach* – kezdetben a vizek felett lebegett (1Móz 1,2), ez volt az emberiség életének és leheletének forrása (1Móz 2,7). A héber Biblia szerint a Lélek vezette Isten népét – inspiráló bölcsesség (Péld 8), megerősítő prófécia (Ézs 61,1), száraz csontokat megelevenítő (Ez 37), buzdító álom (Joel 2) és az Úr dicsőségével töltötte be a templomot (2Krón 7,1).

13. Ugyanez az isteni Lélek, amelyik a „vizek felett lebegett" a teremtéskor leszállt Máriára (Lk 1,35), és megszületett Jézus. A Szentlélek adott erőt Jézusnak a keresztségben (Mk 1,10) és küldte el küldetése teljesítésére (Lk 4,14; 4,18). Jézus Krisztus, Isten Szentlelkével telve meghalt a kereszten. Kilehelte lelkét (Jn 19,30). A halálból, a hideg sírból a Szentlélek erejével feltámadt, mint első zsengéje azoknak, akik meghaltak (Róm 8,11).

14. Feltámadása után Jézus Krisztus megjelent az övéi között és elküldte tanítványait: „Ahogyan engem elküldött az Atya, én is elküldelek titeket" (Jn 20,21–22). A Szentlélek ajándékától, a „felülről kapott erővel" új közösséggé váltak, akik Krisztusba vetett reménységről tettek bizonyságot (Lk 24,49; ApCsel 1,8). A Lélek egyesítő ereje által a korai egyház tagjai közösségben éltek és mindenük közös volt (ApCsel 2,44–45).

15. A Léleknek a teremtésben megnyilvánuló teljessége, és a megváltásban látható partikularitása együttesen a Lélek missziója, mely az új égre és az új földre irányul, amikor Isten lesz „minden mindenekben" (1Kor 15,24–28). A Szentlélek a világban gyakran titokzatos és ismeretlen módon munkálkodik, túl minden elképzelésünkön (Lk 1,34–35; Jn 3,8; ApCsel 2,16–21).

16. A Biblia bizonyságtétele szerint a Szentléleknek a misszióban többféle szerepe is van. Az egyik nézőpont szerint a Szentlélek teljesen Krisztustól függ, a vigasztaló, aki eljön mint tanácsadó és közbenjáró azután, hogy Krisztus visszatért az Atyához. A Szentlélek Krisztus jelenlétének folytatója, akit azért küldött, hogy a missziót elvégezze. Ez a fajta értelmezés vezet egy olyan missziológiai felfogáshoz, amely a kiküldetésre és elmenetelre koncentrál. Következésképpen a keresztyén misszióra való pneumatológiai fókuszálás annak alapvető krisztocentrikusságát ismeri fel, és a Szentlélek munkáját a Jézus Krisztusban adott megváltáshoz kapcsolja.

17. Egy másik perspektíva szerint a Szentlélek, az „Igazság Lelke" elvezet „a teljes igazságra" (Jn 16,13) és fúj, ahová akar (Jn 3,8), ezért a teljes kozmoszt felöleli, ezért

a Szentlélek Krisztus forrása, az egyház pedig az Isten népének eszkatológiai találkozása *(synaxis)* Isten országában. A második felfogás szerint a hívők békességben indulnak (a misszióba), miután az eukarisztia közösségében az Isten eszkatológiai országának előízét látták és érezték. A misszió mint kiküldetés a következménye, nem pedig az eredete az egyháznak, és ezért a „liturgia utáni liturgia" nevet viseli.[3]

18. Egyértelműnek látszik, hogy a Lélek által veszünk részt a szeretet missziójában, ami a Szentlélek életének a középpontjában van. Ez vezet a keresztyén bizonyságtételhez, amely szüntelenül hirdeti Isten megszabadító erejét Jézus Krisztus által és folyamatosan megerősíti Isten dinamikus munkáját az egész teremtett világban a Szentlélek által. Mindenki, aki válaszol Isten szeretetére, arra hivatott, hogy a Lélekkel együtt részt vegyen Isten missziójában.

Misszió és a teremtett világ kibontakozása

19. A misszió a Szentháromság Isten határtalan szeretetének kiáradása. Az isteni misszió a teremtés pillanatában kezdődik. A teremtés és Isten léte összekapcsolódik. Isten Lelkének missziója kegyelemből mindnyájunkat átölel, és mindnyájunkról gondot visel. Következésképpen a szűk emberközpontú nézeteinket hátra kell hagyni, és olyan missziói formákat kell találni, amelyek kifejezik megbékélt kapcsolatunkat az egész teremtett világgal. Felismerjük a föld fájdalmát, amikor halljuk a szegények sírását és tudjuk, hogy a föld a kezdetektől fogva kiált Istenhez az emberi igazságtalanság miatt (1Móz 4,10).

20. A teremtésközpontú misszió már elindult egyházainkban az ökológiai igazságért, valamint fenntartható életmódért és az életet tiszteletben tartó spiritualitás növekedéséért folytatott mozgalmak által. Sajnos azonban gyakran elfelejtjük, hogy az egész teremtett világ beletartozik az Istennel való megbékélt egységbe, amelynek szolgálatára hívattunk is (2Kor 5,18–19). Nem gondoljuk, hogy a földet magát nem kellene óvni és csak az embereket kellene védeni: mind a föld, mind a testünk a Lélek kegyelméből átformálásra szorul. Amint Ézsaiás víziója és János látomása mutatja, a menny és a föld újjá lesz teremtve (Ézs 11,1–9; 25,6–10; 66,22; Jel 21,1–4).

21. Részvételünk a misszióban, jelenlétünk a teremtésben és a Lélektől kapott életfolytatásunk szükségszerűen összekapcsolódik, hiszen egymást alakítják. A három elválaszthatatlan egymástól. Ha ezt mégis megpróbáljuk, spiritualitásunk individualista lesz, amely tévesen azt hiteti el, hogy Istenhez tartozhatunk úgy, hogy közben nem szükséges a felebarátunkhoz való tartozásunkat is érezni. Így spiritualitásunk olyan lesz, amelyben akkor is jól érezzük magunkat, ha a teremtett világ másik része sérül vagy reménytelen.

22. A misszióban új megtérésre *(metanoia)* van szükség, amely új alázatot követel Isten Lelkének missziójával kapcsolatban. A missziót eddig úgy értettük és gyakoroltuk, mint amit az emberiség egyik része visz véghez a másik rész felé. Ezzel ellentétben az emberek az egész teremtett világgal közösségben dicsőíthetik a Teremtő munkáját. Sok tekintetben a teremtés misszió az emberiség felé, például a természeti világnak megvan a gyógyító ereje, amellyel az emberi szívet és testet meg tudja gyógyítani. A bölcsességirodalom dicséri Teremtőjét (Zsolt 19,1–4; 66,1; 96,11–13; 98,4; 100,1; 150,6). A Teremtő öröme és csodája a teremtésben a spiritualitásunk egyik forrása (Jób 38–39).

23. Szeretnénk tehát megerősíteni spirituális kapcsolatunkat a teremtett világgal, hiszen sajnos a valóság az, hogy a föld szennyezett és kizsákmányolt állapotban van. A konzumerizmus nem határtalan fejlődést, hanem a föld készleteinek végtelen kihasználását eredményezi. Az emberi mohóság vezet a globális felmelegedéshez és egyéb éghajlati változásokhoz. Amennyiben ez a trend folytatódik és a föld ilyen mértékben, halálosan sérül, milyennek képzeljük el a megváltást? Az nem lehetséges, hogy csak az emberiség váltatik meg, és a teremtett világ többi része elpusztul! Az ökológiai igazságosságot nem lehet elválasztani a megváltástól, és a megváltás nem lehetséges egy új alázat nélkül, amely a földön minden élőlényre tekintettel van.

Lelki ajándékok és megkülönböztetés

24. A Szentlélek szabadon és részrehajlás nélkül kínálja ajándékait (1Kor 12,8–10; Róm 12,6–8; Ef 4,11), amelyek arra valók, hogy szolgáljunk velük (1Kor 12,7; 14,26) és munkáljuk az egész teremtett világ megbékélését (Róm 8,19–23). A Lélek egyik ajándéka a lelkek megkülönböztetése (1Kor 12,10). Az Isten Lelkét látjuk ott, ahol az élet kiteljesedik minden irányba, beleértve az elnyomottak felszabadítását, a megtört közösségek gyógyítását és megbékéltetését és a teremtés helyreállítását. Megkülönböztetünk továbbá gonosz lelkeket ott, ahol a halál és pusztulás erői veszélybe sodorják az életet.

25. A korai keresztyének, mint sokan ma is, egy olyan világban éltek, ahol sokféle lélek élt együtt. Az Újszövetség megkülönböztet többféle lelket, köztük gonosz lelkeket is, „szolgáló lelkeket" (például angyalokat, Zsid 1,14), „erőket" és „hatalmakat" (Ef 6,12), fenevadat (Jel 13,1–7) és más erőket – jót és gonoszt egyaránt. Pál apostol bizonyságot tesz a lelki harcokról (Ef 6,10–18; 2Kor 10,4–6) és a gonosznak való ellenállási kötelességről (Jak 4,7; 1Pt 5,8). Az egyházak arra hivatottak, hogy meglássák a világba küldött és életet adó Lelket, és a Szentlélekkel együtt segítsék Isten igazságos uralkodásának eljövetelét (ApCsel 1,6–8). Amikor látjuk a Szentlélek jelenlétét, kötelességünk válaszolni, tudván, hogy Isten Lelke mindent felforgató Lélek, és határainkon túlra vezet majd – meglepetésünkre.

26. A Szentháromság Istennel való találkozás bensőséges, személyes és közösségi, mely kifelé irányít, misszióra buzdít. A Lélek hagyományos szimbólumai és megnevezései (mint például a tűz, fény, harmat, forrás, felkenetés, gyógyítás, olvadás, melengetés, vigasztaló, megnyugtató, bátorító, pihentető, megtisztító, tündöklő) azt mutatja, hogy a Lélek ismeri az emberi életet és összekapcsolódik minden kapcsolati, élet- és teremtésaspektussal, amellyel a misszió foglalkozik. A Lélek különböző szituációkba és helyzetekbe vezet, a másik megismerésére, találkozási szférákba és az emberi küzdelem kritikus helyzeteibe.

27. A Szentlélek a bölcsesség lelke (Ézs 11,3; Ef 1,17) és igazságra vezérel (Jn 16,13). A Lélek az emberi kultúrát és teremtettséget inspirálja, tehát missziónk lényege, hogy elismerjük, tiszteljük és együttműködjünk az életet adó bölcsességgel minden kultúrában és kontextusban. Sajnáljuk, hogy a kolonizációval összefüggő misszió gyakran lenézett kultúrákat és a helyiek bölcsességét nem ismerte fel. Az életet megerősítő helyi bölcsesség és kultúra Isten Lelkének ajándéka. Értékeljük azon emberek vallomását,

akiknek kultúráját megvetették és lenézték teológusok és tudósok, mert bölcsességük alapvető és gyakran új irányt adó, amely újra összekapcsol a teremtésben élő Lélekkel, és amely segít meglátni Isten kinyilatkoztatását a teremtésben.

28. Azt a tényt, hogy a Lélek velünk van, nem bizonygatni, hanem mások által is láthatóan élni kell. Pál apostol is kifejezi ezt, amikor arra buzdítja a gyülekezetet, hogy a Lélek gyümölcseit teremjék, úgymint: szeretet, öröm, békesség, türelem, szívesség, jóság, hűség, szelídség, önmegtartóztatás (Gal 5,23). Ahogy ezeket a gyümölcsöket teremjük, reménység szerint a Lélek szeretetét és erejét fogják rajtunk meglátni.

Transzformáló spiritualitás

29. Az autentikus keresztyén bizonyságtétel nemcsak arról szól, hogy mit teszünk a misszióban, hanem hogy hogyan éljük meg a saját missziónkat. A missziót végző egyház csak a mélyen a Szentháromságon belüli szeretetből táplálkozó spiritualitásból fakadhat. A spiritualitás adja életünk legmélyebb értelmét. Stimulál, motivál és dinamizmust kölcsönöz az életünknek. Az élet kiteljesedésének energiája, és elköteleződésre hív, hogy ellenálljunk minden erőnek, hatalomnak és rendszernek, amely az életet elutasítja, pusztítja vagy csorbítja.

30. A missziói spiritualitás minden esetben transzformatív. A missziói spiritualitás ellenáll minden életet elpusztítani akaró értéknek és rendszernek és meg akarja változtatni azokat, bárhol legyenek is ezek gazdaságunkban, politikánkban vagy egyházunkban. „Istenhez és Isten ingyen ajándékához való hűségünk arra kényszerít, hogy elutasítsunk minden bálványimádást, igazságtalan rendszert, uralkodni és kizsákmányolni akaró politikát a jelenlegi világgazdasági rendszerünkben. A gazdaság és gazdasági igazságosság minden esetben hitkérdés, mivel ezek Istennek a teremtett világgal kapcsolatos tervével függnek össze”.[4] A missziói spiritualitás arra motivál, hogy szolgáljuk Isten életet adó munkáját és nem a mammont, hogy együtt foglaljunk helyet Isten asztalánál, ahelyett, hogy személyes kapzsiságunknak szolgálnánk, hogy igyekezzünk változtatni a világon, mégpedig úgy, hogy leküzdjük a régi énjükhöz ragaszkodó hatalmasok önző érdekeit.

31. Jézus mondta: „Nem szolgálhattok Istennek és a mammonnak” (Mt 6,24). A határtalan növekedés a szabad világpiac uralma révén olyan ideológia, mely azt hirdeti, hogy nincs alternatívája, és megszámlálhatatlan áldozatot követel a szegényektől és a természettől. „Azzal a hamis ígérettel által, hogy a teremtett világot a gazdaság és jólét fogja megmenteni, és ennek érdekében az élet minden területén szuverenitást és elköteleződést követel, ami azonban bálványimádáshoz vezet”.[5] Ez egy világméretű mammonrendszer, amely a kizárólag a tehetősek és hatalmasok korlátlan meggazdagodását szolgálja, mégpedig a végtelen kizsákmányolás által. Ez a fajta kapzsiság veszélybe sodorja Isten teljes országát. Isten uralma éppen ellentéte a mammon uralmának.

32. Az átalakulást a passió misztériuma fényében lehet megérteni: „Ha vele együtt haltunk meg, vele együtt fogunk élni is. Ha tűrünk, vele együtt fogunk uralkodni is” (2Tim 2,11–12). Az elnyomás, diszkrimináció vagy fájdalom idején a Krisztus keresztje Isten szabadításának ereje (1Kor 1,18). Egyesek ma is az életükkel fizetnek keresztyén bizonyságtételük miatt, emlékeztetve bennünket arra, hogy a tanítványság áldozattal jár. A Lélek ad bátorságot a keresztyéneknek, hogy meggyőződésük szerint éljenek az üldöztetés és mártíromság ellenére is.

33. A kereszt az egyházat is bűnbánatra szólítja fel a misszióban a hatalommal való visszaéléssel vagy a rossz hatalommal való élés miatt. „A hatalommal kapcsolatos asszimetriák és kiegyensúlyozatlanság miatt, amelyek megosztják és zavarják az egyház és a világ életét, bűnbánatot kell tartanunk, és kritikusan kell reflektálnunk a hatalmi rendszereket illetően és számon kérhető módon kell használni a hatalmi struktúrákat.”[6] A Lélek erősíti az erőtleneket és kényszeríti az erőseket, hogy megüresítsék magukat a kiváltságoktól azok érdekében, akik erőtlenek.

34. A Lélekkel való élet azt jelenti, hogy az életet teljességében éljük. Feladatunk, hogy olyan életet éljünk, amelyben tiszteletet kap minden, amit a Lélek éltet, hogy szolidaritást vállaljunk azért, hogy megszűnjön a kilátástalanság és az aggodalom (Zsolt 23; Ézs 43,1–5). A misszió a Szentlélek újrafelfedezésére buzdít és az élet minden területén változásra szólít fel: újat és változást hoz a személyes és kollektív életünk minden területén.

35. A Szentlélek kísér utunkon, de nem mindig úgy, ahogyan mi szeretnénk. A Lélek csodája az, ahogy Isten munkálkodik a perifériákon és azokon az embereken keresztül, akik számkivetettnek tűnnek.

A felszabadítás lelke: misszió a perifériáról

36. Isten terve a világgal nem az, hogy újat teremtsen helyette, hanem hogy újjáteremtse azt, amit Isten szeretete és bölcsessége által már megteremtett. Jézus azzal kezdte szolgálatát, hogy hirdette, hogy a Lélek van őrajta, hogy a szabadulást hirdesse a foglyoknak, a vakoknak szemük megnyílását és hirdesse az Úr kedves esztendejét (Lk 4,16–19). Küldetését úgy végezte, hogy kora perifériára szorult emberein segített, nem atyáskodó könyörületből, hanem mert élethelyzetük a világ bűnösségéről tanúskodott és az élet után való vágyódásuk Isten tervei felé mutattak.

37. Jézus Krisztus segíti és felemeli azokat, akik a társadalom számkivetettjei, annak érdekében, hogy minden, ami az élettel ellentétes megváltozzék. Idetartoznak azok a kultúrák, rendszerek, amelyek generálják és fenntartják a hatalmas erőket, a diszkriminációt és az embertelenséget, és amelyek kihasználnak és elpusztítanak embereket és a földet. A misszió perifériáról arra hív, hogy megértsük a különböző erők dinamikáját, a globális rendszereket és struktúrákat és a kontextuális valóságokat. A keresztyén missziót gyakran úgy értelmezték és gyakorolták, hogy figyelmen kívül hagyták Isten együttérzését azokkal, akik a perifériára szorultak. Ezért a misszió a perifériáról arra hívja az egyházat, hogy a missziót újra Isten Lelkének ajándékaként tekintse, mert Ő azon munkálkodik, hogy az élet mindenki számára kiteljesedjen.

Miért a periféria és miért a marginalizáció?

38. A perifériáról érkező misszió az egyház és misszió, sőt az élet minden területén jelentkező igazságtalansággal száll szembe. Alternatív missziói mozgalom, szemben azzal a felfogással, hogy a missziót csak az erősek végezhetik az erőtlenek felé, a gazdagok a szegények felé, a kivált-

ságosak a periférián élők felé. Ezek a megoldások elnyomáshoz és kisemmizéshez vezetnek. A misszió szerint a középpontban lenni azt jelenti, hogy valakinek a jogai, szabadsága és egyénisége elismert és tiszteletben tartott; a periférián élni azt jelenti, hogy az igazság és a becsület a legtöbbször nem jár ki. Ám a periférián élők is képviseltetve vannak, és gyakran észreveszik azt is, ami a középpontból láthatatlan. A periférián élők sebezhető pozícióban élnek, érezve azt, hogy milyen kivételes erők fenyegetik életüket és a legjobban érzékelik küzdelmüket; a kivételezett helyzetben élők sokat tanulhatnak a marginális kondíciók között élőktől.

39. A periférián élők olyan Istentől kapott ajándékok birtokosai, amelyek kihasználatlanok a lenézés miatt, a lehetőségek és az igazságosság híján. Az életért vívott küzdelmükben a periférián élők az élő reménység megtestesítői, a kollektív ellenállás és kitartás példái, amelyek szükségesek ahhoz, hogy hűségesek legyünk Isten megígért országához.

40. Mivel a missziói feladatok kontextusa befolyásolja annak célját és karakterét, a missziói munka résztvevőinek szociális helyzetére tekintettel kell lenni. A missziológiai reflexióknak fel kell ismerni a különböző értékeket, amelyek hatással vannak a missziói perspektívákra. A misszió rendeltetése nemcsak az, hogy az embereket a perifériáról a központi erőtér felé juttassuk, hanem az, hogy szembeszálljon azokkal, akik úgy maradnak a középpontban, hogy másokat továbbra is a perifériára szorítanak. Ezzel szemben az egyház feladata, hogy változtasson az erőviszonyokon.

41. A misszió a múltban és a jelenben is a legtöbbször a társadalom perifériáján élő emberek felé irányult. Ezek általában az utóbbiakat befogadóknak tekintették és nem a misszió ágenseit látták bennük. Ehhez a fajta misszióhoz gyakran társultak elnyomó és életellenes rendszerek. Általában a központban lévők privilégiumait szolgálta és nem fordult szembe a gazdasági, szociális, kulturális és politikai rendszerekkel, amelyek sokakat kirekesztettek. A központból kiinduló missziót paternalizmus és felsőbbrendűség motiválja. Történelmileg a keresztyénség a nyugati kultúrával azonosult, és ez vezetett olyan negatív konzekvenciákhoz, mint a marginalizáció áldozatai személyvoltának a tagadása.

42. A periférián élők komoly kérdése, hogy a társadalmak, kultúrák és civilizációk, nemzetek és még az egyházak sem tisztelik az emberi méltóságot és értéket. Az igazságtalanság a megkülönböztetések gyökere, amelyek a marginalizálást és elnyomást szülik. Az, hogy Isten igazságosságot kíván, félreérthetetlenül kapcsolódik Isten természetéhez és szuverenitásához: „Mert Istenetek, az Úr, istenek Istene és uraknak Ura, aki… Igazságot szolgáltat az árvának és az özvegynek, szereti a jövevényt, kenyeret és ruhát ad neki (5Móz 10,17–18). Minden missziói aktivitás ezért tekintettel kell hogy legyen minden ember és teremtmény védelmére (lásd Ézs 58).

A misszió mint kihívás és ellenállás

43. Isten missziójának elfogadása *(missio Dei)* arra mutat, hogy olyan Istenben hiszünk, aki a történelemben és a teremtésben, konkrét valóságban és időben munkálkodik, aki keresi az élet teljességét igazságosság, béke és megbékélés által. Istennek a Szentlélek által végzett felszabadító és megbékéltető munkájában való részvétel ezért azt jelenti, hogy észrevesszük és leleplezzük azokat a démonokat, amelyek kihasználnak vagy rabszolgává tesznek. Ez azt jelenti például, hogy leépítjük a patriarchális ideológiákat, az őslakosok önrendelkezési jogait tiszteletben tartjuk és szembeszállunk a rasszizmus, illetve a kasztrendszer szociális beágyazottságával.

44. Az egyház reménysége Isten eljövendő országának elérkezésében gyökerezik. Magában foglalja Isten és az emberiség, valamint az egész teremtett világ helyes kapcsolatának visszaállítását. Annak ellenére, hogy ez a vízió eszkatológiai valóság, határozottan erősíti és segíti Isten szabadító munkájában való részvételünket az „utolsó előtti” időkben.

45. Az Isten missziójában való részvétel Jézus nyomdokaiban járva történik, aki azért jött, hogy ő szolgáljon és nem azért, hogy őt szolgálják (Mk 10,45); aki hatalmasokat döntött le trónjukról, és megalázottakat emelt fel (Lk 1,46–55); és akinek szeretetét kölcsönösség és az egymásrautaltság jellemzi. Ezért elköteleződést igényel a küzdelem és az Isten akaratával ellenkező, az élet teljességét gátló erőkkel való szembeszállás mellett, illetve szolidaritást mindenkivel, aki az igazság, méltóság és élet érdekében küzd.

Igazságosságra és befogadásra törekvő misszió

46. Isten uralmával kapcsolatban az örömhír az, hogy igazságos és befogadó világot ígér. Az inkluzivitás igazságos kapcsolatokat feltételez az emberiség és a teremtett világ közösségén belül, az emberiség és a teremtett világ kölcsönös tiszteletét és egymás megszentelt értékességének kölcsönös megbecsülését. Segíti ugyanakkor mindenkinek a komolyan vételét a közösség életében. A Krisztusban kapott keresztség életre szóló elköteleződést jelent a reménységről való bizonyságtétel mellett, hogy legyőzzük az akadályokat annak érdekében, hogy közös identitást találjunk Isten uralma alatt (Gal 3,27–28). Következésképpen a diszkrimináció minden formája Isten előtt megengedhetetlen.

47. Jézus ígérete szerint sok utolsó lesz első (Mt 20,16). Azáltal, hogy az egyház radikális támogatást nyújt a társadalom számkivetettjeinek, azt mutatja meg, hogy elkötelezett Isten országa értékeinek felmutatása mellett (Ézs 58,6). Azáltal, hogy nem önközpontú életet folytat, helyet készít Isten uralmának, hogy az átjárja az emberi létezést. Az erőszak fizikai, pszichológiai és spirituális megnyilvánulásait mind a személyes kapcsolatokban, mind pedig a gazdasági, politikai és szociális rendszerekben ellenzi, és így Isten világban való munkájáról tesz bizonyságot.

48. A valóságban azonban a misszió, a pénz és a politikai erők stratégiai partnerek. Annak ellenére, hogy teológiai és missziológiai párbeszédünk sokat mond a misszióban lévő egyház szolidaritásáról a szegényekkel, a gyakorlatban sokszor érdekei az erősekhez, a gazdagokhoz kötik, és pénzt igyekszik keresni azért, hogy az egyházi bürokráciát fenntarthassa. Ezért fontos arról elmélkedni, hogy mi az örömhír a kivételezettek és erősek felé.

49. Az egyház arra hivatott, hogy Istennek a Jézus Krisztusban kinyilvánított szent és életigenlő tervét a világban megjelenítse. Eszerint a közösséget romboló értékeket és gyakorlatokat el kell utasítani. A keresztyének arra hivatottak, hogy felfedjék a diszkrimináció minden bűnös for-

máját és változtassanak az igazságtalan struktúrákon. Ez az elhívás elvárást támaszt az egyházzal szemben. Az egyháznak el kell tehát utasítania az elnyomó erőket a saját sorain belül is, és mint alternatív kulturális közösség szükséges megjelennie. A bibliai mandátum mindkét testamentumon belül a szövetséges közösség felé: „De közöttetek ne így legyen” (Mt 20,26).

A misszió mint gyógyítás és egészség

50. Az egyén és közösség gyógyítása és egészsége érdekében tett fáradozások a misszió fontos részei. A gyógyítás nemcsak hogy központi részt kapott Jézus munkásságában, hanem a követői felé elhangzott elhívásban is szerepelt, hogy kövessék példáját (Mt 10,1). A gyógyítás ugyanakkor a Szentlélek egyik ajándéka (1Kor 12,9; ApCsel 3). A Lélek megerősíti az egyházat az életet segítő misszióban, amelybe beletartozik az imádság, a lelkigondozás és a professzionális segítségnyújtás egyik felől, másfelől pedig a prófétai elutasítása mindannak, ami fájdalmat okoz, azoknak a struktúráknak, amelyek igazságtalanságot táplálnak és tudományos kutatások keretében másokon kísérleteznek.

51. Az egészség több, mint fizikai vagy/és mentális jóllét, és a gyógyítás nem elsősorban orvosi. Ez a fajta egészség az egyház bibliai teológiai tradíciójának felel meg, amely az embert mint többdimenziós egységet látja, melyben a test, a lélek és az elme egymáshoz kapcsolódik és egymástól függ. Ezért elismeri a személyi mivolt és a teljesség („egész-ség”) szociális, politikai és ökológiai dimenzióit. A teljes egészség egy Istennek a végidőkre vonatkozó ígéretével összefüggő állapot, de egy valóságos jelenbeli állapot is egyben.[7] Az egész nem egy statikus, harmonikus egyensúly, hanem Istennel, az emberiséggel és a teremtéssel együtt, közösségben való élés. Az individualizmus és az igazságtalanság a közösségépítés és így a kiteljesedés ellenségei. Az egészségi állapot vagy fogyatékosság – vagy akár a HIV-fertőzés – alapján elkövetett diszkrimináció Jézus tanításával ellentétes. Amikor az egyéni és közösségi élet egésze összefogásra kerül, és ahol a számkivetettek és periférián élők szeretetben közösségbe kerülnek úgy, hogy egy egészként tartoznak össze, Isten országának a jelét látjuk a földön megvalósulni.

52. A társadalmak általában a fogyatékosságot és betegséget a bűn következményének vagy egy orvosi problémának látják, amelyet meg kell oldani. Az orvosi modell a korrekciót és a gyógyítást hangsúlyozta arra vonatkozóan, ami az egyént illetően „hiányosság”. Sokan azonban, akik a periférián élnek, nem érzik magukat „hiányosnak” vagy „betegnek”. A Biblia számos olyan példát hoz, ahol Jézus valamilyen fogyatékossággal élő embert gyógyított meg, de legalább olyan fontos, hogy a közösségen belül is a helyére állította vissza az illetőt. A gyógyítás sokkal inkább az élet teljességének visszaállítása és nem a vélt vagy valós hibának a kijavítása. Ahhoz, hogy kiteljesedjen, az elidegenült, szétválasztott részeket össze kell rakni. A gyógyításon túl kell látni és a bibliai fókusznak kell a perspektívában lenni. A misszió az egyház és társadalom fogyatékkal vagy betegséggel élő tagjait is fel kell hogy karolja.

53. A keresztyén orvosi misszió mindenki számára elérhető egészséget szeretne abban az értelemben, hogy a föld minden lakója minőségi orvosi ellátásban részesülhessen. Az egyházak az egészség és gyógyítás folyamatában számtalan alkalommal átfogó módon vállalnak részt. Klinikákat és missziói kórházakat hoznak létre vagy támogatnak, lelkigondozói szolgálatot kínálnak, valamint terápiás csoportokat és egészségügyi programokat; a helyi gyülekezetek önkéntesei betegtársaikat látogathatják meg. A gyógyítás folyamatába beletartozhat a betegért és a beteggel való imádság, a bűnvallás, a megbocsátás hirdetése, a kézrátétel, az olajjal való megkenetés és a lelki ajándékok használata (1Kor 12). De azt is meg kell jegyezni, hogy a keresztyén istentisztelet alkalmatlan formái, köztük a nagyszabású gyógyító istentiszteletek, ahol a gyógyítót Isten mellé emelik fel és ahol hamis vágyak születhetnek, ugyanakkor sokat árthatnak az embereknek. Ez nem jelenti a tagadását annak, hogy Isten csodálatosan, gyógyító módon beavatkozhat némely esetben.

54. Mint tökéletlen emberek közössége és egy olyan teremtett világ része, amely a fájdalomtól szenved és a szabadulásra vár, a keresztyén közösség a reménység jele és Isten országának a földi előjele lehet (Róm 8,2–24). A Szentlélek az igazságért és a gyógyításért munkálkodik sokféle értelemben, és örömmel van abban a közösségben, amely Krisztus missziójának megtestesítője.

A közösség lelke: egyház működésben

Az isteni misszió és az egyház élete

55. Az egyház a Szentháromság Isten szeretetéből jön létre. „Isten szeretet” (1Jn 4,8). A misszió válasz Isten sürgető szeretetére, amely a teremtésben és a megváltásban mutatkozik meg. „Isten szeretete hív minket” *(Caritas Christi urget nos)*. Ez a közösség *(koinonia)* megnyitja szívünket és életünket testvéreink felé Isten szeretetének továbbadásával egyetemben (2Kor 5,18–21). Istennek ebben a szeretetében élve az egyház arra hívatott el, hogy jó hír legyen minden ember számára. A Szentháromság Isten túláradó szeretete a forrása minden missziónak és evangelizációnak.

56. Isten szeretete, amely a Szentlélekben nyilvánul meg, inspiráló ajándék a teljes emberiségnek „minden időben és helyen”,[8] minden kultúrában és helyzetben. A Szentlélek erőteljes jelenléte, amely Jézus Krisztusban, a megfeszített és feltámadt Úrban jelentetett ki, bevezet minket az élet teljességébe, amely Isten ajándéka mindannyiunk számára. Krisztus által a Szentlélekben Isten betölti az egyházat, feltárva szándékát a világ számára, és felhatalmazza, valamint képessé teszi az egyház tagjait arra, hogy ezeknek a céloknak a megvalósításában részt vegyenek.

57. Az egyház a történelemben nem mindig létezett, de mind teológiailag, mind empirikusan a misszió céljából jött létre. Nem lehetséges az egyház és a misszió szétválasztása sem eredetüket, sem céljukat tekintve. Isten missziós szándékának betöltése az egyház célja. Az egyház és a misszió közötti kapcsolat rendkívül közvetlen, mert a krisztusi Lélek, amely képessé teszi az egyházat a missziora, maga az egyház élete is. Ugyanakkor, amikor az egyházat a világba küldte, Jézus Krisztus a Szentlelket az egyházba lehelte (Jn 20,19–23). Ezért az egyház a misszió által él, ahogyan a tűz az égés által létezik. Ha nem végez missziót, megszűnik egyház lenni.

58. Az Isten missziójából való kiindulás „alulról” épülő ekléziológiai megközelítéshez vezet. Ebben a perspektívá-

ban nem az egyháznak van missziója, hanem a missziónak van egyháza. A misszió nem az egyházak terjeszkedése, hanem Isten üdvözítésének megtestesítése ebben a világban. Ebből következik az egyház apostoli jellegének dinamikus értelmezése: az apostoli jelleg nem csupán az egyház hitének korokon át való megőrzése, hanem részesedés az apostoli hivatásban is. Ezért az egyházaknak mindenekelőtt misszionáló egyházaknak kell lenniük.

Az isteni misszió és az egyház egysége

59. A közösségi hitgyakorlás fontos módja a misszióban való részvételnek. A keresztség által egymás testvéreivé válunk, akik összetartoznak Krisztusban (Zsid 10,25). Az egyház arra hívatott el, hogy inkluzív közösség legyen, amely mindenkit szívesen fogad. Szóval, tettel és tulajdon létével az egyház előízét veszi Isten eljövendő királysága látomásának, és tanúvallomást tesz arról. Az egyház a hívők *összegyülekezése* és békességben való *kimenetele*.

60. A gyakorlatban, ahogyan teológiailag is, a misszió és az egység egymáshoz tartoznak. Ebben a tekintetben, 1961-ben a Nemzetközi Missziói Tanácsnak (IMC) és az Egyházak Világtanácsának (EVT) az egyesülése jelentős lépés volt. Ez a történelmi tapasztalat arra bátorít minket, hogy higgyünk abban, hogy a misszió és az egyház egyesülhetnek egymással. Ez a cél azonban még nem valósult meg teljesen. Folytatnunk kell az utat századunkban friss próbálkozásokkal, hogy az egyház valóban misszionálóvá váljék.

61. Az egyházak felismerik ma azt, hogy sok tekintetben még nem adekvát megtestesítői Isten missziójának. Néha még mindig dominál a misszió és egyház különlétének érzése. A teljes és valódi egység hiánya a misszióban még mindig kárt tesz az isteni misszió e világi betöltésének autenticitásában és hitelességében. Urunk úgy imádkozott, „hogy mindnyájan egyek legyenek … hogy elhiggye a világ” (Jn 17,21). Így a misszió és az egység egybefonódik. Következésképpen szükség van arra, hogy az egység egy még szélesebb értelmezése felé nyissuk meg az egyházról és misszióról alkotott nézetünket: az emberiség egysége, továbbá Isten egész teremtésének kozmikus egysége felé is.

62. A szabad piacgazdaság erős versenykörnyezete sajnos hatással volt néhány egyházra és egyházközi mozgalomra, amelyek így „nyertesek” igyekeznek lenni a többiekkel szemben. Ez akár olyan agresszív eljárásmódok átvételéhez is vezethet, amelyek már egyháztag keresztyénekre irányulnak abból a célból, hogy rávegyék őket felekezeti hovatartozásuk megváltoztatására. A mindenáron való számbeli növekedésre törekvés összeegyeztethetetlen a keresztyén tanítványtól elvárt mások iránti tisztelettel. Jézus nem hatalom vagy pénz által vált Krisztusunkká, hanem önmaga megüresítése *(kenózis)* és kereszthalála által. A misszió ezen alázatos értelmezése nem csupán formálja módszereinket, hanem Krisztusban való hitünk valódi természete és lényege ez. Az egyház szolga Isten missziójában és nem úr. A misszionáló egyház önmegüresítő szeretetben dicsőíti Istent.

63. A keresztyén közösségek sokszínűségükben arra hívattak el, hogy meghatározzák és gyakorolják a közös tanúságtétel módjait, társas viszony és együttműködés lelkületében, az evangelizáció kölcsönösen tiszteletteljes és felelős formáin keresztül is. „A közös tanúságtétel az, amelyet az *»egyházak, még ha szét is vannak szakadva, együtt tehetnek, különösképpen együttes erőfeszítéseken keresztül, ezáltal téve nyilvánvalóvá az igazság és az élet bármely olyan isteni ajándékait, melyekben már most közösen részesülnek, és melyeket együtt tapasztalnak meg«*.”[9]

64. Az egyház missziói jellege azt is jelenti, hogy lennie kell olyan módnak, amely által az egyházak és az egyházközi, illetve egyházon túli struktúrák[10] szorosabban kapcsolódhatnak egymáshoz. Az IMC és az EVT egyesülése új keretet hozott létre az egyházi egység és misszió továbbgondolásához. Míg az egységről szóló vitákat igencsak áthatják a strukturális kérdések, a missziós társaságok flexibilitást és szubszidiaritást képviselhetnek a misszióban. Míg az egyházközi és egyházon túli mozgalmak számára az egyházi lehorgonyzás felelősségre vonhatóságot és irányt adhat, az egyházközi és egyházon túli struktúrák segíthetik az egyházakat, hogy ne feledkezzenek meg dinamikus apostoli jellegükről.

65. Az Egyházak Világtanácsa Missziói és Evangelizációs Bizottsága (CWME), amely közvetlen örököse az együttműködés és egység területére vonatkozó 1910-es edinburgh-i kezdeményezéseknek, az egyházak és missziós társaságok számára struktúrát biztosít a misszióban való egység kifejezésére és erősítésére szolgáló útkeresés céljából. Az EVT szerves részeként a CWME új missziós és egységértelmezésekkel tudott kapcsolatba kerülni katolikus, ortodox, anglikán, protestáns, evangélikál, pünkösdi és őslakos egyházakból az egész világon. Az EVT kontextusa különösen elősegítette a szoros munkakapcsolatokat a római katolikus egyházzal. Az evangélikálokkal való növekvő együttműködési intenzitás, főleg a *Lausanne*-i *Világ Evangelizációs Mozgalom és az Evangéliumi Világszövetség kapcsán, gazdagon hozzájárult az ökumenikus teológiai gondolkodáshoz a misszió és az egység témájában. Közösen fontosnak tartjuk, hogy az egész egyháznak tanúságot kell tennie a teljes evangéliumról az egész világon.*[11]

66. A Szentlélek, az egység Lelke egyesíti az embereket és az egyházakat is, hogy mind proaktívan, mind konstruktívan ünnepeljék a különbözőségben megvalósuló egységet. A Lélek biztosítja mind a dinamikus kontextust, mind a szükséges forrásokat az emberek számára ahhoz, hogy biztonságos, pozitív és tápláló környezetben kutassák a különbségeket abból a célból, hogy befogadó és kölcsönösen felelős közösséggé váljanak.

Isten felhatalmazza a missziói egyházat

67. Krisztus által a Szentlélekben Isten betölti az egyházat, felhatalmazza tagjait és erőt ad nekik. A keresztyének számára a misszió egy sürgős belső kényszerré válik (1Kor 9,16), sőt a Krisztusban való hiteles élet tesztjévé és kritériumává. A misszió Krisztus szeretetének alapigényében gyökerezik: meghívni *másokat, hogy részt vegyenek az életnek abban a teljességében, amelyet Krisztus hozott el. A részvétel Isten missziójában ezért természetes kell hogy legyen minden keresztyén ember és egyház számára, nem csupán bizonyos egyének vagy speciális csoportok számára.*[12]

68. Ami hitelessé teszi a keresztyén üzenetet Isten nagy szeretetéről az emberiség és minden teremtmény felé, az az, ha egy véleményen vagyunk, ahol lehetséges, és ha közös tanúbizonyságot teszünk, illetve számot adunk arról

a reménységről, amely bennünk van (1Pt 3,15). Ezért az egyházak közös nyilatkozatok *gazdag tárházát hozták létre, amelyek egyesülő, illetve egyesült egyházakat is eredményeztek; továbbá sok dialógus alakult ki, amelyeknek az volt a céljuk, hogy visszaállítsák a keresztyének egységét a gyógyulás és megbékélés egyetlen élő szervezetében. A Szentlélek munkájának újrafelfedezése a gyógyulásban és megbékélésben, amely a mai missziói teológia középpontjában áll, jelentős ökumenikus implikációkkal bír.*[13]

69. Bár az egyházak között megvalósuló „látható" egység nagy jelentősége nem vitatható, az egységet nem csak a szervezeti struktúrák szintjén kell keresni. Missziói perspektívából fontos meglátni, hogy mi segíti Isten missziójának ügyét. Más szavakkal, a misszió egysége az alapja az egyházak látható egységének, amely implikációkkal bír az egyház rendje számára. Az egység elérésére történő kísérleteknek összhangban kell lenniük az igazságosságra irányuló bibliai hívással. Az igazságosságra hívásunknak néha magában kell foglalnia a hamis egységek összetörését, amelyek elhallgattatnak és elnyomnak. A valódi egység mindig maga után vonja a befogadást és a mások iránti tiszteletet.

70. A nagyarányú világméretű migráció mai kontextusa kihívást jelent az egyházak egységre irányuló elkötelezettsége számára, mégpedig meglehetősen gyakorlati módokon. Megmondatott, hogy „A vendégszeretetről meg ne feledkezzetek, mert ezáltal egyesek – tudtukon kívül – angyalokat vendégeltek meg" (Zsid 13,2). Az egyházak menedékhelyek lehetnek a migráns közösségek számára, továbbá az interkulturális programok szándékolt gyújtópontjai.[14] Az egyházak arra hívattak el, hogy egyek legyenek abból a célból, hogy az isteni missziót szolgálják etnikai és kulturális határokon túl. Multikulturális szolgálatot és missziót kell hogy létrehozzanak, amely a diverzitásban való közös tanúságtétel konkrét megnyilvánulása. Ez maga után vonhatja az igazságosság támogatását a migrációs politika területén, illetve a xenofóbiának és rasszizmusnak való ellenállást. A nők, gyerekek és dokumentumokkal nem rendelkező munkások gyakran a legsebezhetőbbek a bevándorlók között minden kontextusban. De a nők gyakran az új, bevándorlók között végzett szolgálatok élvonalában is állnak.

71. Isten vendégszeretete arra hív bennünket, hogy felülemelkedjünk a kulturálisan domináns csoportokat, mint befogadókat és a bevándorló, illetve kisebbséget alkotó embereket, mint vendégeket értelmező bináris fogalmakon. Ehelyett Isten vendégszeretetében Isten a befogadó és mi mindannyian meghívottak vagyunk a Szentlélek által, hogy alázattal és kölcsönösséggel Isten missziójában részt vegyünk.

Helyi gyülekezetek: Új kezdeményezések

72. Míg értékeljük a Lélek egységét az egy Egyházban, az is fontos, hogy megbecsüljük azokat a módokat, ahogyan a Lélek minden egyes helyi gyülekezetet vezeti saját kontextuális valóságukra való válaszadásukban. A mai megváltozott világ arra hívja a helyi gyülekezeteket, hogy új kezdeményezésekbe fogjanak. Például a szekularizált globális Északon a kontextuális misszió új formái, mint az „új szerzetesség" („new monasticism"), a „felnövekvő egyház" („emerging church") és „friss megnyilvánulások" („fresh expressions"), *újradefiniálták és új életre keltették az egyházakat. Az egyházi lét kontextuális módjainak kutatása kiváltképpen releváns lehet a fiatalok számára. Egyes egyházak a globális Északon pubokban, kávéházakban vagy átalakított mozikban találkoznak. Az interneten történő egyházi életbe való bekapcsolódás vonzó a nem lineáris, vizuális és experimentális módon gondolkozó fiatalok számára.*

73. Mint a Cselekedetek könyve korai egyházának, úgy a helyi gyülekezeteknek is abban a kiváltságban van részük, hogy a feltámadott Krisztus jelenlétével jelzett közösséget formáljanak. Sokak számára a taggá válás elfogadása vagy elutasítása hozzákapcsolódik azokhoz a pozitív vagy negatív tapasztalatokhoz, amelyeket egy helyi gyülekezettel kapcsolatban szereztek, s amely gyülekezet akadály vagy a változás közvetítője lehet.[15] Ezért létfontosságú, hogy a helyi gyülekezetek folyamatosan megújuljanak és a misszió Lelke ösztönözze őket. A helyi gyülekezetek határterületek és a misszió elsődleges közvetítői.

74. Az istentisztelet és a sákramentumok kulcsfontosságú szerepet játszanak a transzformatív spiritualitás és misszió kialakításában. A Biblia kontextuális olvasása szintén elsődleges forrása annak, hogy a helyi gyülekezetek Isten igazságának és szeretetének hírnökeivé és tanúivá váljanak. A szentélyben végzett liturgiának csak akkor van teljes integritása, amikor Isten missziójáról mindennapi életünkben, közösségeinkben megéljük. A helyi gyülekezeteknek tehát ki kell lépniük komfortzónáikból és határokat kell átlépniük Isten missziójáért.

75. Sokkal inkább, mint ezelőtt, a helyi gyülekezetek kulcsfontosságú szerepet játszhatnak a kulturális és faji határok átlépésének hangsúlyozásában és annak állításában, hogy a kulturális különbözőség a Lélek ajándéka. Ahelyett, hogy a migrációt problémaként észleljük, úgy is lehet rá tekinteni, mint amely új lehetőségeket biztosít az egyházak számára, hogy újra felfedezzék önmagukat. Interkulturális és multikulturális egyházak helyi szinten történő létrehozásának lehetőségeire inspirál. Minden egyház létrehozhat egy helyet különböző kulturális közösségek találkozására, és megragadhatja az izgalmas lehetőségeket, amelyek korunkban az interkulturális misszió kontextuális megnyilvánulásaival kapcsolatban adódnak.

76. A helyi gyülekezetek, a korábbiakkal ellentétben, ma globális kapcsolatokat alakíthatnak ki. Sok inspiráló és transzformatív kapcsolat alakul ki egyházak között, amelyek földrajzilag távol vannak egymástól és nagyon különböző kontextusokban helyezkednek el. Ezek innovatív lehetőségeket kínálnak, de nincsenek buktatók nélkül. Az egyre népszerűbb rövidtávú „missziói utak" segíthetnek a világ különböző részein élő egyházak között társulásokat létrehozni, de egyes esetekben elhordozhatatlan terhet raknak a szegény helyi egyházra, vagy teljesen figyelmen kívül hagyják a már létező egyházakat. Míg ezek az utak veszéllyel és óvatossággal járnak együtt, ezek a különféle kulturális és társadalmi-gazdasági kontextusokban létrejövő expozíciós lehetőségek hosszú távú változáshoz is vezethetnek, amikor az utazó visszatér hazai közösségébe. A kihívás az, hogy a lelki ajándékok gyakorlásának módjait megtaláljuk, amelyek felépítik a teljes egyházat minden tagban (1Kor 12–14).

77. Az igazságosság támogatása már nem a nemzeti nagygyűlések (országos zsinatok) és központi hivatalok kiváltsága csak, hanem a tanúságtétel egy formája, amely

a helyi egyházak elköteleződését is megkívánja. Például, az EVT Erőszak Elleni Évtized (2001–2011) programja egy előterjesztéssel zárult a Nemzetközi Ökumenikus Béke Nagygyűlésen: „Az egyházaknak segítségül kell lenniük a mindennapi választások meghatározásában, amelyek vagy előmozdítják az emberi jogokat, valamint a nemek közötti és a klíma-igazságosságot, az egységet és a békét vagy visszaélnek azokkal."[16] A helyi egyházaknak a mindennapi életben való megalapozottságuk mind legitimitást, mind motivációt nyújt az igazságosságért és békéért folyó harcban.

78. Az egyház minden geopolitikai és társadalmi-gazdasági kontextusban szolgálatra *(diakónia)* hívatott el, hogy megélje Isten népe közösségének hitét és reményét, tanúságot téve arról, amit Isten tett Jézus Krisztusban. Szolgálaton keresztül az egyház részt vesz Isten missziójában, követve Szolga–Ura útját. Az egyház arra hívatott el, hogy diakóniai közösség legyen, hogy a szolgálat hatalmát kinyilvánítsa az uralkodás hatalma fölött, lehetővé tegye és táplálja az élet lehetőségeit, és tanúságot tegyen Isten átváltoztató kegyelméről olyan szolgálatokon keresztül, amelyek Isten uralmának ígéretére irányulnak.[17]

79. Ahogyan az egyház egyre mélyebben felismeri missziói közösségként való identitását, kifelé tekintő jellege az evangelizációban talál kifejezést.

A Pünkösd lelke: jó hír mindenek számára

Az evangelizációra hívás

80. A tanúságtétel *(martyria)* az evangelizációban ölt konkrét formát: a teljes evangélium közlése a teljes emberiséggel az egész világon.[18] Célja a világ üdvözülése és a Szentháromság Isten dicsősége. Az evangelizáció missziói tevékenység, mely explicitté és egyértelművé teszi Jézus Krisztus testté lételének, szenvedésének és feltámadásának központiságát anélkül, hogy határokat szabna Isten megmentő kegyelmének. Célja, hogy ezt a jó hírt mindazokkal megossza, akik még nem hallották, és meghívja őket a Krisztusban való élet élményére.

81. „Az evangelizáció a szívek kiáramlása, amelyeket betölt az Isten szeretete az Őt nem ismerők iránt."[19] Pünkösdkor a tanítványok nem tehettek mást, mint Isten hatalmas tetteit hirdették (ApCsel 2,4; 4,20). Az evangelizáció, bár nem zárja ki a misszió különböző dimenzióit, az evangélium explicit és szándékos kifejezésére összpontosít, magába foglalva „a meghívást személyes megtérésre, új életre Krisztusban és tanítványságra".[20] Míg a Szentlélek egyeseket arra hív el, hogy evangélisták legyenek (Ef 4,11), mindnyájunknak számot kell adnunk a reményről, amely bennünk van (1Pt 3,15). Nemcsak egyesek, hanem az egész egyház együtt arra hívatott el, hogy evangelizáljon (Mk 16,15; 1Pt 2,9).

82. Korunk világát vallásos identitások és meggyőződések túlzott hangsúlyozása jellemzi, amelyek úgy tűnnek, hogy rombolnak és kegyetlenkednek Isten nevében, ahelyett, hogy gyógyítanák és táplálnák a közösségeket. Egy ilyen kontextusban fontos felismerni, hogy a prozelitizmus nem legitim módja az evangelizáció gyakorlásának.[21] A Szentlélek azt választja, hogy társként együtt dolgozzon az emberek igehirdetésével és a jó hírt közlésükkel (vö. Róm 10,14–15; 2Kor 4,2–6), de csak Isten Lelke az, aki új életet teremt és újjászül (Jn 3,5–8; 1Thessz 1,4–6). Elismerjük, hogy az evangelizáció bizonyos időkben eltorzult és elvesztette hitelességét, mert egyes keresztyének „megtéréseket" erőltettek erőszakos eszközökkel vagy a hatalommal való visszaéléssel. Mindazonáltal bizonyos kontextusokban, az erőszakos térítések vádjait a domináns csoportoknak az a vágya motiválja, hogy a perifériára szorultak továbbra is elnyomott identitásokkal és embertelen körülmények között éljenek.

83. Az evangelizáció egy ember hitének és meggyőződésének megosztása másokkal, az ő meghívásuk, hogy tanítványokká váljanak, akár ragaszkodnak más vallási hagyományokhoz, akár nem. Ez mind bizonyossággal, mind alázattal kell hogy történjen, illetve a világunkért érzett meggyőződéses szeretetünk kifejezéseként. Ha azt állítjuk, hogy szeretjük Istent és embertársainkat, de nem osztjuk meg a jó hírt velük sürgősen és következetesen, szeretetünk integritását tekintve megcsaljuk önmagunkat, akár Isten, akár az emberek irányában. Nincs nagyobb ajándék, amelyet embertársainknak ajánlani tudunk attól, hogy megosztjuk velük és bemutatjuk nekik Isten szeretetét, kegyelmét és irgalmát Krisztusban.

84. Az evangelizáció bűnbánathoz, hithez és keresztséghez vezet. Az igazság meghallása a bűnnel és gonosszal szemben választ kíván – pozitívat vagy negatívat (Jn 4,28–29; vö. Mk 10,22). Megtérést provokál, amely magában foglalja az álláspontok, prioritások és célok megváltozását. Eredménye az elveszettek üdvözülése, a betegek gyógyulása és az elnyomottak, illetve az egész teremtés felszabadulása.

85. Az evangelizáció, bár nem zárja ki a misszió különböző dimenzióit, az evangélium explicit és szándékos kifejezésére összpontosít, magában foglalva „a meghívást személyes megtérésre, új életre Krisztusban és tanítványságra".[22] Különböző egyházakban különbözőképpen értelmezik azt, hogy a Lélek hogyan hív bennünket kontextusainkban evangelizálni. Egyesek számára az evangelizáció főként az emberek Jézus Krisztus általi személyes megtéréshez vezetése; mások számára az evangelizáció szolidaritásban való létről és keresztyén tanúbizonyság felajánlásáról szól az elnyomottakkal való jelenlét által; megint mások úgy tekintenek az evangelizációra, mint Isten missziójának egyik komponensére. A különböző keresztyén hagyományok másképp jelölik meg a misszió és evangelizáció aspektusait, azt azonban állíthatjuk, hogy a Lélek hív bennünket az evangelizáció egy felfogása felé, amely a helyi egyház életére alapozódik, ahol az istentisztelet *(leiturgia)* kibogozhatatlanul hozzákapcsolódik a tanúbizonyságtételhez *(martyria)*, szolgálathoz *(diakonia)* és közösséghez *(koinonia)*.

Evangelizáció Krisztus módján

86. Az evangelizáció a jó hír továbbadása mind szóban, mind cselekedetben. A szóbeli hirdetés vagy az evangélium *(kerygma)* prédikálása útján történő evangelizáció mélyen biblikus. Azonban ha szavaink nincsenek összhangban tetteinkkel, evangelizációnk nem hiteles. A szóbeli kijelentés és a látható tett kombinációja tanúságot tesz Isten Jézus Krisztusban való kinyilatkoztatásáról és szándékairól. Az evangelizáció szorosan kapcsolódik az egységhez: az egymás iránti szeretet a demonstrációja annak

az evangéliumnak, amelyet hirdetünk (Jn 13,34–35), míg a meghasonlás szégyen az evangéliumra nézve (1Kor 1).

87. Léteznek történelmi és korunkbeli példái a keresztyének által végzett hívő, alázatos szolgálatnak, akik saját helyi kontextusukban dolgoznak, és akikhez a Lélek társult, hogy az élet teljességét hozzák létre. Szintén sok keresztyén, akik misszionáriusokként éltek és dolgoztak távol saját kulturális kontextusoktól, alázattal, kölcsönösséggel és tisztelettel tették ezt; Isten Lelke azokban a közösségekben is ott mozgott, hogy átalakulást hozzon létre.

88. Sajnálatos módon, az evangelizációt néha olyan módokon gyakorolták, amelyek inkább elárulják, mint megtestesítik az evangéliumot. Ha ez történik, a bűnbánat helyénvaló. A misszió Krisztus módján magában foglalja mások méltóságának és jogainak az elismerését. Arra hívattunk el, hogy másokat szolgáljunk, ahogyan Krisztus is tette (vö. Mk 10,45; Mt 25,45), a kizsákmányolás vagy megvezetés bármilyen formája nélkül.[23] Ilyen individualizált kontextusokban lehetséges összekeverni az evangelizációt egy „termék" megvásárlásával vagy eladásával, ahol mi döntünk arról, hogy a keresztyén élet milyen aspektusait akarjuk felvenni. Ehelyett a Lélek elutasítja azt az elméletet, hogy Jézus jó híre mindenek számára kapitalista módon megvásárolható, és megtérésre hív bennünket, átalakulásra személyes szinten, amely ahhoz vezet, hogy az élet teljességét mindenek számára hirdessük.

89. A hiteles evangelizálás alázaton és mindenek iránti tiszteleten alapszik, és a dialógus kontextusában virágzik. Előmozdítja az evangélium, a gyógyítás és megbékélés üzenetét, szóban és tettben. „Nincs evangelizálás szolidaritás nélkül; nincs keresztyén szolidaritás, amely nem foglalja magában Isten eljövendő királysága üzenetének továbbadását."[24] Az evangelizáció ezért inspirálja az interperszonális és közösségi kapcsolatok építését. Az ilyen hiteles kapcsolatok gyakran helyi hívő közösségekben tápláltatnak a legjobban és helyi kulturális kontextusokon alapulnak. A keresztyén tanúságtétel ugyanannyira múlik jelenlétünkön, mint szavainkon. Helyzetekben, ahol nyilvános tanúságtétel az egyén hite mellett nem lehetséges életének kockáztatása nélkül, csak egyszerűen az evangélium megélése erőteljes alternatíva lehet.

90. Tudatában a különböző vallási meggyőződéseket és a keresztyén tanúságtétel változatos értelmezéseit képviselő emberek és közösségek között húzódó feszültségeknek, a hiteles evangelizációt életigenlő értékeknek kell irányítaniuk, ahogyan a „Keresztyén tanúságtétel egy sokvallású világban: Viselkedési javaslatok" című közös nyilatkozatban kinyilatkoztatták:

a) A vallási vagy világi hatalom általi erőszak, diszkrimináció, elnyomás minden formájának elutasítása, beleértve a hatalommal való visszaélést – akár pszichológiait vagy társadalmit.

b) A vallásszabadság elfogadása, a hit gyakorlása és megvallása a megtorlástól vagy megfélemlítéstől való félelem nélkül. Kölcsönös tisztelet és szolidaritás, amely igazságosságot, békét és mindenek közös javát segíti elő.

c) Tisztelet minden ember és emberi kultúra iránt, de ugyanakkor azon elemek felismerése a mi kultúránkban is, mint patriarchizmus, rasszizmus, kasztizmus stb., amelyek számára az evangélium kihívást kell hogy jelentsen.

d) A hamis tanúbizonyság megtagadása és odafigyelés a kölcsönös tiszteletben történő megértéshez.

e) Szabadság biztosítása a döntéshozás részéül szolgáló, emberek és közösségek által való, folyamatban lévő ítéletalkotó felismerésekhez.

f) Kapcsolatépítés más vallások híveivel, illetve vallást nem gyakorlókkal, a mélyebb kölcsönös megértés, megbékélés és együttműködés előmozdítására a közjó céljából.[25]

91. Olyan világban élünk, amelyet erősen befolyásol az individualizmus, a szekularizmus, materializmus és más ideológiák, amelyek kihívást jelentenek Isten országának értékei számára. Habár az evangélium végül jó hír mindenek számára, rossz hír azon erők számára, amelyek hamisságot, igazságtalanságot és elnyomást támogatnak. E tekintetben az evangelizáció prófétai hivatás, amely magában foglalja az igazság szólását a hatalomhoz reménységben és szeretetben (ApCsel 26,25; Kol 1,5; Ef 4,15). Az evangélium felszabadító és átalakító. Hirdetése kell hogy tartalmazza a társadalmak átalakulását igazságos és inkluzív közösségek létrehozásának látomásával.

92. A gonosz és az igazságtalanság ellen való állásfoglalás és a profetikus magatartás néha találkozhat az elnyomással és erőszakkal, következésképpen szenvedéshez, üldözéshez és akár halálhoz is vezethet. A hiteles evangelizálás magában foglalja a sebezhetőséget, Krisztus példájának követését a kereszt hordozása és magunk megüresítése által (Fil 2,5–11). Ahogyan a mártírok vére az egyház magja volt a római üldöztetés alatt, ma az igazságosságra és a tisztességre törekvés Krisztus erőteljes tanújává teszi az embert. Jézus ezt az önmegtagadást összekapcsolta az ő követésére irányuló hívással és az örök üdvösséggel (Mk 8,34–38).

Evangelizáció, vallásközi párbeszéd és keresztyén jelenlét

93. Mai világunk pluralitásában és komplexitásában sok különböző hitet, ideológiát és meggyőződést képviselő emberrel találkozunk. Hiszünk abban, hogy az élet Lelke örömöt és az élet teljességét hozza el. Isten Lelke ezért minden kultúrában megtalálható, amely az életet igenli. A Szentlélek rejtélyes módon működik, és nem értjük teljesen a többi vallási hagyományban a Lélek működését. Elismerjük, hogy van benne rejlő érték és bölcsesség az eltérő életadó spiritualitásokban. Ezért a hiteles misszió a „másikat" partnerré teszi, nem pedig a misszió „tárgyává".

94. A dialógus egy módja közös életünk és céljaink megerősítésének az életigenléssel és a teremtés integritásával kapcsolatban. Dialógus vallási szinten csak akkor lehetséges, ha azzal az elvárással kezdünk, hogy azzal az Istennel találkozunk, aki megelőzött minket és jelen volt az emberekkel saját kontextusukban.[26] Isten ott van, mielőtt jövünk (ApCsel 17), és a mi feladatunk nem az, hogy Istent elhozzuk magunkkal, hanem hogy tanúbizonyságot tegyünk arról az Istenről, aki már ott van. A dialógus egy őszinte találkozásról gondoskodik, ahol minden fél leteszi az asztalra, ami ő maga, nyitott, türelmes és tiszteletteljes módon.

95. Az evangelizáció és a dialógus különböznek, de összefüggnek. Jóllehet a keresztyének remélik és imádkoznak azért, hogy minden ember élő ismeretet szerezzen a Szentháromság Istenről, az evangelizáció nem a dialógus célja. Mindamellett, mivel a dialógus szintén „elkötelezettségek kölcsönös találkozása", Jézus Krisztus jó híre továbbadásának van benne legitim helye. Továbbá a hiteles

evangelizáció az élet és a tett dialógusának kontextusában helyezkedik el és a „dialógus lelkületében”: „a hozzáállást barátság és tisztelet jellemzi”.[27] Az evangelizáció nem csak legmélyebb meggyőződéseink hirdetése, hanem mások meghallgatása is, a mások által kihívás átélése és az ezáltal való gazdagodás (ApCsel 10).

96. Kiváltképpen fontos a dialógus eltérő hitű emberek között, nem csupán sokvallású kontextusokban, hanem ugyanannyira ott is, ahol egy bizonyos hit nagy többségben van. Szükséges a kisebbségben levő csoportok jogainak és a vallásszabadságnak a védelme, és a lehetővé tétele annak, hogy mindenek hozzájárulhassanak a közjóhoz. A vallásszabadságot fenn kell tartani, mert az az emberi személy méltóságából ered, alapja pedig minden emberi lény Isten képére és hasonlatosságára teremtetése (1Móz 1,26). Minden vallás és hit követőjének egyenlő jogai és felelőssége van.[28]

Evangelizáció és kultúrák

97. Az evangélium gyökeret ereszt különböző kontextusokban azáltal, hogy részt vesz speciális kulturális, politikai és vallási valóságokban. Az emberek iránti és kulturális, szimbolikus életviláguk iránti tisztelet szükséges ahhoz, hogy az evangélium meggyökeresedjen azokban a különféle realitásokban. Így részvétellel és a szélesebb kontextussal való dialógussal kell hogy kezdődjön, hogy észrevegyük hogyan van Krisztus már jelen és hol működik már Isten Lelke.

98. Az evangelizáció kapcsolata a gyarmati hatalmakkal a misszió történetében ahhoz a feltevéshez vezetett, hogy a keresztyénség nyugati formái a standardok, amelynek alapján mások evangéliumhoz való hűsége megítélendő. A gazdasági hatalmat és kulturális hegemóniát élvezők általi evangelizáció az evangélium eltorzítását kockáztatja. Ezért a szegényekkel, kisemmizettekkel és a kisebbségben lévőkkel való társas viszonyt kell megcélozniuk, és az ő teológiai forrásaik és látomásaik kell hogy alakítsák őket.

99. Az uniformitás erőszakolása kétségbe vonja minden Isten képére és hasonlatosságára teremtett egyén páratlanságát. Míg Bábel uniformitást próbált meg kierőszakolni, a tanítványok igehirdetése pünkösd napján egységet eredményezett, amelyben a személyes sajátosságok és közösségi identitások nem vesztek el, hanem tiszteletet kaptak – saját nyelvükön hallották a jó hírt.

100. Jézus kihív minket saját királyságunk, saját felszabadulásunk, saját függetlenségünk (ApCsel 1,6) szűk látókörű érdeklődéséből, azáltal, hogy felfed számunkra egy nagyobb látomást és képessé tesz bennünket a Szentlélek által arra, hogy „a föld végső határáig” menjünk, mint Isten igazságosságának, szabadságának és békéjének tanúi minden térbeli és időbeli kontextusban. Elhívatásunk Jézusra mutatni önmagunk vagy intézményünk helyett, mások érdekeit tartva szem előtt és nem a magunkéit (Fil 2,3–4). Nem ragadhatjuk meg az írások komplexitását egy domináns kulturális perspektíván keresztül. A kultúrák pluralitása a Lélek ajándéka, hogy elmélyítse azt, ahogyan megértjük hitünket és egymást. Ekképpen a hit interkulturális közösségei, ahol különböző kulturális közösségek együtt ünnepelnek istentiszteletet, egy módja annak, amelyben a kultúrák egymással hitelesen összekapcsolódnak és ahol a kultúra gazdagíthatja az evangéliumot. Ugyanakkor az evangélium bírálja a kulturális felsőbbrendűség eszméit. Ezért „az evangéliumnak ahhoz, hogy gyümölcsöző legyen, hűségesnek kell lennie önmagához, és az emberek kultúrájában kell hogy testet öltsön, vagy abba belegyökerezzen… Folyamatosan kell hogy keressük a Szentlélek éleslátását, hogy segítségünkre legyen, hogy jobban észrevegyük ahol az evangélium kihívást jelent egy bizonyos kultúra számára, helyesli vagy átváltoztatja azt”[29] az életért.

Az élet ünnepe: záró állítások

101. A Szentháromság Isten szolgái vagyunk, aki a jó hír hirdetésének misszióját adta nekünk minden ember és az egész teremtés számára, különösképpen az elnyomottaknak és szenvedőknek, akik vágyakoznak az élet teljességére. A misszió – mint Krisztus melletti közös bizonyságtétel – meghívás „Isten országának” vendégségébe (Lk 14,15). Az egyház missziója az, hogy elkészítse a lakomát és meghívjon minden embert az élet ünnepére. Az ünnep az Isten – aki a bővelkedő élet forrása – szeretetéből kiáradó teremtés és gyümölcsöt termés ünneplése. A felszabadulásnak és az egész teremtés megbékélésének jele, amely a misszió célja. Isten Lelke missziójának megújult elismerésével ajánljuk a következő állításokat válaszként a dokumentum elején felvetett kérdésekre.

102. **Állítjuk, hogy Isten missziójának célja az élet teljessége (Jn 10,10) és ez a kritériuma a tisztánlátásnak a misszióban.** Ezért arra hívattunk el, hogy felismerjük Isten Lelkét mindenhol, ahol az élet teljességében jelen van, különösképpen az elnyomott emberek felszabadításának, a gyógyításnak és az összetört közösségek megbékélésének, illetve az egész teremtés helyreállításának tekintetében. Kihívás számunkra, hogy méltányoljuk az életigenlő erőket, amelyek jelen vannak különböző kultúrákban, és hogy szolidaritásban legyünk mindazokkal, akik részt vesznek az életet igenlő és megtartó misszióban. Felismerjük és szembeszállunk a gonosz erőkkel, ahol a halál és élettagadás erőit tapasztaljuk.

103. **Állítjuk, hogy a misszió Isten teremtő cselekedetével kezdődik és az újjáteremtésben folytatódik a Szentlélek életre keltő ereje által.** A Szentlélek, amely tűznyelvekben töltetett ki pünkösdkor, betölti szívünket és Krisztus egyházává tesz minket. A Lélek, amely Krisztus Jézusban volt, önmegüresítő és keresztet viselő életmódra inspirál bennünket, és elkíséri Isten népét, ahogyan Isten szeretete mellett igyekszünk tanúbizonyságot tenni szóban és cselekedetben. Az igazság Lelke minden igazságra vezet, és képessé tesz minket arra, hogy szembeszálljunk a démoni erőkkel és az igazságot szóljuk szeretetben. Mint megváltott közösség, megosztjuk másokkal az élet vizét és az egység Lelkét keressük, hogy gyógyítson, megbékélést szerezzen és megújítsa a teljes teremtést.

104. **Állítjuk, hogy a spiritualitás a misszió energiaforrása, és hogy a misszió a Lélekben transzformatív.** Ezért keressük perspektívánk újraorientálását a misszió, a spiritualitás és a teremtés között. A missziói spiritualitás, amely a liturgiából és istentiszteletből ered, újra összekapcsol bennünket egymással és a szélesebb teremtéssel. Úgy véljük, hogy részvételünk a misszióban, létezésünk a teremtésben és lelkigyakorlataink összefonódnak, mert kölcsönösen transzformatívak. A misszió, amely a terem-

téssel kezdődik, arra hív bennünket, hogy az életet minden dimenziójában Isten ajándékaként ünnepeljük.

105. **Állítjuk, hogy Isten Lelkének missziója a teljes teremtés megújítása.** „Az Úré a föld és ami betölti" (Zsolt 24,1). Az élet Istene védelmezi, szereti a természetet és gondoskodik róla. Az emberiség nem az ura a földnek, de felelős a teremtés integritásáért való gondoskodásért. A túlzott mohóság és a korlátlan fogyasztás, amely a természet folyamatos tönkretételéhez vezet, véget kell hogy érjen. Isten szeretete nem hirdet emberi üdvösséget külön a teljes teremtés megújulásától. Arra hívattunk el, hogy emberközpontú céljainkon felülemelkedve vegyünk részt Isten missziójában. Isten missziója minden életnek szól, és nekünk el kell ismernünk ezt és szolgálnunk a misszió új formáiban. Imádkozunk bűnbánatért és megbocsátásért, de cselekedetre is hívunk most. A misszió szívében ott áll a teremtés.

106. **Állítjuk, hogy a mai missziói mozgalmak a globális Délről és Keletről származnak, amelyek többirányúak és sokoldalúak.** A keresztyénség globális Dél és Kelet felé elmozduló súlypontja kihívást jelent számunkra, hogy felderítsük azokat a missziológiai kifejezéseket, amelyek ezekben a kontextusokban, kultúrákban és spiritualitásokban gyökereznek. Tovább kell fejlesztenünk a kölcsönösséget és társas viszonyt és támogatni az egymásra utaltságot a misszión és az ökumenikus mozgalmon belül. Missziói gyakorlatunknak szolidaritást kell mutatnia a szenvedő népekkel és harmóniát a természettel. Az evangelizáció önmegüresítő alázatban, mások iránti tisztelettel és más kultúrák és hitek embereivel való dialógusban történik. Ebben a világban szintén magában kell foglalnia a szembeszállást az elnyomással és az elemberetlenítés struktúráival és kultúráival, amelyek ellentmondanak Isten uralma értékeinek.

107. **Állítjuk, hogy a perifériára szorult emberek a misszió közvetítői és prófétai tisztet gyakorolnak, amely hangsúlyozza az élet teljességét mindenek számára.** A társadalom perifériára szorultjai Isten missziójának fő partnerei. A perifériára szorult, elnyomott és szenvedő embereknek külön adottságuk van arra, hogy megkülönböztessék, melyik hír jó számukra és melyik rossz veszélyeztetett életük számára. Ahhoz, hogy elkötelezzük magunkat Isten életet adó missziója mellett, hallgatnunk kell a peremről jövő hangokra, hogy meghalljuk, mi az életigenlő és mi az életet pusztító. Missziónkat abba az irányba kell fordítanunk, melyet a perifériára szorultak tettei határoznak meg. Az igazságosság, szolidaritás és inkluzivitás a perifériáról származó kulcsfogalmak a missziónban.

108. **Állítjuk, hogy Isten gazdasága a mindenek számára érvényes szeretet és igazságosság értékein alapul és, hogy az átalakító misszió ellenáll a szabadpiacú kapitalizmus bálványimádásának.** A gazdasági globalizáció az élet Istenét hathatósan felváltotta a mammonnal, a szabadpiacú kapitalizmus istenével, amely azt a hatalmat állítja magáról, hogy megváltja a világot a jólét és gazdagság túlzott felhalmozása által. A missziónak ebben a kontextusban a kultúrával szembe kell szállnia, más alternatívákat kell felkínálnia az ilyen bálványimádó látomások helyett, mert a misszió az élet, igazságosság és béke Istenéhez tartozik, nem pedig ehhez a hamis istenhez, amely nyomorúságot és szenvedést hoz embernek és természetnek egyaránt. A missziónak így erősen kritizálnia kell a mohóság gazdaságát és részt kell vennie a szeretet, megosztás és igazságosság szent gazdaságában és gyakorolnia kell azt.

109. **Állítjuk, hogy Jézus Krisztus evangéliuma jó hír minden korban és helyen és hirdettetnie kell a szeretet és alázat Lelkében.** Állítjuk a megtestesülés, kereszt és feltámadás központiságát üzenetünkben és abban a módban, ahogyan evangelizálunk. Ezért az evangelizáció mindig Jézusra és Isten királyságára mutat és nem intézményekre, és az egyház létéhez tartozik. Az egyház prófétai hangjának nem szabad hallgatnia azokban az időkben, amelyek megkívánják, hogy hallassa ezt a hangot. Az egyház arra hívatott el, hogy evangelizációs módszereit megújítsa, hogy közölje a jó hírt hittel, inspirációval és meggyőződéssel.

110. **Állítjuk, hogy a dialógus és az együttműködés az életért lényegesek a misszió és az evangelizáció számára.** A hiteles evangelizáció tiszteletben tartja a vallás- és hitszabadságot minden ember számára, hiszen ők Isten képmásai. Az erőszakos eszközökkel, gazdasági ösztönzéssel és hatalommal való visszaéléssel történő prozelitizmus az evangélium üzenetének ellentettje. Az evangelizációban fontos a különböző hitű emberek közötti tiszteleten és bizalmon alapuló kapcsolatok kiépítése. Értékelünk minden emberi kultúrát, és felismerjük, hogy az evangéliumot egy csoport sem birtokolja, hanem minden emberé. Megértjük, hogy feladatunk nem Istent magunkkal hozni, hanem tanúbizonyságot tenni az Isten mellett, aki már ott van (ApCsel 17,23–28). A Lélekbe bekapcsolódva képessé válunk arra, hogy átlépjünk kulturális és vallási határokat, hogy együtt dolgozzunk az Életért.

111. **Állítjuk, hogy Isten mozgatja és felhatalmazza a missziói egyházat.** Az egyház, mint Isten népe, Krisztus teste és a Szentlélek temploma dinamikus és változó, ahogyan folytatja az isteni missziót. Ez formák és közös tanúságtételek változatosságához vezet, amelyek a világkeresztyénség változatosságát tükrözik. Ezért az egyházaknak mozgásban kell lenniük, együtt utazva a misszióban, folytatva az apostolok misszióját. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy az egyház és a misszió egységben kell hogy legyen, és a különböző egyházi és missziói testületeknek együtt kell dolgozniuk az Életért.

112. A Szentháromság Isten a teljes teremtést hívja az Élet ünnepére Jézus Krisztus által, aki azért jött, „hogy életük legyen, sőt bőségben éljenek" (Jn 10,10), a Szentlélek által, aki megerősíti Isten királyságának látomását, „Mert én új eget és új földet teremtek" (Ézs 65,17). Elkötelezzük magunkat együtt alázatban és reménységben Isten missziója mellett, aki újjáteremt és megbékéltet mindeneket. És imádkozunk, „Életnek Istene, vezess minket igazságra és békére!"

Fordította: Kóczián Viktória és Iszlai Endre
Lektorálta: Gonda S. László

JEGYZETEK

1 A bibliai idézeteket a *Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése, Kiadja a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója*, Budapest, 1990., fordítás alapján közöljük.

2 Vö. Todd F. Johsnon, Kenneth R. Ross (eds.), Atlas of Global Christianity, Edinburgh, Edinburgh Univeristy Press, 2009.

3 Vö. Ion Bria, The Liturgy After Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective, Geneva, WCC, 1996. A fogalmat eredeti-

leg Anastasios Yannoulatos érsek alkotta, majd Ion Bria terjesztette el széles körben.

4 Alternative Globalization Adressing Peoples and Earth (AGAPE). A Background Document, Geneva, WCC, 2005, p.13.

5 The Accra Confession. Covenanting for Justice: in the Economy and the Earth, World Alliance of Reformed Churches, 2004, §10.

6 Edinburgh 2012. Common Call 2010, §4.

7 Healing and Wholeness. The Church's Role in Health, Geneva, WCC, 1990, p. 6.

8 *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper no. 111, 1982, §19.

9 Thomas F. Best, Günther Gassmann eds., *On the Way to Fuller Koinonia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostela 1993*, Faith and Order Paper no.166, Geneva, WCC, 1994, p. 254.

10 Az eredetiben: „*para-church structures*" (a ford.)

11 Vö. "The Whole Church Taking the Whole Gospel to the Whole World: Reflections of the Lausanne Theology Working Group," 2010.

12 Mission and Evangelism in Unity, CWME Study Document, 2000, §13.

13 Vö. Mission as Ministry of Reconciliation, in Jacques Matthey ed., You Are the Light of the World: Statements on Mission by the World Council of Churches 1980–2005, Geneva, WCC, 2005, pp. 90–162.

14 "Report of WCC Consultation on Mission and Ecclesiology of the Migrant Churches, Utrecht, the Netherlands, 16–21 November 2010," International Review of Mission, 100. 1., 2011, pp. 104–107.

15 Christopher Duraisingh ed., Called to One Hope: The Gospel in Diverse Cultures, Geneva, WCC, 1998, p. 54.

16 Glory to God and Peace on Earth: The Message of the International Ecumenical Peace Convocation, WCC, Kingston, Jamaica, 17–25 May 2011, p. 2.

17 "Diakonia in the Twenty First Century: Theological Perspectives," WCC Conference on Theology of Diakonia in the 21st Century, Colombo, Sri Lanka, 2–6 June 2012, p. 2.

18 Minutes and Reports of the Fourth Meeting of the Central Committee, WCC, Rolle, Switzerland, 1951, p. 66.

19 The Lausanne Movement, The Cape Town Commitment, 2010, Part I, 7(b).

20 Vö. Congregation for the Doctrine of the Faith, Doctrinal Note on Some Aspects of Evangelization, No. 12, 2007, pp. 489–504.

21 Towards Common Witness: A Call to Adopt Responsible Relationships in Mission and to Renounce Proselytism, WCC Central Committee, 1997.

22 Fontos megjegyezni, hogy nem minden egyház értelmezi az evangelizációt úgy, ahogy az itt kifejezésre került. A római katolikus egyház úgy utal az evangelizációra, mint missio ad gentes (misszió az emberek felé), azokra irányulva, akik nem ismerik Krisztust. Szélesebb értelemben a rendes pasztorális munka leírására használatos, míg az „új evangelizáció" kifejezés jelenti a pasztorális megközelítését azoknak, akik már nem gyakorolják a keresztyén hitet. Vö. Doctrinal Note on Some Aspects of Evangelization.

23 World Council of Churches, Pontifical Council for Interreligious Dialogue, World Evangelical Alliance, Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct, 2011.

24 The San Antonio Report, p. 26; Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation, §34; Called to One Hope, p. 38.

25 Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct, 2011.

26 Vö. Baar Statement: Theological Perspectives on Plurality, WCC, 1990.

27 PCID, Dialogue and Proclamation, 1991, §9.

28 Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct, 2011.

29 Called to One Hope, pp. 21–22; 24.

Záróüzenet Puszanból

Az Egyházak Világtanácsának 10. nagygyűlése szokás szerint a tagegyházakhoz és a világ keresztyénségéhez címzett üzenettel zárult, amit hosszas vita végén fogadott el a plénum. Az üzenet a Puszanban összegyűlt egyházi delegáltak felhívása arra, hogy a sokszínű közösségért, a Lélek átformáló erejéért hálát adva, az egyházak – Isten vándorló népeként –újból elkötelezzék magukat a közös tanúságtételre és az összefogásra a teremtett világáért és a békéért végzett szolgálatban. Az üzenet a keresztyéneken túl minden jóakaratú emberhez is szól.

A záróüzenet:

Csatlakozz a zarándoklathoz „Istenünk könyörülő irgalmáért, amellyel meglátogat minket a felkelő fény a magasságból, hogy világítson azoknak, akik sötétségben s a halál árnyékában lakoznak, hogy ráigazítsa lábunkat a békesség útjára" (Lukács 1,78–79).

Kedves Testvérek, köszöntünk titeket Krisztus nevében.

A Koreai Köztársaságban találkoztunk 2013. október 30. és november 8. között az Egyházak Világtanácsa (EVT) 10. nagygyűlése alkalmából. A közösség 345 tagegyházából és az ökumenikus mozgalom partnerszervezeteiből érkezve imádságban gyűltünk össze, megosztottuk egymással helyi közösségeink történeteit és megszívleltük a szenvedés és reménység megragadó üzeneteit. Hálásak vagyunk a közösen kiadott, cselekvésre indító nyilatkozatokért. Közös zarándoklatunk a nagygyűlés témáját követte: „Élet Istene, vezess minket igazságra és életre!"

Puszan városában közösen jártuk be azt az utat, amely átformált minket – imádkozunk azért, hogy miközben Isten folyamatosan formál minket, egyben tegyen minket a béke eszközévé is. Sokan közülünk Korea más vidékeire is ellátogattunk, ahol tanúi lehettünk a konfliktus és megosztottság sújtotta társadalom sebeinek. Mennyire fontos az igazság a béketeremtésben; a gyógyulás a megbékélésben; és a szívek megújulása ahhoz, hogy a világ teljessé lehessen! Bátorítólag hatottak ránk az aktív és elkötelezett egyházak, amelyekkel találkoztunk; munkájuk gazdag gyümölcsöt terem.

A koreai egységkeresés tapasztalatait a reménység jeleként osztjuk meg a világgal, hiszen nem ez az egyetlen ország, ahol az emberek megosztottságban élnek, szegénység és gazdagság, boldogság és erőszak, jólét és háború között. Nem hunyhatunk szemet a világ rideg valósága felett és nem lankadhatnak kezeink Isten újjáteremtő munkájának szolgálatában. Közösségként az EVT szolidaritást vállal a koreai félsziget lakóival és egyházaival és mindazokkal, akik az igazságot és békét munkálják.

A teremtő Isten minden élet forrása. Jézus Krisztus szeretetében és a Szentlélek kegyelméből Isten gyermekeinek közösségeként együtt haladunk az Ő országának megvalósulása felé. Isten irgalmát keresve arra hívattunk, hogy sokszínűségünkben is Isten teremtett világának jó sáfárai legyünk. Ez az új ég és új föld látomása, ahol Krisztus „lesz minden mindenekben" (Efezus 1,22).

A globális krízis világában élünk. Gazdasági, ökológiai, politikai, társadalmi és lelki kihívásokkal szembesülünk. Amikor sötétségben és a halál árnyékában járunk, szenvedünk vagy üldöztetés ér minket, fedezzük fel, hogy milyen drága ajándéka is a feltámadott Úrnak a reménység! A Szentlélek tüzével a szívünkben imádkozunk Krisztushoz, hogy világosítsa meg a világot: az ő világosságáért könyörgünk, hogy egész lényünket átformálja és így gondoskodjunk a teremtett világ egészéről és erősítsük meg: minden ember Isten képére teremtetett. Meghallgatva azok hangját, akik a társadalom peremére szorultak, osszuk meg egymással azt, amire a reménység és állhatatosság tanít bennünket. Vezessen minket Isten megvilágosító Igéje utunkon!

Együtt akarunk továbbmenni ezen az úton. Ahogy puszani élményeink kihívás elé állítottak minket, úgy mi is felhívunk minden jóakaratú embert arra, hogy Istentől kapott ajándékaitokat váltsátok átformáló tettekké. A nagygyűlés arra hív titeket, hogy csatlakozzatok zarándoklatunkhoz. Legyenek egyházaink a gyógyulás és együttérzés helyei, és szórjuk el Isten igéjének magvait úgy, hogy az igazság növekedjék és Isten mélységes békéje nyugodjon meg a világon!

Boldogok, akik megtartják a törvényt, akiknek tettei mindenkor igazak (Zsoltár 106,3).

Élet Istene, vezess minket igazságra és békére!

Fordította: Ódor Balázs

KÖNYVSZEMLE

Simon József:
Létre nyílt lehetőség
Ismeretelmélet és metafizika Aquinói Szent Tamás és Duns Scotus filozófiájában

L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó, Budapest, 2012.

Aquinói Szent Tamás és Iohannes Duns Scotus filozófiatörténetben betöltött jelentőségét aligha lehet eléggé hangsúlyozni. Sajnos a középkori filozófiával foglalkozó magyar szakirodalom szegényes volta miatt erre meglehetősen ritkán is kerülhet sor, Simon József kiváló filozófiai minőségű kötete azonban nagyszerű alapot szolgáltathat a skolasztikus filozófiai diskurzus felélénkítésére. *A létre nyílt lehetőség* minden kétséget kizáróan hiánypótló mű, hiszen Duns Scotus műveinek magyar fordítása híján (ez alól egyedül a tavaly megjelent *Párizsi előadások* képeznek kivételt) a kötetben felhasznált rendkívüli mennyiségű primer szöveg önmagában is garantálná ezt a státust. A kötet értékét a magyar nyelvű Scotus-idézeteken túl azonban még tovább növeli a szerző rendkívül alapos filozófiai felkészültsége és elemzőkészsége.

Simon József a *Létre nyílt lehetőség*gel arra vállalkozott, hogy bemutassa, milyen érzékenyen és értő módon viszonyult Szent Tamás és Duns Scotus az ismeretelméleti problémák iránt, s hogy ezen problémák tárgyalása miképp vezette őket metafizikai belátásokhoz. A szerző már a bevezetésben is hangsúlyozza – és ezt a kötet a későbbi fejezetek során szisztematikusan igazolja is –, hogy e két filozófusnál körvonalazódnak először az olyan, a kortárs filozófiát is meghatározó fogalmak, mint az intencionalitás, az absztrakció, az intuíció, a reprezentáció, valamint a metafizika transzcendens tudományként való felfogása.

A kötet alapvetően két részre tagolható. Elsőre talán meglepőnek tűnhet, hogy a Duns Scotus filozófiáját felölelő tárgyalásnak az Aquinói Tamással foglalkozó fejezetek terjedelmükben csak a harmadát teszik ki, e mögött azonban módszertani megfontolások sejthetőek. *A létre nyílt lehetőség* bevallva-bevallatlanul mindenekelőtt egy Duns Scotus-kötet. Nem mintha az Aquinói Tamással foglalkozó részek felületesebbek lennének, azonban a kötetből egyértelműen kitűnik, hogy Duns Scotus filozófiájának elemzése – talán Scotus filozófiájának szegényes magyar recepciója miatt is – megköveteli a tamási tanok tárgyalását. Ezt támasztja alá az is, hogy Simon József a második, terjedelmes részben minden adódó alkalommal párhuzamba állítja a két skolasztikus filozófus tanait. Még itt, bevezetőnkben fontos megemlítenünk, hogy Simon a kötet során – minden bizonnyal módszertani szempontok által vezérelve – következetesen kisbetűvel írja Isten nevét.

Az egyes fejezetek kifejtése szabályos mintát követ. Ennek megfelelően a szerző először az ismeretelméleti, majd a metafizikai kérdésköröket fejti ki. A kifejtéseket rendszerint egy-egy hosszabb idézet előzi meg, melyeknek a főszövegben való elhelyezése világosan követhetővé és szisztematikussá teszi Simon József érvelését, ezzel is segítve az olvasót a kimondottan mély filozófiai tartalom megértésében. A számtalan idézett szöveghely miatt Simon fontosnak vélte, hogy már a bevezetőben ismertesse az általa használt szöveghelyek eredetét.

Recenziónk elején szeretnénk hangsúlyozni, hogy az egyes fejezetek rövid tárgyalásakor mindössze néhány

főbb gondolat kiemelésére szorítkoztunk, és nem tekintettük feladatunknak a rendkívül alapos érvelések összefoglalását.

Az Aquinói Tamással foglalkozó fejezet a könyv címének értelmében további két részre tagolódik. Míg az első részben Aquinói Tamás ismeretelméleti nézetei az absztrakció, addig metafizikai tanai az analógia elmélete mentén kerülnek kifejtésre. Szent Tamás ismeretelméletének bemutatását Simon József az *Arisztotelész a fogalmi előtti megismeréséről* című fejezettel vezeti fel. A rövid, de alapos szakaszt annak a felismerése zárja, hogy a megismerés fogalmi ismeretek előtti stádiuma igen rétegzett, hiszen a megismerendő tárgy formája mindenekelőtt a megismerő médiumba kerül, amely egy bizonyos értelemben érzékeli (látja, hallja, érzi) a rá kauzális hatást kifejtő tárgyat. A következő stádiumban a médium közbenjárásával valamely külső érzékszerv fogadja be az érzéki formát, mely ezek után a belső érzékek által kerül feldolgozásra.[1] Az intellektuális megismerésben fontos szerephez jut a *phantasma* fogalma, mely fogalomnak Simon József külön fejezetet is szentel.

A phantasma című fejezet egy terjedelmes Szent Tamás-idézettel kezdődik, melyben a skolasztikus gondolkodó az érzéki megismerés arisztoteliánus elméletét tárgyalja. Tamás ismeretelmélete erősen arisztoteliánus ugyan, a szerző azonban rámutat arra, hogy Arisztotelész *Deanimá*jához képest egy fontos gondolattal bővülnek a belátásaink, ugyanis Tamás szerint az ismeretelméleti processzus célszerű, teleologikus struktúrával bír. A felismerést egy alapos kifejtés követi, mely abból indul ki, hogy a *phantasmá*k az intellektuális megismerés kiindulópontjai: az értelmi megismerés *phantasmá*ra szorul.

A fogalmi ismeret című fejezetben Simon József azt vizsgálja, hogy miképp intencionálja a megismerő-képesség a megismerés kauzális eljárásának tárgyát. Ezt annak a bemutatása követi, hogy miként jön létre a fogalmi megismerés ezen intenciók révén, továbbá sor kerül ezen intenciók ontológiai státusának leírására is. A fejezet ismét egy hosszabb idézettel kezdődik, melynek lényegét a szerző Aquinói azon gondolatában látja, hogy az értelmi megismerés tárgya tulajdonképpen a materiális szubsztancia formája. Szintén ebben a fejezetben ismerteti Simon Aquinói absztrakció fogalmának két típusát, valamint az értelmi ismeretek intencionalitásával kapcsolatos tendenciákat. Míg az első típus (*compositio* és *divisio*) szerint egy bizonyos tárgyat vagy sajátosságot vonatkoztatunk el egy másiktól, addig a második típusú absztrakció esetében egy dolog lényegét absztraháljuk.[2] A kétféle absztrakció elkülönítéséből a szerző kifejtése alapján világosan következik, hogy míg az első esetben tévedhet az értelem, a másodikban már nem.

A fejezetben egy további fontos fogalom, az *intelligibilis species* kifejtésére is sor kerül. Tamás a fogalom kétféle értelmét különbözteti meg: ontológiai szempontból az értelem individuális akcidenciája, egyedi járuléka, tartalmi szempontból azonban a dolog lényege. Az *intelligibilis species* fogalmának magyarázatában jelentős szerep jut az absztrakciónak, hiszen ez az *intelligibilis species* kognitív eszközként szemlélt aspektusát képes létrehozni.[3] A szerző arra hívja fel a figyelmet, hogy a megismerés az érzékek *(phantasma)* és az értelem *(intelligibilisspecies)* szintjén intencionális struktúrával bír.

A kötet Szent Tamás metafizikájával foglalkozó első fejezete az analógia elméletének kifejtésével kezdődik. Simon József ehelyütt arra keresi a választ, hogy milyen metafizikai elmélettel szolgál Szent Tamás azzal kapcsolatban, hogy a világban egyes dolgok bizonyos sajátosságot birtokolva léteznek. *A szubsztanciák felosztása és a negatív teológia* című alfejezet elején a szerző arra mutat rá, hogy Tamás gondolkodása a platonista hagyomány felé mozdul el, amennyiben a filozófus felveszi Istent, mint „minden sajátságos szubzisztens egységét."[4] Tamás az anyag–forma, illetve az egzisztencia–esszencia összetétel alapján három csoportra különíti el a létezőket: összetett materiális szubsztanciák (ezeket létezés–lényeg összetétel jellemzi, a lényeg anyagi és formai komponensekre osztható), összetett anyagtalan létezők (pl. angyalok, egzisztencia–esszencia összetétel jellemzi őket, lényegük azonban pusztán formai) és Isten. Isten teljesen egyszerű szubsztancia, hiszen a felosztás első két tagjával szemben benne sem az anyag–forma, sem a létezés–lényeg összetétel nem lelhető fel. Simon József itt arra kíván rámutatni, hogy Szent Tamás a szubsztanciák metafizikai felépítéséből adódó felosztását a negatív teológiai hagyományba ágyazza. Mint írja: „Mivel tehát le kell mondanunk isten lényegének ismeretéről, ezen ismeret hiányában isten neveit nem vonatkoztathatjuk olyan ismeretekre, melyek tárgya isten. Istenről alkotott neveink így nem szignifikálják istent."[5]

Az *Isten, világ, szignifikáció, reprezentáció, analógia* című alfejezet egyik korai, ám a kifejtés szempontjából fontos belátása, hogy Tamás metafizikai szempontból Istenben lokalizálja a sajátosságok tökéletes megvalósultságát.[6] A szerző szerint, amikor Tamás azt állítja, hogy az „Isten létezik" kijelentés nyilvánvaló, valójában nem egy ismeretelméletileg bizonyítható ismeretre utal, hanem voltaképpen metafizikai igényt támaszt. Ennek belátása vezeti Simon Józsefet arra, hogy Szent Tamás gondolatait interpretálva ismertesse Isten és a világ dolgainak metafizikai viszonyát.

A fejezet további részében a szerző hangsúlyozza, hogy Tamás nem tartotta helyénvalónak a negatív teológia azon módszerét, melynek alapján pl. Maimonidész Isten pozitív neveit visszavezette a negatív nevekre. Ezzel szemben úgy vélte, hogy „jogos metafizikai igényünk van a sajátosságok istenben való felvételére",[7] még akkor is, ha episztemológiailag megközelíthetetlen Isten mivolta. A reprezentáció és interpretáció fogalmával kapcsolatban a szerző arra is rámutat, hogy Tamás reprezentáció elmélete szöges ellentétben áll a reprezentációról alkotott modern felfogással. Aquinói a reprezentációt kauzális viszonyként jellemzi, a modern elmélet szerint azonban reprezentált és reprezentáló között épp hogy nem kauzális viszony áll fenn. A reprezentáció viszonya, mondja Simon, a teremtett szubsztancia lényege és annak transzcendens, Istennel identikus párja között áll fenn.[8] A szerző arra mutat rá, hogy Szent Tamásnál a reprezentáció tana metafizikai jellegű, ezen jellege miatt pedig élesen elkülönül az újkori ismeretelmélet reprezentációnalista felfogásától. Tamás úgy véli, hogy a megismert szubsztancia Istenhez képest eleve deficites létmóddal bír, hiszen a teremtett világ dolgai csak így reprezentálhatják az Istenben tökéletesen fennálló sajátságokat. Épp ez az oka annak, hogy a teremtmények felől nem ismerhető meg Isten lényege. A fejezet végkövetkeztése az analógia tamási fogalmának ismertetése után

nem más, mint annak a felismerése, hogy „Isten és a világ egymásra vonatkozó relációja (...) egyfajta diszkurzív analóg kauzalitás."[9]

A kötet második része a scotusi filozófia ismeretelméleti és metafizikai aspektusaival foglalkozik. Az *Ismeretelmélet – az intencionális objektumok elmélete* című főfejezet Scotus és a modern filozófia intencionalitás fogalmának tárgyalásával kezdődik. Simon ehelyütt kiemeli, hogy a modern kor és a skolasztika intencionalitás fogalma között Brentano filozófiája biztosít átjárást, hiszen Brentano standard hivatkozási pontként használta Aquinói Tamás gyakorlati filozófiáját. A szerző e fejezetben két, Brentanót megkerülő, egymással ellentétes kísérletet említ meg a kortárs és a középkori filozófia intencionalitás felfogások közelítésére, illetve szembeállítására. Ennek keretein belül bemutatja Klima Gyula és Dominik Perler álláspontját is. A szerző a fejezet végén előrevetíti Duns Scotus következő fejezetekben tárgyalandó ismeretelméleti álláspontját, mely szerint „az elme megismerését egyfajta »intencionális elszenvedés«-ként *(passio intentionalis)* írhatjuk le, melynek során nem a megismert dolog formája »halad át« az elmébe, hanem egy intencionált tárgyi mező objektumait »szenvedi el« az elme."[10]

Az értelmi ismeret genezise című fejezet arra vállalkozik, hogy kifejtse a gondolkodás intencionális attribútumaként felfogott objektív mező ismeretelméletét és metafizikáját. A kifejtés során a szerző gyakran von párhuzamot Duns Scotus és Aquinói Tamás filozófiája között az olyan, korábban is tárgyalt fogalmak kapcsán, mint a *phantasma* vagy az *intelligibilisspecies*. A két skolasztikus közötti különbségek egyike abban ragadható meg, hogy Scotus – Tamással ellentétben – nem szünteti meg a kauzalitás szerepét az értelmi ismeret tárgyalásakor. Nála ugyanis a mentális tárgy a belső érzék és az értelem határán túl bizonyos módon okként lép fel, sőt, az *intelligibilis species* megfoganásának voltaképpen az értelem az oka. Egy további fontos különbség, hogy Aquinói Tamás elgondolásával szemben a skót filozófus szerint nemcsak az *intelligibilis species* rendelkezik egyfajta létmóddal, hanem az intencionálisan megjelenített tartalmak is, melyek objektív létmóddal bírnak. Objektívak, mégpedig annyiban, amennyiben nem pusztán az értelem objektumai: „Az értelem passzivitása kölcsönöz számukra tárgyiságot és ezáltal létezést."[11]

Az értelmi ismeret objektuma című fejezet az értelem objektumainak létmódját tárgyalja. Ezek megértett-intelligibilis, intencionális, objektív, valamint csökkentett létmóddal bírhatnak. A szerző itt szintén párhuzamba állítja a két skolasztikus gondolkodót, és amellett érvel, hogy Duns Scotusnak már ismeretelméleti szempontból is van mondanivalója arról, hogy milyen módon állnak fenn az objektív ismerettartalmak a megismerés folyamatát kiváltó tárgyon.[12]

A formális distinkció című fejezetben Simon József Scotust követve arra keresi a választ, hogy „fellelhető-e (...) az individuális dologban valamiféle alapja az értelem objektumai között fennálló különbségeknek az elsődleges intenciók esetében?"[13] A skót filozófus szerint igen, ugyanis az intencionális tartalmak akkor is megkülönböztethetőek, ha a megkülönböztetett intenciók ugyanarra a materiális tárgyra vonatkoznak. Maguk az intencionális tartalmak formális objektumokként állnak fenn az anyagi szubsztancián. Ez az ismeretelméleti belátás, mondja Simon, enged utat Scotus számára a metafizika irányába.

A soron következő fejezet a *Modális distinkció* fogalmát tárgyalja, hiszen a skót filozófus fogalomtárában igen jelentős szerepet betöltő fogalom mind az episztemológia, mind a metafizika területén nagy szerepet játszik. A modális distinkció nagyon leegyszerűsítve és röviden arra vonatkozik, hogy némely sajátosság bizonyos fokozatosság szerint jelenik meg.[14] A modális a formális distinkcióhoz hasonlóan „nem az elme operációjának eredménye: a formálisan identikus sajátosság és belső módusza reálisan kapcsolódnak össze a dologban, az elme aktivitását megelőzően".[15]

A scotusi episztemológiát Simon József így foglalja össze: egy önidentikus külső tárgy megismeréséhez több *species intelligibilis* segítségével jutunk, így megismerve a különböző fogalmi tartalmakat. Ezek között formális különbségek lépnek fel. Maguk a differenciák függetlenek az értelem működésétől, holott nem reálisan önidentikus objektumokat különítenek el egymástól.[16]

A scoutsi filozófiát tárgyaló második fő rész az univokáció elméletének kifejtésére vállalkozik. A szerző az episztemológiát tárgyaló következetes érvelése során többször is felhívta az olvasó figyelmét a scotusi ismeretelmélet számtalan metafizikai aspektusára. Éppen ezért a skót filozófus gondolati ívét rekonstruálva az ismeretelméleti problematika végkövetkeztetésén keresztül közelít a metafizikai és ontológiai tanok felé. A szerző szerint egyenesen az ismeretelméleti problémakör követeli ki a metafizika kifejtését, és állítja, hogy Duns Scotust Platón, Arisztotelész és Hegel mellett az európai filozófiatörténet legnagyobb metafizikusai között kell számon tartanunk.[17] Simon József kiindulópontja itt tehát továbbra is az ismeretelmélet, most azonban már arra keresi a választ, hogy mi az értelem sajátosan rá jellemző objektuma. A válasz megfogalmazásában ismét ütközteti Aquinói Tamás és Duns Scotus egymástól eltérő álláspontját. Tamás úgy véli, hogy az értelem első objektuma lehet a tárgy lényege, Scotus azonban az értelem objektumait mindenekelőtt formálisként írja le. Scotusnál – állítja Simon – az értelem adekvát objektumai „a reálisan önidentikus dolgon fennálló formálisan identikus »dolgocskák«. (...) Scotus szerint minden egyes megismerési folyamat felveti a végső *genus*(ok) és a legspecifikusabb faj problémáját, azt a problémát, amely az antik metafizika legnagyobb gondolati kísérleteit váltja ki Platónnál és Arisztotelésznél."[18]

A szerző a további kifejtés előtt elsősorban Avicenna és Averroës főszövegben is idézett szövegeire támaszkodva röviden, de elmélyülten foglalkozik a metafizika meghatározásával a görög–arab–keresztény filozófia arisztoteliánus tradíciójában, rámutatva arra, hogy e tárgymeghatározás során milyen különböző elméletek fogalmazódtak meg a 11–12. századi arab filozófiában, valamint arra, hogy ezek az elméletek miképp állíthatók vonatkozásba Duns Scotus, illetve Aquinói filozófiájával.

A metafizika tárgya Duns Scotusnál című fejezetet a következő kérdéssel indítja Simon: „Hogyan is lehetséges az, hogy isten a metafizika primér szubjektuma, miközben értelmünk primér objektuma a materiális–összetett szubsztancia esszenciája, lényege vagy mivolta?"[19] A szerző a könyv korábbi szakaszaival összhangban, e fejezetben is párhuzamosan taglalja a két skolasztikus gondolkodó tanait. Aquinóival ellentétben Scotus úgy véli, hogy a metafizika szubjektumának egybe kell esnie azzal, ami az emberi értelem számára minden megismerésben adott. A scotusi

metafizika Simon József tolmácsolásában voltaképpen az ontológiai elkötelezettséget magukon bíró intencionális kognitív tartalmak analízise.[20] Scotus szerint a fogalmi ismereteinkben már benne van a létezés ismerete, ennek alapján minden metafizikai tételezésről az ismeretelmélet területén kell számot adni.

Scotus úgy véli, hogy a létező univok fogalma az értelmünk első objektuma, ekkor azonban, állítja Simon, szembe kell néznie az arisztotelészi metafizika kérdéseivel. Ennek a problémakörnek a kifejtésére vállalkozik *A létezés közvetlen sajátosságai és a végső differenciák* című fejezet, mely részletesen tárgyalja és szembeállítja Arisztotelész idevonatkozó tanait Scotus filozófiájával. Scotus a létezést megillető transzcendens sajátosságokat két csoportra osztja. Léteznek egyfelől úgynevezett konvertibilis vagy felcserélhető transzcendentálék, melyek kategoriális különbség nélkül minden létezőt jellemeznek, valamint diszjunktív transzcendentálék, melyek sajátosságpárokba rendeződnek.[21]

Szintén e fejezet tárgyát képezi annak leírása, hogy a létező mint létező miképp jellemzi a létezés rétegeit. A szerző sorra veszi Scotus érveit amellett, „hogy a létező mint létező legvégső differenciái és közvetlen sajátosságai nem rendelkeznek mivolt szerint a létezéssel, hanem eredendően a létező mint létező struktúrájához tartoznak."[22]

A véges létező konstrukciója – az individualitás princípiuma című fejezetben a szerző az individualitás problémájával a létezés legmagasabb transzkategoriális szintje után a létezés szubkategoriális szintjének tárgyalására vállalkozik, melynek során a *haecitas* (ez-ittség) fogalma jut központi szerephez. Simon ehelyütt ismét ütközteti Szent Tamás és Scotus álláspontját, miközben elmélyülten ismerteti mindkét filozófus gondolatait. Tamás szerint az individuáció princípiuma az anyag, Scotus azonban több ellenérvvel utasítja vissza a tézist. Az érvek alapos ismertetése után a szerző Scotust követve rátér azok véleményének tárgyalására, akik szerint az individuáció során a természethez semmi pozitívum nem adódik hozzá.[23] Az itt következőkben a legjelentősebb szerep Genti Henrik Scotus által is idézett, a természetben adott kétféle negációról való elgondolásának és a Henrik-féle negativitásfelfogás kritikájának jut, melyből világosan rajzolódnak ki Scotus tézisei.

A létező mint létező lehetőségstruktúrája című fejezetben a szerző az individualitás problémáját elhagyva visszatér a létezés transzkategoriális jellemzőinek problémaköréhez. Ez a rész tehát már a létező mint létező metafizikai szempontból történő vizsgálata. Az itt idézett Scotus-részletből világosan látszik, hogy a skót skolasztikus Arisztotelész klasszikus megfogalmazásából indul ki, melynek értelmében a létezőkről többféle értelemben is beszélhetünk. Mint azt a szerző is kiemeli, Scotusnál a létező legközösebb értelme a nem létezővel szemben kerül kifejtésre, aminek során többek között az is kiderül, hogy a scotusi filozófia alapján minden létezőnek tekinthető, ami nem foglal magában ellentmondást, ideértve az elmebeli objektumokat is. A fejezetben továbbá a scotusi metafizika egyik leglényegesebb gondolatának, a lehetőség kettős felfogásának kifejtésére is sor kerül. Scotus filozófiájában a lehetőség fogalma nem merül ki a potencia kauzális értelmében, sőt, a filozófus metafizikai kutatásának tárgya épp a nem kauzális jellegű lehetőség.[24] Scotus ontológiaként felfogott metafizikájában a lehetséges, mint ellentmondásmentesen elgondolható és a lehetséges, mint extramentális fennállás központi szerepet tölt be.

Az intelligibilis objektumok és isten értelme című fejezet zárja a kötet Duns Scotus metafizikájával foglalkozó részét, melyben hangsúlyos szerepet jut az isteni értelem számára adott objektumok létmódjának, valamint az isteni és az emberi megismerés viszonya elemzésének. „Isten korlátlanul szabad akarata nem strukturálódhat úgy, hogy tárgya a mindenhatóság elé vetülő objektív oldalt mutasson fel. Ezért a mindenhatóság nem juthat szerephez az intelligibilis objektumok eredendő lehetséges létmódjának értelmezésekor"[25] – interpretálja Simon a scotusi tanokat. Scotus megállapítása szerint nem a mindenhatóság hozza létre az értelem számára adott intelligibilis objektumokat. Épp ellenkezőleg: az objektumokat az isteni értelem hozza létre.

A fejezet további részében a szerző arra keresi a választ, hogy ha a lehetetlenség mindenekelőtt a dolog és nem Isten oldala felől áll fenn, akkor miként jelenik meg e lehetetlenség az isteni értelem megismerő aktusának objektív oldalán. További elemzés tárgyát képezi az isteni akarat, valamint a semmi fogalmának scotusi felfogása is.

A Duns Scotus metafizikájával foglalkozó rész utolsó fejezetét Simon a skót filozófus egy markáns érvének bemutatásával zárja, mely szerint annak az alapja, hogy a világ jobbá váljék, Isten és a világ relációjában voltaképpen a világban keresendő. A fejezet utolsó gondolata: „Scotus szerint ez a világ a lehető világok legjobbika, de egy elég rossz világ."

Simon József könyvét két fejezetből álló Epilógus *(Descartes, A metafizika és az újkori racionalizmus)* zárja, melyben a szerző továbbra is az egész kötetre jellemző mély filozófiai igényességgel tárgyalja Scotus mai relevanciáját. E fejezeteket tartalmas *Bibliográfia* követi.

A Létre nyílt lehetőség minden kétséget kizáróan alapos és filozófiailag rendkívül igényes munka eredménye. Mint arra recenziónk elején már utaltunk, több szempontból is hiánypótló műről van szó, amely komolysága miatt szigorúan megköveteli még a témában jártas olvasó figyelmét is. Simon József műve a precíz érvelések ellenére is kifejezetten nehéz olvasmány, azoknak pedig, akik nem mozognak otthon a skolasztikus filozófia fogalomhasználatában, könnyen túl nagy falatnak bizonyulhat. A kötetben foglaltakat tehát elsősorban valószínűleg azok tudják majd kamatoztatni, akik már alapos ismeretekkel rendelkeznek a középkori filozófiát illetően, számukra azonban különös jelentőséggel bírhat. Ami a külsőségeket illeti, ne tévesszen meg senkit a lehangolóan egyszerű és halványszürke borítóval ellátott puhafedeles kiadás, hiszen az nem is állhatna távolabb a tartalom kivételes igényességétől.

Horváth Gergő

JEGYZETEK

1 Simon József: *Létre nyílt lehetőség*, 16. o. – **2** Simon József: *Létre nyílt lehetőség*, 28–29. o. – **3** Uo. 36 o. – **4** Uo. 41 o. – **5** Uo. 43. o. – **6** Uo. 44. o. – **7** Simon József: Létre nyílt lehetőség, 47. o. – **8** Uo. 49. o. – **9** Uo. 53. o. – **10** Simon József: Létre nyílt lehetőség, 61. o. – **11** Uo. 70. o. – **12** Uo. 77. o. – **13** Uo. 77. o. – **14** Uo. 81. o. – **15** Simon József: *Létre nyílt lehetőség*, 81. o. – **16** Uo. 87. o. – **17** Uo. – **18** Uo. 89. o. – **19** Uo. 104. o. – **20** Simon József: *Létre nyílt lehetőség*, 105. o. – **21** Uo. 118–123. o. – **22** Uo. 131. o. – **23** Uo. 140. o. – **24** Simon József: *Létre nyílt lehetőség*, 159. o. – **25** Uo. 179. o.

„Holta után is beszél”

Horváth Barna: Koinónia. Teológiai tanulmányok.
Szerkesztette és kiadta: Horváth Barnabás Dávid, Budapest, 2013.
(Horváth Barna életműsorozata, 3.) 248. o.

A kezünkben lévő könyv dr. Horváth Barna református lelkész, esperes, teológiai tanár életműsorozatának a harmadik kötete. Szerkesztő és kiadó Horváth Barnabás Dávid. Az első könyv címe: Amerikából jöttünk. Adalékok a United Presbyterian Church (USA) és a Tiszáninneni Református Egyházkerület kapcsolatainak krónikája, Budapest, 2011. 208.

A második könyv: Biblia az irodalomban. Szerkesztő: Horváth Barnabás Dávid, Amfipressz, Budapest, 2012. (Horváth Barna életműsorozata, 2.) 334. o.

Ez a könyv és az előzőekben hasonlóan hallatlan gondossággal megszerkesztett mű, ahol az egyes tanulmányokat gazdag, nyomon követhető jegyzetanyag kíséri. A jegyzetek száma 690, mely önmagáért beszél. Bezárásként a könyvben és a jegyzetanyagban lévő névmutatót találhatjuk.

Dr. Horváth Barna teológiai és igehirdetői munkásságának sokszor voltam szemlélője és tanúja, doktori vizsgájánál a doktorvater, így hitelesen beszélhetek arról az egészen különös képességről, mely neki adatott munkássága során. Keveseknek adatik meg, hogy előadásainak, igehirdetéseinek során a fogalmazás pontossága és esztétikai szépsége olyan mértékű legyen, hogy beszédeit elhangzásuk után közvetlenül nyomdába lehessen adni. Nem akarok túlzásba esni, az igazat mondom, de ezen a téren csak Ravasz Lászlóhoz tudom hasonlítani. Nem őt dicsérem ezzel, hanem fejet hajtok a neki adatott karizma különleges értéke előtt. Doktori vizsgájánál is a teljes órát betöltő rigorózuma ilyen stílusban folyt. Életében megjelent könyveit én lektoráltam, előszóval elláttam, és ott is gyönyörködtem ebben a páratlanul szép isteni ajándékban, a megfogalmazás nemes veretében és sokszor költői magasságba emelkedő értékében. Mielőtt műveinek a tárgyi értékelésébe belekezdenék, ezt elöljáróban el kellett mondani, mert a stílusnak, a formaérzéknek ezek a jelei ebben a könyvben is végig követhetők.

A könyvben szereplő tanulmányok válogatások nem képeznek tartalmi egységet, így csakis eklektikusan lehet ezeket bemutatni. Az utolsó maga a disszertáció (147–211), és ennek ismertetésére azért nem térek rá, mert ez a mű külön megjelent, és az opponens, Bolyki János ismertette is egyik folyóiratunkban. A többi tizenegy tanulmány többnyire elhangzott előadásokat tartalmaz, közüle némelyik meg is jelent szakfolyóiratokban. Ezek összegyűjtése a Koinónia cím alatt egy olyan csokorra mutat, mely korunk közösséget építő teológiájának értékes darabjait tartalmazza, elhangzásuk korában egy-egy égető és akkor vitatott kérdés megvilágítását, sokszor teológiai megoldását kínálta a hallgatóknak. Vissza kell menni az elhangzás korára, hogy a mondanivaló súlyát teljes mértékben átérezzük, hogy a mű magával ragadjon a jelen órájában is, és érezzük relevanciáját. „Az életet előrefele éljük, de visszafele értjük” mondotta Kierkegaard, és ennek igazságát itt is felfedezhetjük. Egy-egy tanulmány elolvasás után látjuk az akkori teológiai viták eredményeinek értékét és a megtalált igazság jelentőségét, mert ha az mind a mai napig utunkat megvilágítja és lábaink szövétneke (Zsolt 119,105), akkor bizony méltó megemlékezni írójáról, és meglátásait magas piedesztára helyezni, mert ez azt jelenti, hogy nem maradt a korszellem foglya, hanem abból kiemelkedve magas értékeket fogalmazott meg.

Ezek a művek valóban azt mutatják, hogy Horváth Barna a koinónia megszületésén fáradozott, ennek teológiai munkásságában élt, kész volt a nyitottságra, a teológiai eszmecsere folytatására, és ezek sokszor nemzetközi konferenciák szintjén mentek végbe. Több ilyen nemzetközi teológiai konferencia, egyesület, egyházi közösség tagja volt, és némelyik tanulmánya itt hangzott el. De ha a hazai vizeken maradunk, írásai akkor is a mai magyar társadalom kontextusában elhangzó kutatási eredmények átvilágítását és útmutatást kereső summáriumát hozzák napvilágra. A harmadik terület a lelkészkonferenciák és értekezletek világa, ahol Horváth Barna előadásai az egyház megújulásának reformátori szemléletében születtek, és kiutat kerestek olykor zavaros, tévútvezető nézetek harcában. Írásainak az értékét is mutatja végül is az, hogy amit felismert, azt mind a gyülekezet építésének a szolgálatába állította, velük az igehirdetés meggazdagítást akarta elérni, mert ezt tartotta az egyház egyetlen és mindenekfeletti küldetésének.

Ezek után szeretném két tanulmányát részletesebben bemutatni, hogy ezzel az olvasóknak mintegy kedvet csináljak a könyv kézbevételére, és a benne való elmélyülésre.

Első a tanulmányok között joggal: **„A Szent Lélek megújító munkája”.**

Lelkészértekezleten elhangzott előadás volt 1965 körül. Hogy mennyire aktuális a téma és a feldolgozás, mutatja az, hogy az első oldalon a Heidelbergi Káté alapjára helyezi a Szentlélek munkáját, és onnan kapjuk a Lélek értelmezésének a szempontjait. Amikor ma a 450. évforduló idején a Heidelbergi Káté új kiadásának és magyarázata megjelenésének a napjait éljük, örömmel ismerjük fel, hogy Horváth Barna közel 50 évvel ezelőtt a magyar református egyház teológiájának az alapjait a Kátéban ismerte fel, és innen indul el kutatása során. Stauffer megállapítására hivatkozik, aki ezt írja: „A Lélek mindenségtörténeti valóság”. Majd a Református Világszövetség 19. nagygyűlésének a témájához érkezve megállapítja, hogy az egyház milyen keveset és milyen óvatosan foglalkozik a kérdéssel. Milyen kevés a Szentlélek munkájával foglalkozó teológiai irodalom, és ez azt mutatja, hogy magát a Szentháromság Istent nem értettük meg igazán, azt, hogy Isten működésének, munkájának egységében pneumatológia nincs krisztológia nélkül. A mulasztásunk e téren igen nagy, mert még annyi pneumatológiát sem műveltünk, amennyit a krisztológia megengedne. Megállapítja, hogy otthonosan érezzük magunkat, ha az Atya gondviselő szeretetéről van szó, vagy ha a Fiú megváltó áldozatáról akarunk bizonyságot tenni,

de aki mindezt a jelenben valósággá teheti, a Lélek munkája kívül esett érdeklődési körünkön. Megállapítja, hogy a Szentlélek személy voltát nem éltük át kellőképpen, hanem a Lélek jól-rosszul értelmezett jelképekben él lelkivilágunkban. Pedig a Szentlélek nem is jelenség, nem is valóság csupán, hanem maga Isten személyesen. A Szentlélek munkájában a feltámadott és mennybement Jézus Krisztus művének megvalósítását és folytatását kell felismernünk. Berghof könyvére hivatkozva megállapítja, hogy a Szentlélek nem külön személy Isten és Krisztus személye mellett, hanem ő az Isten cselekvő személye, tehát a Lélek az Isten maga. Berghof látásától eljut Barth tanításáig, aki ezt mondja: „A Szent Lélek a feltámadott Krisztus ereje, jelenléte, tevékenysége". Majd Kálvinra hivatkozva megállapítja: „Mert vagy meg kell tagadnunk Krisztust, vagy pedig meg kell vallanunk, hogy az ő Lelke által vagyunk keresztyének" (10. o.).

Dolgozatában ezután három tételben fogalmazza meg, amit a Szentlélekről vallunk: a Lélek a Fiúság Lelke (az ember újjáteremtése); a Lélek a szabadság Lelke (Az egyház és a bizonyságtétel megújulása); a Lélek az életnek Lelke. **Első tételében** megállapítja, hogy az ember az első teremtéskor kapta meg a pszüchét, az animát, aminek megismerése a pszichológia tárgykörébe tartozik. De Isten új teremtést kezdett Jézusban, és feltámadásakor rálehelt tanítványaira és azt mondta: „Vegyetek Szent Lelket". Kálvinra hivatkozva magyarázza a különbséget a spiritusz és az anima között. Emberértelmezésünkben tehát Jézusra kell tekinteni. Így kerülhet teológiai gondolkodásunk körébe az ember, majd a másik ember, ha valóban Jézus adja meg nekünk az emberlét valódi értelmét. **A második tételében** Kálvinra hivatkozva megállapítja, hogy a szabadság Lelke tette alkalmassá az apostolokat arra, hogy az új szövetség szolgái legyenek. Míg az Ószövetség egyházát a törvény betűje tartotta össze, addig az Újszövetség egyházát a Krisztus Lelke tartja össze. Ő a szabadság Lelke, aki nem a holt betű törvénye szerint alakítja a választott népet, hanem a jelenben magyarázott és megértett Ige által. Vagyis Krisztus megváltó tettét a jelenben teszi valósággá számunkra. Barth nyomán ezt a munkát így jellemzi: „Jobbra tőlünk a Szentírást a tradíciók és a hitvallások értelmében magyarázzák, Balra tőlünk sokszor a Lélek uralkodik az Írás fölött. Mi reformátusok igyekszünk a Szentírásnak és a Léleknek az interdependenciájában (2Kor 3,6–17) engedelmeskedni" (17). Ezután a magyar református egyház Írás- és Lélekértelmezését veszi elő, és vonja vizsgálat alá, kedvező és kedvezőtlen jeleket egyaránt felmutatva. **A harmadik tételben** a Szentléleknek a világban végzett megújító munkájáról szól. A Lélek újjáteremtő munkájának biztos jele a világban az, hogy ahol megjelenik, ott a rendezetlenség, a káosz helyét elfoglalja a rend. Isten nem hagyja a teremtett mindenséget kaotikus erő zsákmányává lenni. A világ az egyháztól jeleket kap arra, hogy a megváltás végbement, és az életnek Lelke a halandó testet megelevenítheti Lelke által. Ez a dolgozat olyan szép és bibliai megalapozású, hogy 50 év után is ennek alapján bárki előadást tarthat a Szentlélek teológiájáról. Ennél nagyobb dicséretet nem is mondhatnánk Horváth Barna tanulmányáról. Tolle, lege!

A következő tanulmány hasonlóan izgalmas kérdést hoz elő: Az üdvtörténet problematikája (39–49). A szerző végigvezet minket az üdvtörténet értelmét keresve a bibliaellenes irányzatok támadásait felmutatva egészen egy bizonyos Joseph Butler nevű püspök hírhedtté vált mondatához: „Isten nevében hagyjuk el a Bibliát". A továbbiakban Albert Schweizer teológiájának tévedését mutatja be, aki Jézus történeti valóságát akarta törölni, vagyis nemet mondott a krisztocentrikus teológiára. Majd Robinson wolwichi püspök Hoest to God című művéhez jutunk el, aki a teizmus istenfogalmától akar megszabadítani, hogy a Feuerbach és Nietzsche kifogásában megjelenő – a szekularizált és nagykorú ember önértelmezés útjából vegye el az akadályt, és Istent ne a mindenhatóságában, hanem gyengeségében és szenvedésében mutassa, idézve Bonhoeffert: Csak egy szenvedő Isten tud segíteni a világon. Közben azonban Robinson Bonhoeffert teljesen félreérti, és mondatának valódi értelmét tévútra vezeti, zsákutcába juttatja. Mert végül is oda jut el, hogy egy rajta kívül álló Isten helyett maradjon meg Jézus, mint a „másokért élő ember" teológiánk középpontjaként. Horváth Barna e negatív példák felsorakoztatása után egyszer csak megáll és kritikáját, mely ma is helytálló ekképpen fogalmazza meg: „Nem vethetjük el meggondolás nélkül az újrafogalmazás kísérleteit, azt is világosan kell látnunk, hogy a modern ember világképe vagy a tapasztalati valóság nem lehet irányjelző a teológia válaszainak a megfogalmazásnál. Végül is a teológiától választ várnak az élet számos olyan kérdésére, amire ez idő szerint senki nem tud válaszolni. A hátrálásban lévő, az alkalmazkodás válságát élő teológia éppen úgy nem tud segíteni az úgynevezett, modern szekuláris ember problémáinak megoldásában, mint ahogyan nekünk sem tud segíteni a húsvéti prédikációk megírásában. Láttuk, hogy a századfordulón Jézus történetiségével bajlódott, most pedig a transzcendecia, az istenlét hihetővé tételével bajlódik a teológia (43). Ezért tartottam fontosnak ezt a tanulmányát bemutatni, mert itt látszik az a bibliai józanság, de ugyanakkor a kutatás merészségét vállaló bátorság, mely teológiáját jellemezte, és ezt a ma élő olvasó számára relevánssá tette. Így ír tovább: „Ez az a terület, ahova minden kockázata és veszélyessége mellett is be kell merészkednünk, mert a legszélsőségesebb viták is inkább az élet jelei, mint a hallgatás és a közöny." Vállalja tehát a vitát, de ugyanakkor józanul látja, hogy a teológia sokszor homályos és szélsőséges kutatásaiból meg kell szabadulni, hogy az igehirdetés valódi értelméhez eljussunk. Így fogalmaz: „Az igehirdetés szolgálata is lényegében mindig összefüggéseket tár fel és teremt Isten Igéje és a mai élet valósága között. Ezt csak úgy végezheti hitelt érdemlően és hatékonyan, ha nem spontán módon bocsátkozik bele a teológia hullámos-zátonyos mélyvizébe, hanem úgy, hogy előzetesen elmélyülten tanulmányozza a ténylegesen meglévő összefüggéseket" (44). Majd egy döntő fordulattal a lényeghez jut el: „Az eddigiekből világos, hogy a teológiai tudományosság és az emberek mindennapos lelki igénye közt korunkban feltűnően nagy a szakadék. Az élet problémáival megterhelt egyszerű hit nem tudományos fejtegetéseket vár, hanem az élő Krisztussal való személyes közösségben akar feloldódni… A gyülekezet és általában az emberek nem a világképhez igazított teológiát várnak tőlünk, hanem a hitet, az élet dimenzióját. A Krisztussal való koinónia és az ebből fakadó diakónia az a létforma és program, ami meggyőző erővel hat, és minden más

bizonyíték nélkül hihetővé teszi, hogy Krisztus valóban feltámadott" (45–46). Majd úgy folytatja tovább, mint aki személyes meggyőződésének ad hangot: „Közben az örök Ige megragad, sőt magával ragad bennünket, „megfejti önmagát", „megszólal a kimondhatatlan", hirdethetővé válik. Ennek bekövetkezését arról veszi észre az igehirdető, hogy már nem a saját keservesen megszerzett tudományát prédikálja, hanem az őt személyesen megragadó élő Krisztust. Minden tudományos anyaga egyszerűen olyan kontrasztanyaggá válik, aminek elvetése vagy elhallgatása nem okoz hiányérzetet sem az igehirdetőben, sem a hallgatóban. Az igehirdetés biztonságához így járul hozzá az a kontrasztanyag, ami a különböző elméletek és magyarázatok megismeréséből bennünk felhalmozódik" (46). Hangoztatja tehát, hogy az igehirdetőnek a kérügma újra átgondolását nem lehet megspórolni, de a teológia zegzugos útjaiból van kiút, és ez a Krisztussal való személyes kapcsolat megtalálása. „Át kell szűrnünk az információk keverékanyagát saját teológiánk szűrőjén, de csak akkor válhatunk alkalmassá erre a feladatra, ha a golgotai kereszt eseménye és a feltámadás örömhíre személyesen megragadott bennünket és fogva tart, ha együtt szenvedünk Krisztussal, hogy együtt is támadjunk fel vele. Más szóval a virágvasárnap, a nagypéntek és a húsvét eseményeiről csak hitbeli látással lehet prédikálni" (47). Végül egy döntő, határozott, minden kétségen felül álló bizonyossággal zárja előadását: Kálvinra hivatkozik, aki azt mondja: „Krisztus feltámadásának olyan ereje van, hogy erre az erőre kell hagyatkoznunk minden tekintetben, s engedni Isten Szent Lelkének, hogy ezt az erőátvitelt a mi gyarló emberségünkön és tévedésekre hajlamos teológiánkon keresztül is végbevihesse" (48).

Horváth Barna teológiája így áll előttünk: Ez egyrészt a tudományosságot soha nem nélkülöző kutatás, amely az üdvtörténet elemzésétől sem kímél meg, sőt belevisz a viták pergőtüzébe, de vallja, hogy ebből kijutni csak akkor lehet, ha egy másik tűz, mely a Lélek pünkösdi tüze, megragad, és Krisztussal élő kapcsolathoz juttat. Ekkor nyer értelmet minden kutatás, de ekkor veszíti is el megkötöző erejét, és szabaddá válunk akár felhasználni, akár félretenni. Mert minden a Krisztustól ránk bízott gyülekezet lelki gazdagságának a Lélek által való szolgálata nagy távlatában kap helyet és értelmet. Ez a teológia ma is éltető és megelevenítő erővel bír. Ez a könyv ezt a kulcsot adja a kezünkbe, hogy nyissunk és zárjunk vele egyszerre.

Szathmáry Sándor

GORDON WENHAM:

Psalms as Torah. Reading Biblical Song Ethically

Grand Rapids: Baker Academic, 2012, XV + 233 o.

Mintegy tíz évvel ezelőtt Gordon J. Wenham professzor megjelentett egy könyvet „Story as Torah" címmel, amiben azt vizsgálta, mennyiben járulhatnak hozzá az ószövetségi elbeszélések az ószövetségi etika alaposabb megértéséhez. Jelen kötet ennek a korábbi munkának a folytatása. Maga az ószövetségi etika kevésbé művelt terület a bibliakutatók közt, a vizsgált bibliai szövegek közt az ószövetségi etikát kutatók alig, vagy egyáltalán nem foglalkoznak a Zsoltárok könyvével. Wenham könyve ezért több szempontból is érdekes. A zsoltároknak, a Zsoltárok könyvének mind a keresztyén, mind a zsidó etikára gyakorolt hatása olyan terület, amit érdemes feltárni, vallja a szerző. Célja annak demonstrálása, hogy a zsoltárok fontossága miként járult hozzá a keresztyén etika kikristályosodásához.

Egy-egy hívő személy, vagy egy-egy gyülekezeti közösség etikai nézeteinek kialakulása többnyire spontán és alkalmi. A szószékről is az igehirdető nem azokat a bűnöket sorolja fel, ami a gyülekezet többségére vonatkozik, hiszen akkor elveszítené gyülekezete nem kevés részét. Érdekes elgondolkodni azon, hogyan alakul ki etikai nézet(rendszerünk) és mennyire, hol használjuk azt. Innen nézve (is) gyakorlati fontossággal bír, hogy tudatosan építjük-e ezt, például a zsoltárok által. Egy-egy imádságot sokszor öntudatlanul vagy átgondolatlanul használunk, pedig ezekben nyilvánvaló etikai látásmód van. Az „Úri imádság eleje például azonnal tükrözi ezt, mondja Wenham. „Mi Atyánk, aki a Mennyekben vagy" – ez alapvető teológiai üzenetet hordoz ember és Isten viszonyáról. Ha „atyának" hívjuk, gyermekei vagyunk, ami egy bizalmas viszonyra utal, de egyben távolságot is jelent a megszólítás, hiszen a „Mennyben" van. Mindennek ezen túl etikai dimenziója is van, hiszen a hagyományos patriarchális családban az atya állt a tekintélylánc csúcsán, akinek engedelmeskedtek a család tagjai. Az ősegyház még jobban tudatában volt ennek a tekintélyelvűségnek a megszólítás kapcsán, mint napjaink imádkozó embere.

Ha a zsoltárokat tényleg a jeruzsálemi Templomban énekelték, ahogy azt a kutatók többsége tartja, akkor azok fontos ablakot nyitnak az ószövetségi teológiára és etikára. Meglepő módon azonban, dacára a zsoltárok teológiájával foglalkozó kutatásoknak (pl. H-J. Kraus), a zsoltárok etikája nem került igazán a kutatás áramába. Az ószövetségi etikával foglalkozó munkák és szerzők (Eckart Otto, Cyril S: Rodd, R. Norman Whybray, C.J.H. Wright, M. D. Carroll) inkább a jogi anyag és a bölcsességirodalom hatását vizsgálják, esetleg a prófétai iratok hatását, de a zsoltárok könyvének hatása nem kerül terítékre. Ezt a hiányt igyekszik pótolni Wenham a könyvével. Ennek értelmében a címben szereplő „Tórah" kifejezés is nem a mózesi könyvekre, hanem a „tanítás" jelentésre utal, bár természetesen a Tórával való összehasonlítást (pl. a szerkezeti ötös tagolást) elvégzi Wenham.

Az első fejezetben arról kapunk áttekintést, hogy miként használták a zsoltárokat a zsidók és a keresztyének a

keresztyénség előtti időtől napjainkig. Legszembetűnőbb megnyilvánulása ennek a liturgiába való bekerülésük. Hangsúlyos itt a léviták szerepe, akik a templomi liturgiát vezették. A szerző a fő forrásokat sorra ismerteti, de ezek többsége a Krónikák könyvében található. Bár elmondja a Krónikák könyvével kapcsolatos bizonytalanságot (korántsem a legújabb kutatás alapján), végül konzervatívabb álláspontra helyezkedik a zsoltáros corpussal és Dávidnak a kialakulásukban betöltött szerepét illetően. Itt azért illett volna valami alaposabb nyelvi és exegetikai indoklás, az, hogy H.G. Williamson ezt így gondolja, még nem sokat jelent szerintem önmagában. A kritikai zsoltárkutatás ennél azért magasabb szinten áll jóval. Nem Dávid szerepét akarom kisebbíteni (azt már nehéz lenne a minimalisták után), hanem felhívnám arra a figyelmet, hogy a zsoltárok nagy többsége a fogság után keletkezett, s inkább van arról szó, hogy a II. Templom korabeli kegyes szerző ilyennek képzeli a salamoni Templomban a szolgálatot, semmint ténylegesen ilyen volt a liturgia, vagy az abban használt himnuszanyag. Ezt a hipotézist ilyen könnyen nem lehet lesöpörni az asztalról. Az Ezra-Nehemja corpusban található anyag ilyen szempontból talán érdekesebb. Az „intertestamentális korból”[1] két fő forrásunk van: a Makkabeusok könyve és a qumráni szövegek. Megjegyzem, a qumráni közösség kialakulásnál nem az ABD szócikkére kellene pusztán hivatkozni, ennél azért van újabb és részletesebb anyag, akkor is, ha az entry-t J.J. Collins jegyzi. A zsinagógiai liturgia és a zsoltárok használatáról átfogó képet kapunk, rövidsége ellenére is jó az áttekintés. Az Újszövetség minden más ószövetségi könyvnél többet idézi a Zsoltárokat, ez máris elárulja fontos helyét a szerzők gondolkodásában. Az istentiszteleten történő használatukra azonban kevés utalás van. Az egyházatyák zsoltárhasználata (közülük kiemelkedik Athanasius e tekintetben), a reformátorok és az ellenreformáció kora is bemutatásra kerül, majd nagy vonalakban eljut a szerző napjainkig. Luther talán több helyet érdemelt volna itt, Kálvinról nem is beszélve, aki köztudottan szerette a zsoltárokat (a következő fejezetben kárpótol minket azért Wenham, ahol Kálvin nézetét részletesebben ismerteti).

A második fejezet az elmúlt két évszázad zsoltárkutatásának kritikai útjait akarja bemutatni. Wenham azt ígéri, hogy nem megy a részletekbe, csak a főbb pontokra akar rámutatni. Nos, ígéretét beváltja, de ezzel együtt sincs oka szégyenkeznie, mert tisztességesen bemutatja a zsoltárkutatás irányait, eredményeit az olvasóinak. Ehhez a témához írt könyvhöz, ennyi terjedelemben, ennyit elmondani, úgy hiszem kifogástalan megvalósítása a fejezet elején kitűzött célnak. Külön értékelendő a rövid kutatástörténet naprakészsége: napjaink két legnagyobb zsoltárkommentárja, Zenger és Vesco is bemutatásra kerül. A szerző itt VEsot követi, inkább a zsoltárok végső formája és a szerkesztői szándék vizsgálódása tárgya.

A harmadik fejezetben az ókori Mezopotámia, Egyiptom és Görögország klasszikus szövegeit veszi elő a szerző, hogy azok memorizálásával vesse egybe a zsoltárokat a szerző. Wenham elgondolás az, hogy a Zsoltárok könyvét éppúgy memorizálni kellett, mint más nagy költői gyűjteményeket. D. Carr és P. Griffith munkáikban rámutatnak, hogy mennyi szöveget kellett az ókorban memorizálni. Akkád példák, görög példák, sőt Griffith kutatásából adódóan még buddhista példákkal is megismerkedhetünk itt. A vallásos antológiákat fejből megtanulták és ebbe a képbe illeszkedik a Zsoltárok könyve is. A Zsoltárok könyve 2527 versből áll, percenként 9 verssel számolva négy és fél óra alatt lehet felolvasni ezt a bibliai könyvet. Ha figyelembe vesszük a fentieket, valamint azt, hogy az ókori ember memóriája sokkal inkább „edzésben volt”, nagyon valószínű, hogy a zsoltárokat is kívülről megtanulták. Ezt három tényező is segítette: a költői forma, a zenei kíséret, valamint a tematikus makrostruktúra. Mindezek fontos következménye, hogy a zsoltárok etikai hatása fontosabb, mint eddig gondoltuk.

A következő fejezet kulcs kifejezése a „speech-act theory”. Az elmélet J. L. Austin nevéhez fűződik, a bibliakutatásban, a zsoltárkutatásban leginkább Dorothea Erbele-Küster nevéhez kapcsolhatjuk.[2]

Az 5–10. fejezetek a szerző a zsoltárokban fellelhető etikát próbálja körvonalazni:

5. fejezet: Hogyan látja a Zsoltárok könyve a törvény fogalmát? Ennek fontosságát alátámasztja mind az első, mind a leghosszabb zsoltár. Az első zsoltárból szépen látszik, mennyire fontos a törvény a zsoltárosnak. Márpedig ez a költemény szolgál bevezetőül mind a Zsoltárok könyvéhez, mind a Ketubím csoportba. A Zsoltárok ötös tagolása, az utolsó rész közepére helyezett 119. zsoltár szintén árulkodóak. Itt részletesebb elemzést is olvashatunk a 119. zsoltárról, amit egyéni panaszénekként magyaráz Wenham (ebben elődjei is vannak).

6. fejezet: miként jelenik meg a törvény a zsoltárokban? Ehhez fel kell tenni a kérdést, hogy mennyire ismeri a Zsoltárok könyve a Pentateuchos törvényadással kapcsolatos hagyományanyagát, ill. magát a törvényeket, elsősorban a Dekalógust. Az egyiptomi csapásokat a corpus említi, ismeri a vándorlást, a honfoglalást, de magáról a törvényadásról alig beszél a Zsoltárok könyve. Explicite említik a Siont (68. zs.), a Hórebet (106. zs.). A 81. zsoltárban hivatkoznak a parancsokra és részlégesen idézik. Wenham sorra vizsgálja, hogy a Tízparancsolat előírásait mennyire ismeri vagy nem ismeri a Zsoltárok könyve. Utóbbira is van meglepő példa: a sabbátra vonatkozó előírással csak a 92. zsoltár címfeliratában találkozunk, máshol nem. Ennek a nagy „hallgatásnak” az oka máig nem ismert. De nem igazán említi az ünnepeket sem a Zsoltárok könyve. Talán nem is annyira a törvény konkrét ismerete a lényeg, hanem annak szellemisége. Ezzel együtt bizonyos témákkal gyakrabban találkozunk, pl. a hamis tanúzás, de az erőszak kérdése is nagyon foglalkoztatja a zsoltárost (a hámász főnév itt fordul elő leggyakrabban). Központi szerepet kap a szegény, elnyomott helyzetű ember is.

7. fejezet: narratív törvények a zsoltárokban – hogyan alkalmazza a Pentateuchos történeteit a Zsoltárok könyve? Mit ismer a mózesi könyvek hagyományanyagából? Tud az ember romlottságáról, Bábel történetéről (14. és 53. zs.), a puszta vándorlás során kimutatott engedetlenségről, lázadásról. Különösen érdekesek itt még a 78., 103–104., 106. és 136. zsoltárok.

8. fejezet: Erények és bűnök a zsoltárokban (az igaz és a bűnös karakterének szembeállítása). A zsoltárok szókincsében több kifejezést találunk a bűnösre. Ezeket Wenham sorra elemzi. Ahogy az igaz, becsületes, istenfélő emberre is több szót használ a zsoltáros, ezek áttekintését szintúgy megtaláljuk a fejezetben. Bűnvallás,

az ártatlan védelme, Imitatio Dei, ennek emberi határainak tudata, bibliai deontológia, mindről olvashatunk itt.

9. fejezet: könyörgés az isteni beavatkozásért. Különösen fontos itt a leggyakoribb zsoltártípus, a panaszének. A 35., 69. és 109. zsoltár kap kiemelt szerepet Wenham vizsgálódásában. Napjaink bibliaolvasója megdöbben ezeknek a zsoltároknak a közvetlenségén, de ezek a költemények durván szembeállítanak az élettel és rákényszerítenek, hogy feltegyük a kérdést, hogy tényleg hiszünk-e egy szuverén, szerető Istenben. Zenger szavaival: „Any kind of trust in God or mysticism that is blind to social injustice or does not want to dirty its hands with such things is, in fact, a form of cynicism."

10. fejezet: A Zsoltárok könyve és az Újszövetség etikája. A zsoltárok recitálása nagyon erősen befolyásolta a hívőket. A keresztyén istentiszteletnek is fontos része volt ez, tehát nem csak a zsidó hívőkre igaz a megállapítás. (Túl azon, hogy az Újszövetség szereplőinek és íróinak többsége egyébként is zsidó ember volt.) Feltételezhetjük, hogy a zsoltárok etikai útmutatásai megjelennek az Újszövetség íróinál is. E tételét bizonyítja Wenham ebben a fejezetben. Az Újszövetségben a Zsoltárok és Ézsaiás könyvét idézik a leggyakrabban. A 150 zsoltár közel felét (hatvannyolcat) idézik az Újszövetségben. A direkt idézeteken túl a sajátos szófordulatokat, nyelvi, tartalmi hatásokat is számolva Jean-Luc Vesco kommentárja szerint már 121 zsoltárról beszélünk. Az etikai hatás és jelentőség tehát kimagasló. Ez a fejezet egyébként egy nagyobb könyvet is megérne, nyilván lesz is folytatása vagy a szerző, vagy más részéről a témának. Lukács evangéliuma ismert számos etikai vonatkozásban, innen vesz példát a szerző. Az evangélium elején található három programadó éneken (Magnificat, Benedictus, Nunc Dimittis) szemlélteti Wenham állításának mélységét. Természetesen az igaz szenvedése is fontos szerpet kap (185. o. skk.).

A könyv szépen megírt nagy tanulmány, ami a zsoltárkutatás eddig kevésbé feldolgozott témáját vizsgálja és mutatja be.

Egeresi László Sándor

JEGYZETEK

1 A recenzensnek úgy tűnik, mintha ismét sűrűbben használna a szakirodalom a partvonalra tett „intertestamentális" jelzőt. Hitvallásos szempontból támogatjuk ezt, nem kell az ökumenizmus oltáron feláldozni régóta használt kifejezéseinket. (Kánon ekkor még nincs, ez tényleg érv a szóhasználat ellen.)

2 *Lesen als Akt des Betens: Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, (WMANT 87, Neukirchener Verlag, 2001)

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
„Csatlakozz a zarándoklathoz!" 2

SZÓLJ, URAM!

UNGVÁRI CSABA:
A teológus számonkérése 3

TANÍTS MINKET, URUNK!

SOMODI IMRE:
Nicolaus Cusanus szentháromságtana „more geometrico"
A tudós tudatlanság első könyve alapján 4

HORVÁTH ORSOLYA:
Bultmann reflexiói a nemzetiszocializmusra marburgi prédikációiban 9

SITKU TIBOR:
A fowleri hitfejlődés stádiumai a zsoltárok szövegeiben 15

FEKETE CSABA:
Beythe korabeli kiskáté 23

KITEKINTÉS

FEKETE ÁGNES:
Fél kézzel osztott áldás 34

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Isten ajándéka és elhívása az egységre – és a mi elkötelezettségünk
Fordította: Ódor Balázs 40

Együtt az élet felé: misszió és evangelizáció egy változó világban
Az Egyházak Világtanácsa Missziói és Evangelizációs Állásfoglalása
Fordította: Kóczián Viktória és Iszlai Endre
Lektorálta: Gonda S. László 43

Záróüzenet Puszanból
Fordította: Ódor Balázs. 55

KÖNYVSZEMLE

HORVÁTH GERGŐ:
Létre nyílt lehetőség
Ismeretelmélet és metafizika Aquinói Szent Tamás és Duns Scotus filozófiájában 56

SZATHMÁRY SÁNDOR:
„Holta után is beszél"
Horváth Barna: Koinónia. Teológiai tanulmányok. Szerkesztette és kiadta: Horváth Barnabás Dávid, Budapest, 2013. (Horváth Barna életműsorozata, 3.) 248. o. … 60

EGERESI LÁSZLÓ SÁNDOR:
Gordon Wenham: Psalms as Torah
Reading Biblical Song Ethically 62

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVA 1925

A TARTALOMBÓL

Megjelent a revideált új fordítású Biblia

* * *

Gondolatok régi és új énekekről

* * *

Radikális ortodoxia

* * *

A hit és a természettudományok

* * *

A II. vatikáni zsinat értékelése

ÚJ FOLYAM (LVII)

2014

2

THEOLOGIAI SZEMLE

2014. 2. szám

Felelős kiadó:
Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa

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

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

Index: 26 842
ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:
dr. Bóna Zoltán

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

Olvasószerkesztő:
Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.
Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:
TIBUKTU Kiadó

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

Előfizetési díj egy évre: 6300,– Ft
Egyes szám ára: 1575,– Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Viribus unitis – Vis unita fortior!

Az első latin mondás talán egy kicsit ismerősebb, a másik kicsit idegenebb a fülünknek. I. Ferenc József jelmondataként jegyzi a történelem a viribus unitis kifejezést, amely egyben egy neves monarchiabeli hadihajónak is nevet adott. E hajót, sok nyertes csata után olasz katonák 1918 őszén – naprakész információ hiányában, cca. 400 emberáldozatot követelve – felrobbantották, elsüllyesztették. Ez a felírás egyébként mind a mai napig arany betűkkel díszíti a Nyugati pályaudvar királyi fogadótermének bejáratát, amelynek ritkán látható barokk eleganciája is a K. u. K. letűnt világ hangulatát sugallja. Természetesen e kifejezés, latinul vagy magyarul, ma is számos civil szervezetnek adja a nevét. *Egységben az erő,* hangzik a népszerűbb, de pontatlan és statikus hangulatot sugárzó fordítás, és *Egyesült erővel,* hangzik a helyes és dinamikus hangulatot sugalló fordítás. A latin eredeti és mindkét magyar fordítás is vitathatatlan tapasztalati igazságot hordoz, amely teológiai és filozófiai alapokon nyugszik, és érvényes üzenettel bír az élet minden területe számára.

Az egységnek és egységtörekvésnek pozitív jelentése van általában és a teológiában is, hiszen az ördög *szétdobál,* a Szentlélek pedig *egységet teremt*. Ennek legaktuálisabb példája a pünkösdi történet, amelyben a Lélek még a „nyelveket is egyező hitre” segíti. E teológiai szakfolyóirat kilenc évtizede fáradozik a „hit és egyházszervezet” egységéért a maga sajátos módján. Valamint közéletünkben és közbeszédünkben – az idén különösen is a háromszori választással – sokat hallunk a nemzet egységéről, Európa egységéről, mint szükséges jóról, vagy ez egység hiányáról, mint sokféle rossz dolog természetes forrásáról. Sokszor elhangzik a *viribus unitis* egyik-másik magyar változata.

Az pedig nem annyira a nyelv gyarlósága, mint az ember gyarlósága, hogy a bűn és kárhozat mentén is lehet egységet munkálni. Sok-sok gaztettet követtek el a történelemben, ahol a *bűnös érdekek* és nem az *üdvös értékek* mentén egyesültek az erők. *A bűnszövetkezet* jogi kategóriának bőven van morális, sőt teológiai változata is. Ez utóbbira egyszerű bibliai példa Heródes és Pilátus „barátsága” (Lk 23,12).

A címben idézett másik latin mondás, amely több országnak, városnak és sportegyesületnek lett a jelszava, szintén kétféleképpen fordítható. Az egyszerűbb így hangzik: *az egyesült erő erősebb*. A kicsit szabadabb így: *egységben erősebb az erény.* Erre a fordításra az bátoríthat, hogy a *vis, viris* – legalábbis a szó gyökerét illetően – *erényt* is jelent, ld.: virtus. Ez a mondás ebben a formájában egyértelmű, és kizárólag pozitív tartalma van. Egységtörekvéseinkben bizonyára áldásos, ha ezt mindig szem előtt tartjuk s hitünkből, hálánkból fakadó törekvéseinkhez ennek jegyében keresünk *hatékonyságnövelő* társakat.

A közelmúltban ünnepeltük Debrecenben a Magyar Református Egyház 5 éves születésnapját. Újra felidéztük az egyesülés krisztológiai mottóját, ami így hangzik: *Krisztus a jövő, együtt követjük Őt!* Az *együtt* szó egészen személyessé teszi az egyesült elkötelezettségünket. *Ti és mi, együtt*, tehát *egyesült erővel* követjük Krisztust, mert tudjuk, hogy együtt, egymás hite és példája által *erősödnek erényeink* is.

Adja a Mindenható, hogy ez a fajta egységtörekvés jellemezze Krisztus egész népét, Európa nemzeteit és magyar nemzetünk tagjait.

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: 2014. 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://www.theolszemle.meot.hu.**

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

SZÓLJ, URAM!

Pünkösdölő

Hanem vesztek erőt, minekutána
a Szent Lélek eljő reátok: és lesztek nékem tanúim
úgy Jeruzsálemben, mint az egész Júdeában
és Samariában és a földnek mind végső határáig.
ApCsel 1,8

Soha zavarosabb korban nem élt az embervilág, a világ. Nem inkább zavarodottabb korban? Szívesen mondanám emígy, csakhogy a zavarodottság már pünkösdi érzet: mi akar ez lenni? – kérdezték ott megannyian, mikor isteni tolmácsok, feltámadás-tanúk zengték tele a zarándok sokaságot, bontották szólamokra, amit a zúgó szél zendült. Zavarodottság ma? Szívesen mondanám ekként: gyermeki érzetet ébreszt a szó, előteremti a pillanatot, mikor érvénnyel mutatkozik a jó a felelőtlenséggel szemben, mikor mutatkozik az igazság a hazugsággal szemben, mikor úgy lepleződik le a rossz, hogy tárul, ami jó. Zavarodottság? Ma? A szépet idézi a szó, mely előtt szemlesütve állunk, s csak lopva, oldalvást pillantunk rá. Az istenit idézi, mely elől bujkálásra adjuk magunkat, mi szemérmetlen dicsőségtolvajok, kik aztán nem rejthetik sehogy sem pőre bukásukat. Zavarodottság ma? Hiszen leplezetlen, háríthatatlan a tény: zavaros a mi embervilágunk! A mi időnk is jól ismeri a bábeli nyelvzavar átkát, ám okát szüntelen feledi, és révülten elegyít szépet és rútat, silányít rosszhoz jót, hamisít igazat, s igyekszik feljavítani a hamisat lopott igazságcímkékkel. A mi világunk újra nyelvet szerez, birodalmat szervez, világtornyot emel, követ rak kőre. Magának állít dicsőséget, de ki mondja ki, hogy csak általatja magát?

Jöjj, Lélek, Istenre vezérlő!

Soha szenvedőbb korban nem élt az embervilág, a világ. Hogyan!? – hallom az ellenvetést. Hát nem ismered a régiek zúzos-jajos, kínba fulladt, halálig végigsóhajtozott parányletét? Hát nem tudsz-e arról, hogy a régiek vágyták a halált, szépítették, kínok csendesítőjeként magasztalták? S nem tudsz arról sem, hogy mennyivel jobb ma élni, s milyen közel a győzelem minden szenvedés fölött? Nem vitatkozom – nyilván egy napot sem érnék meg a régiek feltételei között. Mégis, mondom, soha szenvedőbb nem volt az embervilág, mint ma. Mert szenvedőket általtató korban élünk. Az igazság kockázata elviselhetetlen. Nem kockáztatja a politikus, mert neki kenyeret, munkát, fedelet, békét kell ígérnie, s késő bánat, hogy örököse a múlt századi üdvösség-bitorlóknak, kik Istennél is nagyobbnak hitték magukat (hihették, mert nem hittek Istenben). Nem kockáztat az igazsággal a tudós sem, aki már bánhatja, hogy a régiek rendre okosabbnak mutatták magukat Istennél, kiről azt is elterjesztették, hogy csak egy-két ócska mitológiát sikerült kinyilatkoztatnia (mintha valami gyenge vizsgadolgozat volna a Szentírás). Az igazság kockázatát a pap sem vállalja. Jobb esetben moralizál (de csak mint túlhízott éjjeliőr bóbiskol az örök rend felett), rosszabb esetben szemforgatva ünnepli a régit, vagy inkább az újat (mikor melyikért tűrik meg inkább). Nem vállalják a próféták sem az igazság kockázatát, ma gyorsabb sikerre vágynak, és rühellik Jónás sorsát, meg a többiét is – inkább elszegődnek forradalmárok, terroristák megmondó emberének. Csak a szenvedő tudja, hogy szenvedése nem ér véget a szemhatáron belül, csak a szenvedő tudja, hogy cserbenhagyták már akkor, mikor evilági megváltást suttogtak fülébe, s közölték vele nagyokosan, hogy az ő szenvedését is jobban értik a bábeli boldogságmérnökök. Soha szenvedőbb korban nem élt az embervilág, mint ma.

Jöjj, Lélek, üdv-ragyogtató!

Soha üresebb korban nem éltünk mi mind. Otthonunk, minként a tudatunk is, zsúfolt lerakat. Mennyi mindent megszereztünk, mert másnak is volt. Mennyi mindent megvettünk, mert a választás-vásárlás rítusa kötelez. Mennyi minden! – leleplez ez a szó: „minden”, merthogy ez a minden – vagyis az életpótlékok garmadája – kiáradt már az egész világra. Az ember-minden uralkodni kezd a mindenségen. De közben üressé válik az időnk, mint Kánában a menyegzőn a korsók, ahol oly hamar elitták a bort. Üressé válik a lelkünk, mert a szellem, a gondolat tapodtat sem tehet az ócska eszmék kacatos lerakatában. S üresedik az isten-vágyó szív is – kiáltozunk rá, csitítgatjuk: nyughass, lásd, mennyi minden van itt, ami jó lesz még valamire! S csak a szív sejti, hogy csalunk, és semmire sem jó ez a magunk-minden. Üresek az imáink, a szertartásaink, a hagyományunk – mint mikor Bábel mellől szétszéledtek a népek, immár egyik se értve a másikat –, és ami megmaradt a szétszéledés után is, az a szív fojtogató sejtése, hogy aki szétoszlatott minket, jókedvében tette, fölényes, szép humorral. Az egész élet magában hordja a halál szövődményét – és mégis, az egész életnek az Élettel van dolga.

Jöjj, Lélek, élet-lehelő!

Bogárdi Szabó István

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Megjelent a revideált új fordítású Biblia

Az új fordítású Biblia, amelyet főként a magyarországi protestáns és ortodox felekezetek használnak, 1975-ben jelent meg, lezárva egy közel harmincéves folyamatot, amelyben a protestáns egyházak igyekeztek egy újabb Károlyi-revízió elkészítésével megfelelni annak az elvárásnak, hogy Isten igéjét aktuális magyar nyelven adják közre. A munka zárófázisában fordult meg a cél, és készült el egy immár Károlyi-fordítástól független új bibliafordítás. Ennek első revíziója 1990-ben jelent meg,[1] 2014-ben pedig a második. Cikkünkben ennek a legutóbbi bibliarevíziónak a kiváltó okaival (1. a bibliatudomány fejlődése, 2. a nyelv folyamatos változása és 3. társadalmi változások, amelyek új missziói helyzetet teremtenek az egyház számára) foglalkozunk. Először felvázoljuk a revízió hátterét, majd az előkészítő munkálatokat. A revíziós munka elvi kérdéseinek és gyakorlati nehézségeinek számbavétele után az új bibliakiadás könyvészeti és digitális jellemvonásaival zárjuk ismertetésünket.

The New Translation Bible which is mainly used by protestant and orthodox churches was first published in 1975, closing a period of almost 30 years when the Protestant Churches in Hungary were taking every effort to renew the traditional Károli Bible and to communicate the Word of God in present-day Hungarian. It was in 1990 when the first revision of this new translation has taken place. In 2014 the latest revision of the New Translation came out. This article deals with the three main reasons of a Bible revision (1. advancements in Biblical studies, 2. constant transformation of the language and 3. social changes that often make the Christian Churches face new situations in their mission) and their application in the latest revision of the Protestant New Translation Bible, both in terms of theory and practice. First we place the new revision in its historical setting, then we deal with the preparation of the work. After the theoretical implications and the main goals of the revision work, we clarify some of the main practical challenges of the work. We conclude with the main characteristics of the new edition as far as its main audience and its non-print media features are concerned.

Az 1975-ben megjelent új fordítású protestáns Biblia első revíziója 1990-ben készült el. Az elmúlt húsz évben változatlan utánnyomással jelent meg ez a bibliafordítás, amely a magyarországi protestáns felekezetek körében időközben a revideált Károlyi Biblia (1908) mellett a legnépszerűbb bibliafordítássá vált. A legújabb revízió 2014 áprilisában, húsvétkor jelent meg, egy hároméves előkészítő időszakot (észrevételek, olvasói visszajelzések gyűjtése) és közel ötévnyi intenzív szöveggondozói munkát követően.

A 2006-ban elindult új revíziós munkafolyamat célja az volt, hogy a 2014-es megjelenést követően egy mind szövegezésében, mind külsőségeiben megújult bibliafordítás szolgálhassa tovább a protestáns felekezeteket és a bibliaolvasókat. A Magyar Bibliatársulat Szöveggondozó Bizottsága felügyelete mellett folyó érdemi revíziós munkát egy ötfős munkacsoport végezte. A Szöveggondozó Bizottság által kimunkált és jóváhagyott revíziós szempontrendszer, amelyet a munkacsoport követett, a Bibliatársulatok Világszövetségének (United Bible Societies) ajánlásait követte, kiegészítve olyan sajátos szempontokkal, amelyek a magyar bibliafordítói hagyományban és a magyar nyelv sajátosságaiban gyökereztek.

A 2014-es revízió előkészítése

A Magyar Bibliatársulat által végzett bibliarevízió előkészítésében és a végső döntés meghozatalában számos tényező játszott szerepet. Az 1990-es protestáns új fordítású Biblia elfogadottsága a protestáns egyházakon belül, sőt azokon túl is kétségen felül áll. 2008-ban, a Biblia évében történt meg először, hogy az eladási számok azt mutatták, hogy több új fordítású Biblia fogyott, mint a folyamatosan megjelentetett és ma is általánosan használatban lévő 1908-as revideált Károlyi-fordításból. Ezt természetesen még nem vehettük olyan jelnek, hogy a bibliaolvasó és bibliavásárló emberek szívesebben olvasnák az új fordítást, mint a revideált Károlyit: valószínűleg inkább csak generációs kérdésről van szó, vagyis hogy a felnövekvő újabb egyházi nemzedék már inkább az újat ismeri és olvassa. Lelkészek beszámolóiból tudjuk, hogy milyen leküzdhetetlen nyelvi – és ebből fakadóan pedagógiai – akadályokkal kell szembenéznie annak a hitoktatónak, aki az általános iskolás

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

korosztály tagjai között továbbra is eltökélten a revideált Károlyi Bibliát használja. Az új fordítás nyelvi és tudományos szinten tartása a Bibliatársulat alapfeladatai közé tartozik, ezért elemi érdekünk volt, hogy gondoskodjunk arról: az új fordítás továbbra is a legfontosabb „jól érthető" bibliafordítás maradjon gyülekezeteinkben. Különösen amiatt, hogy a szabad könyvpiac egyre-másra vet fel olyan nehezen ellenőrizhető hátterű és megbízhatóságú kísérleteket, amelyek a „könnyen érthető" vagy „egyszerű" Biblia ígéretével kecsegtetik az egyháztagokat, sőt még a lelkipásztorokat is. Ismerve a nemzetközi szakirodalom revíziókra vonatkozó „25-30 évente" szabályát,[2] és számolva azzal, hogy egy revízió a legjobb igyekezettel is eltarthat 5-6 évig, úgy gondoltuk, hogy 2006-ban megkezdjük az előkészületeket egy újabb revízióra. Az elmúlt tizenhat év során számtalan, az új fordításra vonatkozó észrevétel gyűlt össze a Bibliatársulatnál. Ezek jelentős része a nyomdahibákra vagy a Károlyi-fordítástól való jelentősebb eltérésekre vonatkozott, ugyanakkor egy általános irányvonal is megmutatkozott az észrevételekben, ez pedig az új fordítású Biblia felolvashatóságára, eufóniájára, jó hangzására, illetve mindezek elégtelenségeire hívta fel a figyelmünket, különösen a revideált Károlyi-fordítással összevetve. Ez a fogyatkozása az 1990-es új fordításnak már ismert volt előttünk, hiszen a fordítás jellegéből fakadt. A Károlyi Biblia a poszt-reformáció korszakának gyermeke volt, és a vele egykorú fordításokhoz hasonlóan azzal a fordítói és nyelvi alapállással készült, hogy a nemes tartalomhoz nemes nyelvezet, retorikai kifinomultság illik – „arany alma ezüst tányéron". Ezt a tulajdonságát nem veszítette el az 1908-as revízióban sem, amelyet – mint fentebb említettük – olyan retorikailag képzett egyházi férfiak készítettek, akik hasonló elveket vallottak, mint maga Károlyi Gáspár és munkatársai.

Az új fordítás létrejöttében az újdonság nem a nyelvi megformáltság volt, hanem a tartalmi-értelmi megközelítés, a funkcionális elv, ha nem is következetes, de hangsúlyos érvényesítése. Ezen a jellegén az 1990-es revízió sem változtatott érdemben, bár az ott végrehajtott változtatások egy jelentős része visszaalakítást hozott a revideált Károlyihoz.[3] A két fordítás tehát ebből a szempontból nem teljesen összevethető. Mégis, a kritikai hangra figyelnünk kellett, és a revízió melletti érvek sorába felvettük az eufónia iránti igényt. A 2006-tól 2008 végéig tartó „anyaggyűjtési" időszakban az erre a célra létrehozott internetes adatbázisunkban közel húszezer észrevételt gyűjtöttünk össze és rendszereztünk. Az észrevételek többségét 30-40 lelkes bibliaolvasó küldte be, volt, aki a teljes Biblia szövegét kommentálta és kínálta fel a saját, jobbnak vélt megoldását egy-egy bibliai szöveghely kapcsán. A revizorok elsőként ezeket az észrevételeket minősítették munkájuk során, mielőtt rátértek volna a saját szempontrendszer alapján végzett munkára. A mi revíziónk megkezdése mellett szóló érv volt még a szövegszerkesztési-nyomdai technológia robbanásszerű fejlődésével lépést tartani képes szövegformátum kialakítása, és a hazánkban is egyre hangsúlyosabb szerzői jogi szabályozással való egyeztetés igénye. A végső döntést a revíziós folyamat anyagi támogathatóságának tisztázása jelentette. Mindezek ismeretében 2009 elején megkezdtük az érdemi munkát.

A 2014-es revízió elvi kérdései

A revízió gyakorlati munkálatait mindenképpen komoly elméleti felkészülésnek kellett megelőznie. Ennek során a munkacsoportnak össze kell vetnie a megcélzott olvasóközönség igényeit a revideálandó fordítás adta lehetőségekkel. Döntéseket kellett hozni a revízió alapvető elveiről, a munkafolyamat során alkalmazandó eljárásokról, kompetenciákról, döntési mechanizmusokról. Idetartoznak a szövegkritikai döntések: milyen alapszöveget követ a revízió, az mennyiben tér el a revideálandó fordítás alapszövegétől, és a megcélzott közönség vajon milyen módon reagál a bibliai szövegben bekövetkező mennyiségi változásokra? Ezek hiánya vagy átgondolatlansága könnyen a revízió kudarcához vezethet. Rendszerint egy elvi alapdokumentumnak vagy memorandumnak kell szabályoznia ezeket a kérdéseket. A tisztázott elvekből és a jobb megtervezettségből fakadó előnyökön túlmenően igen komoly gyakorlati előnye is van egy ilyen tanúsítványnak, hiszen a közösségi revíziós munka, a fordításhoz hasonlóan gyakran vitákkal és a nézetkülönbségekből származó súrlódásokkal jár, melyek egy ilyen – mindenki által elfogadott – okirat hiányában csak igen nehezen szabályozhatók. Ennek, vagy egy hasonló, kiegészítő okmánynak fel kell sorolnia azokat a kérdéseket, amelyeket a revíziós munkafolyamat érinthet: az archaizmusok, hebraizmusok vagy grécizmusok, alapfogalmak téves fordításai az alapszövegben. Ezeken túl az eltérő szövegkritikai beállítódásból fakadó nehézségek: a régebbi bibliafordítások gyakran a prekritikus korban használt alapszövegből készültek, míg a mai fordítók már tudományos szövegkiadásokból dolgoznak. Eltérő exegetikai – írásértelmezési és -magyarázati – szempontokból eredő különbségek, egyes nyelveken az inkluzív nyelvhasználat (a két nem együttes megszólítása) változása jelenthet gondot, az alapszöveggel ellentétes mai helyesírási szabályok alkalmazása. A felismert nyomdahibák kijavítása, átvitt értelmű szakaszok vagy idiómák helyesebb fordítása – a régebbi, formális fordítások ezeket sokszor nem érzékelték vagy érzékeltették kellőképpen –, és végül az olvasókat segítő jegyzetek kérdése: milyen jellegű információt közöljünk a lábjegyzetekben?

A 2014-es revízió elvi sajátosságai

Az új fordítású Biblia 2014-ben megjelent revíziója is rendelkezett olyan alapdokumentummal, amely tisztázta:

– a célközönség kérdését (igen széles kört jelöl meg: „a MBTA tagegyházainak hívei és a magyar nyelvet anyanyelvként beszélő bibliaolvasók");

– a szövegkritikai alapokat (az Ószövetség revíziójánál a legutolsó kiadású Biblia Hebraica Stuttgartensia, míg az Újszövetség esetén a 27. kiadású Nestle-Aland, illetve az UBS 4. kiadású Greek New Testament szövegét vettük alapul). Ezt a kérdést közelebbről a dokumentumnak azon kitétele pontosítja, mely szerint: „meg kívánjuk őrizni az 1990-es új fordítás alapvető szövegkritikai döntéseit", valamint a Szöveggondozó Bizottság döntése arról, hogy „a revízióban kerüljük a szövegkritikai döntéseket jelző zárójeleket. Az ÚF szövegkritikai döntéseit megőrizve nem hagyjuk ki a NA27 által a főszövegből kivett verseket" (17. döntés);
– a legfontosabb referenciaként használt bibliafordításokat (New Revised Standard Version, revideált Luther Biblia, Zürcher Bibel); exegetikai, bár nem fordítási kérdésekben fontos referenciának tekintve a Good News Bible (Today's English Version) megoldásait is;
– a revízió által továbbra is célul kitűzött nyelvi szintet: „emelkedett, mai beszélt köznyelvi szint";
– a revíziós munka által érintett kérdések körét: 1. Az 1990 és 2008. december 31. között beérkezett észrevételek; 2. az időközben felismert nyomdahibák; 3. a téves fordítások; 4. értelemzavaróan régies kifejezések; 5. inkonzisztenciák; 6. a hebraizmusokkal, grécizmusokkal, latinizmusokkal, germanizmusokkal vagy egyéb idegen nyelvi hatásokkal szemben a „jó magyarságú" nyelvi megoldásokra törekszünk; 7. törekszünk a felolvasás esetén is jól hangzó megoldások alkalmazására;
– a revízióban résztvevők szerepét és feladatköreiket (2–2 szerkesztőnk volt: egy „elsődleges" és egy „másodlagos"; a projektkoordinátor és adminisztratív munkatársa; a UBS fordítói konzultánsa, a nyelvhelyességet biztosító nyelvi lektor; egy tágabb lektori kör, a legfőbb döntéseket meghozó Szöveggondozó Bizottság tagjai);
– a munkafolyamat lépéseit (az alapdokumentumunk ezen szakaszát többször alaposan is átdolgoztuk, miután szembesültünk több gyakorlati nehézséggel, amelyekre a tervezésnél nem számítottunk);
– valamint a „copyright" szempontjait (az elkészülő szöveg jogtulajdonosa nem az adott könyveken dolgozó szerkesztő, hanem a munkálatokat összefogó testület, a Bibliatársulat lesz).

A 2014-es revízió gyakorlati lépései

A nemzetközi szakirodalom szerint a revízió gyakorlati lépései természetesen nem szigorúan rögzítettek, minden eset más körülményeket, más lehetőségeket és nehézségeket jelent, de bizonyos állandó elemek azért adottak. Ilyen a revideálandó szöveggel kapcsolatos észrevételek gyűjtése, rögzítése és rendszerezése. Szükséges előkészítő lépés annak a tisztázása a célközönséggel és az új bibliai szöveg fő „felhasználóinak" tekinthető egyházakkal, hogy milyen elképzeléseik, terveik, félelmeik és elvárásaik vannak az új szöveggel kapcsolatban. Fontos, hogy a munkatársak kiválasztása az egyházakkal egyetértésben történjék, és ezt a kapcsolatot folyamatosan ápolni kell a revízió folyamán. A fentebb említett elvi alapokmány elkészítése is a legfontosabb gyakorlati előkészítő lépések közé tartozik. Gyakran a revíziót egy-egy ó- és újszövetségi próbafordítással kezdik, amely nem csupán „gyakorlóterepként" szolgál a revizoroknak, de alkalmat ad az elvi alapdokumentum gyakorlatban történő felülvizsgálatára is. A próbakiadással kapcsolatos észrevételek begyűjtése egy tágabb kontrollcsoporttól nagy segítséget jelent annak megítélésében, hogy a revízió helyes úton halad-e. A próbakiadások folyamatos megjelentetése a revízió egyik fontos eleme. Ezáltal maradhat a revízió folyamatos érintkezésben a célközönséggel, egyszerre tanulva annak válaszaiból, és előkészítve azt a majdan megjelenő teljes Szentírás befogadására.

A 2014-es revízió gyakorlati nehézségei

Az 1990-es új fordítás revíziója során a legtöbb gyakorlati nehézséget az egyeztetés jelentette. A munkálatok biztosan haladtak, de a határidők szinte tarthatatlannak tűntek, sokszor objektív okok miatt is. A revízióban részvevő szakemberek biblikus tudósok, akiknek szakértelmére egyházaik számos egyéb területen is számítottak, így a revíziós munka a legjobb szándék ellenére sem lehet folyamatos. Az email vagy skype jelentette összeköttetés és az online internetes revíziós munkafelület természetesen így is óriási segítséget jelentett, de gyakran megtapasztaltuk, hogy a munkaülések legtermékenyebb órái továbbra is a kinyomtatott szöveg fölé hajolva, tollal a kézben találtak bennünket. Komoly kérdést jelentett a pontos alapdokumentum dacára a revizorok eltérő feladatértelmezése. Nem mindenki értette ugyanazt szöveghűségen és fordítói szabadságon. Ehhez magától értetődően hozzájárul az a nehézség is, hogy az alapszövegünk sem volt homogén: bár számos helyen a szabadabb értelmi-funkcionális megközelítés uralkodik (főleg az Ószövetség könyveiben), továbbra is sok helyen érjük tetten a formális egyezésre törekvést, elsősorban az Újszövetség könyveiben. Igazán egynemű szöveg talán akkor állhatna elő, ha a jó stílus és az érthetőség megőrzése mellett pontosítani tudnánk a szabadabban fordított, és lazítani a merevebb formalizmussal fordított szövegeket. De ez korántsem ilyen egyszerű, hiszen a bibliai könyveknek még az Ó- vagy az Újszövetségen belül sem egységes a nyelvi szintje és a stílusa. Az erőszakos stilisztikai homogenizálás árthat az egyes könyvek önálló, felismerhető irodalmi karakterének. A leggyakrabban stilisztikai – mondatszórendi, szintaktikai – változásokat végeztünk, ritkábban lecseréltünk ma már elavult, vagy az 1990-es nyelvállapothoz képest eltérő szemantikai körbe átkerült kifejezéseket: például „barom", „atyafi" „fölgerjed haraggal", „kenet", „paráznaság", „bennszülött", „szolgáló", „nyomorult" vagy „pogány". Sok fejtörést okozott a tulajdonnevek követ-

kezetes átírása, illetve az idézési rendszer egységesítése. Már a munka korai fázisában döntöttünk a jegyzetanyag bizonyos mértékű egységesítéséről, valamint az alapvető tördelési és könyvészeti kérdésekről is.

Célközönség és kiadói háttér

A 2014-es revízió esetében javarészt érvényesek az 1990-es revíziónál elmondottak. Azt szeretnénk, ha ez a bibliafordítás továbbra is az „egyház Bibliája" maradna, ugyanakkor megfelelne a „jól érthető, mai magyar bibliafordítás" célkitűzésnek is. A Magyar Bibliatársulat tizenkét tagegyházának többségében ezt a bibliai szöveget olvassák és használják, ezen nyugszik majd a liturgia, és ezt a szöveget idézik az egyházi kiadású könyvek Bibliaként. Ezúttal is a Magyar Bibliatársulat megbízásából készült el a kiadásra kész szöveg, majd a kiadói munkafázist a Kálvin Kiadó vezette és felügyelte. A kiadás terjesztését a Kálvin Kiadó végzi, a Magyar Bibliatársulat feladata pedig a bibliai szöveg minél szélesebb körű megismertetése, a Bibliával kapcsolatos általános ismeretterjesztés, felnőttek és gyermekek között egyaránt.

Felhasználhatóság és elérhetőség

A Magyar Bibliatársulat gyakorlatában az általa fordított bibliai szövegek tudományos célú vagy oktatási anyagokban szabadon idézhetők, felhasználhatók, csupán a mű elején kell feltüntetni, honnan származnak az idézetek. Piaci célú kiadványok esetében az egy teljes bibliai könyvet nem meghaladó idézetekhez a Magyar Bibliatársulat írásbeli engedélye szükséges a szöveg felhasználásához, ennél nagyobb idézetek esetében már royalty-köteles a kiadvány.

A Bibliatársulat igyekezett gondoskodni arról, hogy az új bibliai szöveg minél több helyen elérhető legyen az interneten is. Ezért a régebben használatos www.parokia.hu/ujkiadas/ oldal megtartása mellett kifejlesztettünk egy új Biblia-oldalt, a www.abibliamindenkie.hu elnevezésűt, ahol nemcsak egyszerű online Bibliát talál az olvasó, hanem a szöveggel való interaktív foglalkozás eddig ismeretlen távlatait is. A www.youversion.com honlappal együttműködve az új bibliaszöveg elérhetővé vált a legtöbb ismert okostelefon-felületen is.

Pecsuk Ottó

JEGYZETEK

1 Az itt leírtak bővebben és más szempontból megfogalmazva már napvilágot láttak írásban itt: „Az 1990-es protestáns új fordítású Biblia revíziójának elmélete és gyakorlata" in *Magyar Terminológia* 4 (2011), 72–81. o. – **2** Vö. Waard, Jan de – Nida, E. A. E*gyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2002. – **3** Vö. Kustár, Z. 2001. „Az újfordítású Biblia (1975) revíziója (1990) ószövetségi részének eredményei" in *Theologiai Szemle* 2001/4.

Kálvin etikája

Kálvin János (1509–1564) nem írt etikát, de főművében, az Institutio-ban és bibliamagyarázataiban kitér a felvetődő etikai kérdésekre. Szól az ember általános felelősségéről a teremtett világgal szemben ugyanúgy, mint az újjászületett emberről (homo renatus), aki a Szentlélek munkája által képessé lett arra, hogy szabadon és örömmel tegye a szeretet cselekedeteit. Ez a tanulmány Kálvin halála után 450 évvel, etikai gondolatainak aktualitására szeretne rámutatni.

Johannes Calvin (1509-1564) selbst hat keine Ethik geschrieben, aber in seinem Hauptwerk, Institutio Christianae Religionis und in seinen Bibelauslegungen auftauchende ethische Fragen beantwortet. Calvin spricht über die allgemeine menschliche Verantwortung für die Schöpfung genauso wie über den neugeborenen Menschen (homo renatus), der durch die Wirkung des Heiligen Geistes fähig ist die Taten der Liebe duchzuführen, um Gott zu dienen und zu preisen. Der Christ tut, was von Christus für ihn vorbereitet ist, tut es freiwillig und selig. Dieses Essay will auf die Aktualität der etischen Gedanken Calvins nach 450 Jahren seines Todes hinweisen.

Az etika fogalmán általában a folyton változó, szokásokon alapuló erkölcsiséget értjük, de azokat az állandó erkölcsi értékeket is, amelyek mentén a hétköznapi élet cselekedetei jónak vagy hamisnak minősülnek. A keresztyén etika, mint általános etika egyetlen feltételhez kötött, nevezetesen ahhoz, hogy keresztyén emberek vannak. Keresztyén embereken pedig azokat a megkeresztelt embereket értjük, akik Jézus Krisztusban hisznek és őt követik. Kálvin álláspontja szerint is, bár külön etikát nem írt, de igemagyarázataiban és az *Institutio*-ban részletesen kitér etikai kérdésekre, a keresztyén etika a Krisztusban újjászületett emberrel (*homo renatus*) kezdődik.**1**

Ugyanis keresztyén életet csak az Isten kegyelméből, a Lélek által újjászületett ember képes élni, keresztyén etikai tettet csak a Krisztus szolgálatában, követésében képes cselekedni. Egyedül az újjászületett embert jellemzi az a „boldog józanság" és „felszabadult higgadtság", „amely a felebarát szeretete alapján biztosítja az igazság érvényesülését mindenki számára az együttélés rendjében."[2]

A dogmatika és az etika is Kálvin szerint „mindaddig reánk nézve haszontalan dolognak bizonyul és semmiféle jelentőséggel nem bírhat, amíg Krisztus rajtunk kívül van és mi tőle el vagyunk választva".[3] Isten azért teremtett s helyezett minket e világba, hogy bennünk dicsőíttessék. Miután életünknek Ő az alkotója és forrása, megtartója és újjáteremtője, kötelességünk, hogy életünk egész idejét az Ő dicsőségére fordítsuk, tanítja az 1542-ben írt Kátéjában. Kálvin saját szolgálatáról pedig azt írja: „A magunk részéről nem úgy tekintjük tisztségünket, mint amely oly módon lenne behatárolva, hogy amikor a prédikáció véget ér, feladatunk elvégzett lenne."[4] Aki újjászületett ember, annak természetéből következnie kell, hogy megtérése gyümölcseit termi. A Genfi Káté imádsága utal erre: „Cselekedjed azonkívül, hogy míg az élet megvédelmezése okából munkálkodom és azokról a dolgokról gondoskodom, melyek a test táplálására és ruházására tartoznak, mégis magasabbra emeljem lelkemet, ti. ahhoz a boldog és mennyei élethez, amelyet gyermekeidnek megígértél."[5] Kálvinnak ez a látása erkölcsi következményeket, meghatározott életrendet vont maga után, amelyet megpróbált kiterjeszteni az egész genfi gyülekezet életére is.

Természetesen Kálvin foglalkozik az újjá nem született emberrel is *(homo naturalis)*, egyrészt azért, hogy felmutassa, milyen az Isten nélkül élő ember bűnös élete, másrészt felmutatja azt is, hogy az általános kegyelem hatóköréből ők sem esnek ki, s az ember még a legnagyobb züllés közepette is valami módon erkölcsi lény, aki felelős a tetteiért, felelős a másik emberért. A közösség rendjét és a társadalom erkölcsi törekvéseit, ítéleteit ezért az általános kegyelem megnyilatkozásának látja.

Kálvin etikai szemlélete, akár egyéni, akár szociáletikai kérdés megoldásáról szól, a teljes Szentírás megértésén alapul. Ezért ugyanolyan súllyal szemléli az ószövetségi iratok mondanivalóját, mint az újszövetségi iratokét. A Szentírás igaz magyarázatát pedig a Szentlélekre bízza, mondván, hogy a Biblia nem csupán külső magyarázatok alapján érthető meg, hanem önmagát is magyarázza (*Scriptura Sacra sui ipsius interpres*), azaz a párhuzamos helyek, a máshonnan már ismert összefüggések teszik érthetővé Isten igéjét. Ebben is és ezen túl is segítségünkre van a Szentlélek megvilágosító ereje. Természetesen Kálvin a szöveg elemzését, az „ott és akkor" mondanivalóját szintén komolyan veszi, hogy eljuthasson az „itt és most" megszólaló igéhez. Ahhoz a mondanivalóhoz, amely döntésekre és tettekre szólít fel. Kálvin etikai szemlélete, az előbbiekből következően, krisztocentrikus és pneumatologikus, „amely mélyen Kálvin teológiájában gyökerezik és teljes mértékben az evangéliumi hit középpontjától, Jézus Krisztus személyétől függ", számot ad a „bibliai kijelentés beható és pontos ismeretéről", aktuális értelméről. „Tudományos módszerrel elemzi a társadalmi és gazdasági adottságokat", s azokra hitből fakadó s mégis „valóságszerű" etikai válaszokat ad.[6]

Kálvin etikája az Isten előtt álló ember megértésével folytatódik. „Az egész világot egységben kell látni. Az egyes ember sorsa és léte akkor érthető meg, ha belehelyezzük az egész emberiség sorsának távlatába."[7] A 24. zsoltárt idézi Kálvin a Gen 1,31-et magyarázva: „Az Úré a föld és annak teljessége (…). Mint mester, építményének tökéletességéhez való." A teremtett világ jóságáról pedig ezt mondja: „Még egyszer, a teremtés befejezésekor Mózes kijelenti, hogy Isten jóváhagyott mindent, amit teremtett (…). Így jelenti ki, igen jó; hogy megtudjuk, hogy Isten munkáinak minden részében a legnagyobb tökéletesség található, amihez semmi nem adható hozzá."[8] Ezt látja Kálvin megerősítve Pál apostolnál, aki így szól: „Isten minden teremtménye jó, és egy sem elvetendő" (1Tim 4,4). „A teremtmények jó volta, amelyről megemlékezik, az emberekre vonatkozik, de nem a testre vagy az egészségre, hanem a lelkiismeretre. (...) Semmi sem tisztátalan vagy fertőzött, ami Isten kezéből származik s a mi használatunkra rendeltetett."[9] Ehhez még azt a felismerését is hozzáteszi, hogy az egész teremtettség, a Teremtő akarata szerint, az ember számára bőséges áldások forrása. Az ember pedig ezen felül, különleges teremtésbeli helyzeténél fogva, Isten képmása volt a földön, aki Teremtőjével azonos módon értett, gondolkodott és cselekedett.

A bűn által megrontott világ

A bűn ezt a jónak teremtett világot rontotta meg. „Az elpártolás gyökere (…) a hitetlenség volt. S ebből származott a becsvágy, gőgösség, melyekkel össze volt kötve a hálátlanság, mivel Ádám, mikor többet kívánt, mint amennyi meg volt engedve, Istennek bőkezűségét, mellyel őt megáldotta, méltatlanul megvetette."[10] Ismét Pál apostolra hivatkozik Kálvin, aki kijelenti, hogy a teremtett világ saját terhei alatt nyög, és hiábavalóság alá vettetett (Róm 8,19–22). Pál szavai alapján úgy nézünk a mindenkori világra, mint megromlottra, és mint ami eredeti teremtésétől eltávolodott, nem önmagától, hanem a bűn miatt.

Az általános kegyelem *(gratia universalis)*

Kálvin ezt a megromlott világot azért nem veti meg, mert a Szentírásból kiderül, hogy Isten gondviselése továbbra is rajta van. „Az emberiség éppen úgy, mint a természet világa Isten gondviseléséből él."[11] „Nem hagyta Isten az embert olyan mélyre kerülni, és a teremtett

világot a bűn által annyira megromlani, hogy ne adná jelét megtartó szeretetének. Az ember élhet Isten ismerete nélkül – de áldása nélkül nem élhet."[12] Itt Pál apostolnak és Barnabásnak Lisztrában elmondott szavaira hivatkozik, akik ezt mondták: Isten „az előző nemzedékek során megengedte, hogy minden nép a maga útján járjon, bár nem hagyta magát bizonyság nélkül, mert jótevőtök volt, és mennyből esőt adott nektek és termést hozó időket" (ApCsel 14,16–17). Magyarázatában Kálvin hangsúlyozza, hogy „Isten titokzatossága dacára is mindig bizonyságot tett magáról és istenségéről. (...) Pál és Barnabás kimutatja, hogy nem volt egy korszak sem, amelyet Isten meg ne áldott volna jótéteményivel, amelyek bizonyságai voltak annak, hogy a világot az ő hatalma kormányozza."[13] De Kálvin hozzáteszi azt is, hogy ezeknek a bizonyosságoknak ellenére „a népek a maguk útjain haladtak", helyesebben szólva tévelyegtek. A hívő, kegyes élet első szabálya ugyanis éppen az, hogy „a hívők a saját értelmükben való minden bizodalommal hagyjanak fel, s magukat rendeljék alá egészen Istennek, mert az emberek útjai ma sem mások, mint régen, s minden idők példái tanítják, hogy milyen szerencsétlenül vakoskodnak azok, akik előtt nem világít az Isten igéje, habár magukat másoknál élesebb látásúaknak tartják."[14]

Kálvin az általános erkölcsiséget, a morális érzékenységet Isten általános kegyelmi munkájának, valamint gondviselésének tekinti. „Eszünkbe kell jusson, hogy természetünknek e megromlása közepette van bizonyos szerepe Isten kegyelmének, ha nem is annak, mely a romlástól megtisztít, de mégis annak, amely azt féken tartja, amennyire ezt jónak tartja az élet általános rendjének fenntartása végett."[15] Az általános kegyelem és isteni gondviselés következménye tehát az, hogy vannak íratlan és írott szabályai az emberi együttélésnek, van a társadalomnak morális elvárása mindenki felé. Alkot törvényeket, hogy a gonoszságnak, amennyire csak teheti, gátat vessen.

Az erkölcsi tett

Az emberben ott van a vágy a jóra, minden tettével igazolni is akarja magát, hogy ő jó, azonban Isten kegyelmi szövetsége nélkül nem találja meg ennek az útját, sőt még a hívő emberben is nagy zavarodottság támad, ha az eszével már érti a jót, de annak véghezvitelét mégsem találja (Róm 7,19–20).[16] A kegyelmi szövetséggel Isten az embert új lehetőségek elé állítja. Az özönvíz után ez hangzik: „Nem átkozom meg többé a földet az emberért, bár az ember szívének gondolata gonosz az ő ifjúságától fogva" (1Móz 8,21). Kálvin szemlélete szerint Isten szeretetéből és általános kegyelméből megtartja a világot. Megtartja azért, hogy lehetősége és alkalma legyen megismerni különleges kegyelmét, amelyet Jézus Krisztusban mutatott meg. „Ugyanis noha a világban semmi sem található, ami méltó volna Isten jóindulatára, mégis megmutatja, mennyire jóakaratú az egész világ iránt, amikor kivétel nélkül mindenkit Krisztusba vetett hitre hívogat, amely nem más, mint belépés az életre. Egyébként emlékeztessünk arra, hogy bár egyetemesen ígéri mindazoknak az életet Krisztusban, akik hisznek, a hit azonban nem egyetemesen mindenkié."[17] Krisztus elfogadása viszont teljes megújulást jelent az ember belső világában, gondolkodásában, indulataiban és ebből következően a cselekedeteiben is.

Kálvin az erkölcsi életet két alappillérre helyezi. Az első a Krisztus által megújított ember, a második a keresztyének által alkotott közösség, a kihívottak közössége, az egyház. A jó cselekedeteknek nála nincsen üdvösséget hozó szerepe, nem is kell, hogy legyen, hiszen aki Krisztusban van, annak örök élete van, ez ajándék, ezért nem küzdeni kell Istennel és emberekkel, hanem el kell tőle fogadni. Ha pedig valaki kételkedik abban, hogy ez elegendő, az méltatlan módon, emberi eszközökkel akarja kipótolni Isten tökéletes cselekedeteit. Ez a magatartás Kálvin szemében szánalomra méltó és hiábavaló. A cselekedeteinknek ott van jelentősége, hogy velük megmutatjuk Isten és embertársaink iránti szeretetünket és Krisztus áldozatáért való hálánkat, valamint keressük az Ő dicsőségét egy elfordult és elvetemült világban.

„Két dolgot kell fontolóra vennünk. Először azt, hogy az Úréi vagyunk, azután pedig azt, hogy éppen ezért kell szenteknek lennünk, mert méltatlan volna Isten szentségéhez, hogy bármit is felajánljunk neki, ami nem volt először megszentelve. Isten előtt becses és kedves a mi igyekezetünk, midőn teljesen odaszánjuk magunkat az ártatlanságra és szentségre."[18]

A személyesen átadott életnek, amely mindenben keresi Isten akaratát, közösségi vetülete van. „Aki Isten gyermekei közé akar számláltatni, meg kell találnia helyét az egyházban, hogy minden hívővel a testvéri egységet ápolja." Ezt a munkálkodási területet tovább bővíti, amikor ezt mondja: „Az egész emberi nemzetség egy testet alkot, amelyben az egyes tagokat a kölcsönös összetartozás fűzi egymáshoz."[19]

Felebaráti szeretet

Jézusnak az irgalmas samaritánusról mondott példázata (Mt 10,25–37) magyarázatában fejti ki Kálvin etikai álláspontját a felebaráti szeretetről,[20] amelynek a lényegét így foglalhatjuk össze:

A felebaráti szeretetre akkor vagyunk készek, ha azt megelőzi Isten tisztelése és szeretése. Jézus az irgalmas samaritánus példázatát a szeretet kettős nagy parancsolatához fűzi: Szeresd az Urat, és szeresd az embertársadat. Az első alapján lehet gyakorolni a másodikat. „Mivel ugyanis mindenki rabja önmagának, sohasem fog virágzani a felebarátunk iránt való igaz szeretet, legfeljebb csak ott, ahol Isten szeretete fog majd uralkodni; haszonleső ugyanis az a szeretet, mellyel a világ fiai illetik egymást, mert mindegyiknek a maga hasznára van gondja. Viszont lehetetlen az Isten iránt való szeretetnek uralkodnia anélkül, hogy ez létre ne hozza önmagából a

testvéri szeretetet az emberek között."[21] Ezért nevezi Pál apostol a szeretetet a tökéletesség kötelének, amely tökéletesen összefog mindent (Kol 3,14), és a törvény betöltésének (Róm 13,10).

Jézus Krisztus, a mi Urunk az Ószövetséggel összhangban parancsba adta nekünk a felebarát szeretését (3Móz 19,17–18; Mt 22,35–40; Mk 12,28–34). Ez olyan erkölcsi kötelesség, amely alól senki nem bújhat ki, aki magát Krisztus követésére szánta el. A cél tehát nem szentesíti az eszközt, ha az eszközök ellene mondanak a felebaráti szeretetnek, a célok, még a jó célok sem érhetők el. A Tízparancsolat második tábláját elemezve Kálvin ezt tanítja: „leginkább a második táblán ismerhető fel az emberek képmutatása (mert amikor Isten legkiválóbb tisztelőinek tartják magukat, nyíltan megsértik a felebarátaik iránt való szeretetet)."[22] Holott „felebarátunk nekünk a legidegenebb ember is, mert Isten minden embert elkötelezett arra, hogy egymást segítse (…), s különleges cél itt az, hogy a felebaráti viszony, mely kölcsönös szolgálatokra kötelez bennünket, nem szorítkozik csak a barátokra vagy vérrokonokra, hanem kiterjed az egész emberi nemre."[23] Az *Institutio*-ban még hozzáteszi ehhez Kálvin: „Nem tagadom azt, hogy minél közelebbi összeköttetésben áll valaki velünk, annál nagyobb buzgósággal kell szolgálatunkat annak fölsegítésére fordítanunk. Hanem azt mondom, hogy az egyetemes emberi nemet kell minden kivétel nélkül szívből szeretni, és nem szabad különbséget tenni, hogy az illető görög-e, vagy barbár, méltó-e, vagy méltatlan, barát-e, vagy ellenség, mivel Istenben és nem önmagában kell őt tekintenünk. Ezért ha a szeretet igazi mértékét és módját meg akarjuk tartani, szemünket nem az emberre kell irányítanunk először, kinek látása gyakrabban gerjeszt bennünk gyűlölséget, sem mint szeretetet, hanem Istenre, aki azt parancsolja, hogy azt a szeretetet, mellyel őt szeretjük, az egész emberiségre kiterjesszük."[24]

Ezzel kivette Isten az ember kezéből az ítélkezést is. Kálvin a felebarát szeretése kapcsán kiemeli, hogy az ember Isten különös teremtménye, akinek ezen a földön küldetése van, tehát nem emberektől ítéltetik meg, hanem saját Urának áll vagy esik. „Aki elfordul az emberiségtől, Istennek is hátat fordít." „Aki elfordul a felebaráttól, megveti Istent és a természetet." „Aki nem tanulta meg, hogy szolgáljon az ő atyjafiainak, nem ismerte meg Krisztust, mint tanítóját."[25]

Kálvin etikai szemléletében az önmegtartóztatás sem öncélú dolog, hanem akkor van értelme, ha azt másokért gyakoroljuk. Kálvin nem volt aszkéta, de szigorú erkölcsű életmódot folytatott, s amikor ezt másokra is ki akarta terjeszteni, sokakban megütközést keltett. Az *Institutio* III. könyvének 7. fejezete úgy szól önmagunk megtagadásáról, mint a keresztyén élet lényegéről. Mert az Isten irgalmasságára egyetlen logikus válasz van, ha odaszánjuk magunkat Istennek kedves élő és szent áldozatul (Róm 12,1). „Nem vagyunk magunkéi: tehát amennyire lehet, feledkezzünk meg önmagunkról és mindarról, ami a mienk. Viszont az Istenéi vagyunk, tehát neki éljünk és haljunk meg. Az Istenéi vagyunk: tehát Őrá, mint egyedüli helyes célra kell irányulni életünk minden részének (...). Ne azt keressük, ami nekünk jólesik, hanem azokat, amik az Úr akaratával megegyeznek, s amik az Ő dicsőségének előmozdítására szolgálnak (…). Mert aki hozzászokott ahhoz, hogy minden cselekvésében tekintettel legyen Istenre, az minden hiábavaló gondoskodástól elfordul."[26] Mai világunk nagy etikai és szociáletikai problémáit oldja meg Kálvin, hiszen azok éppen abból fakadnak, hogy az emberek önmagunknak élők, lemondásra, önmegtagadásra képtelenek, a felebaráti szeretetet pedig csak érdekek alapján gyakorolják, és jogosnak vélik azt, hogy a nekik nem tetszőket gyűlöljék, vagy megöljék.

Kálvin az önmegtagadást nem úgy érti, hogy mindent, ami örömet és megelégedést ad, el kell vetni. „Az élet, a földi éltünk is, Isten ajándéka, tehát hálaadással kell fogadnunk azt, és örvendező szívvel élhetünk azzal."[27] „A hívőknek azonban a jelen életnek olyan megvetéséhez kell hozzászoktatni magukat, hogy abból sem az ezen élet iránt való gyűlölet, sem az Istennel szemben való hálátlanság ne származzék." „Isten ajándékainak használatát illetően nem tévedünk meg, ha arra a célra használjuk őket, amire azokat maga a szerzőjük teremtette és szánta."[28]

Az önmegtagadás és a felebaráti szeretet része az ellenség szeretése. Ennek gyökerét szintén az új életben találjuk meg. Ha megbocsáttattak a vétkeink, lehetetlen, hogy mi mások vétkeit megbocsátás nélkül megtartsuk (Mt 6,14–15). Ha ugyanis Isten gyermekei vagyunk, akkor ez a tény egyúttal felszólítás arra, hogy „legyetek mennyei Atyátoknak fiai, aki felhozza napját gonoszokra és jókra, esőt ad igazaknak és hamisaknak" (Mt 5,43). Kálvin ennek magyarázata során elutasítja azok állítását, sőt abszurditásnak nevezi, akik a felebarát (*proximus*) elnevezést csak azokra korlátozzák, akik nekünk jóakaróink, vagy érdemeik alapján méltónak mutatkoznak a viszontszeretetre. Az ellenség szeretésének parancsáról azt a magyarázatot is elutasítja, hogy ezek Krisztusnak csak tanácsai lennének, ahogyan azt a skolasztikus teológusok tanították.[29] Kálvin Krisztus szavainak erejét nem csökkentve azt tanítja, hogy meg kell tanulniuk a hívőknek, „mennyire távol kell lenniök minden bosszúállásról, amit nemcsak tilos nekik Istentől kérni, hanem le is kell róla egészen mondaniok és a lelkünkből is eltörölniök annyira, hogy áldani kötelesek ellenségeiket."[30] Nem tagadja Kálvin, hogy nagyon nehéz út ez az ember gyengeségei miatt, de az ember gyengesége mégsem ok arra, hogy mentes legyen Isten parancsolatától.[31] A Szentlélek jön segítségünkre, hogy amit magunk nem tudnánk megcselekedni, az Ő erejével mégis megtegyük. Az ellenség szeretésének célja egyfelől az, hogy megnyerjük őket Krisztusnak, valamint az, hogy aki gyűlölőit szeretni tudja és a bosszúállást távol tartja magától, az türelmes lesz az élet többi bajával szemben is. „Ha elfogadjuk ezt a célmeghatározást, összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy az ellenség iránti szeretetről szóló parancsnak az a célja,

hogy segítséget nyújtson egy rendezett társaslélektani kapcsolatrendszer kialakításában, hogy erősítse az Isten gondviselésébe vetett hitet, valamint meggátolja a társadalmi szakadékok elmélyülését."[32]

Kálvin más bibliai igék magyarázatakor is azt az álláspontját erősíti meg, amit az *Istitutio*-ban, a tizedik parancsolat magyarázatakor elmond. A keresztyén ember felebaráti szeretete a legidegenebb (*alienissimus)* emberre is vonatkozik, ha méltó, ha méltatlan, ha barát, ha ellenség, mert minden embert „Istenben s nem önmagában kell szemlélnünk" (*quoniam in Deo, non in se ipsis considerandi sunt*).[33] Kálvin ezt a gondolatot már az Ószövetségben megtalálja. „Ha ráakadsz ellenséged eltévedt marhájára vagy szamarára, hajtsd vissza hozzá! Ha látod, hogy összeroskad terhe alatt annak szamara, aki gyűlöl téged, ne hagyd magára, hanem segíts rajta" (2Móz 23,4–5; 5Móz 22,1–4).[34] A reaktív szeretet helyett az aktív szeretetről beszél Kálvin a Róm 12,17–21; 1Pt 3,9–17; 1Jn 2,9–11 és 3,13–15 magyarázatakor is. Az aktív szeretettel pedig akkor tudunk élni, ha Isten Lelke megerősít bennünket rá. Ezért a kálvini etika emberi, belső irányultsága nem a cselekedet elindító szeretet, hanem az Isten elé boruló imádság. Imádságban kérjük el Isten ajándékait, közöttük a felebaráti szeretetet is. Imádságainkban a Szentháromság egy Istent hívjuk segítségül, Krisztus mint közbenjáró által kérünk bűneinkre bocsánatot, életünkre áldást, szolgálatukhoz erőt.[35]

Szeretet és rend

Kálvin etikai szemlélete kiterjed a gazdasági célokra, a javak elosztására is. Hosszan lehetne róla írni, azonban itt csak annyira szorítkozunk, hogy Kálvin nem támogatta azoknak a rajongóknak az elképzeléseit, akik a javak egyenlő elosztására törekedtek, de azt természetesnek találta, hogy „ahol ismerik Istent, ott az emberségre is gondot viselnek".[36] Azért nem támogatta az egyenlő elosztást, mert Isten az embereket különböző képességekkel, adottságokkal, feladatokkal ruházta fel. Azonban azt sokszor kinyilvánította, hogy amennyiben a javakkal valaki bűnös módon gazdálkodik, árt önmagának is és árt az embertársainak is. Ezért éles harcot vívott a túlzott vagyoni egyenlőtlenség ellen. Abból indult ki, hogy mindent Istentől kaptunk ajándékul, tehát anyagi javainkat sem szabad saját önzésünk növelésére és mások kisemmizésére fordítani, hanem Isten dicsőségét keresve és embertársaink javát szem előtt tartva használni.

Végül még egy témát kell érintenünk, ez pedig a hivatás fogalma a kálvini etikában. A hivatás, elhívás Istentől jön (*vocatio*). A reformátorok közül Luther már foglalkozott ezzel a problémával azt mondva, hogy a hétköznapi életben, mindenkinek a neki kijelölt munkahelyen kell Istent szolgálni, az Ő dicsőségét keresni. Pál apostolnak a tanítására, hogy „minden ember maradjon meg abban a hivatásban, amelyben elhívatott" (1Kor 7,20), Kálvin ezt mondja: „Ez az a forrás, melyből minden következik – hogy mindenkinek meg kell elégednie hivatásával (…). A hivatás a Szentírásban az élet törvényes módját jelenti, mert az kapcsolatban van Istennel, aki elhív minket." „Hogy tehát ostobaságunkkal mindeneket össze ne zavarjunk, az életpályák megkülönböztetésével kinek-kinek meghatározta kötelességeit, az ilyen életpályákat hivatásnak nevezte (…). Életünk tehát akkor lesz a leghelyesebben berendezve, ha ehhez a célhoz szabjuk (…). Ebből származik az a rendkívüli vigasztalás is, hogy nincs oly szennyes és hitvány munka, amely (ha hivatásunkat követjük) Isten előtt ne ragyogna és értékes ne volna."[37] Kálvinnak ez a tanítása újra megfontolandó egy olyan világban, ahol a pénz szeretete köti le az embereket, s a szabadság és válogatás mámorában, vagy a munkanélküliségtől való félelem közepette elfelejtik azt, hogy Istentől való céllal munkálkodnak, hivatásban élnek a földön.

Összegzés

Kálvin etikai gondolatai a Szentháromság Istenre figyelnek, a Szentírást tanítják, a tőle telhető legnagyobb odaadással és hűséggel. Amikor az utókor azt mondja róla, hogy nincsen nagyobb világossággal megáldott teológus a reformátorok között nála, ilyen értelemben teszi.

Kálvinnak a maga korában is hatalmas hatása volt. Nemcsak Genfben érvényesítette etikai elgondolásait, hanem egész Európa figyelt tanítására. Kálvin számára kikerülhetetlen volt az olyan kérdésekkel való foglalkozás, amit a mindennapi élet hozott magával. „Etikája tehát a szituáció által meghatározott etika: de (...) nem a gazdasági, társadalmi jelenségek teológiai legitimálása érdekében, hanem az isteni parancs „itt és most" aktuális érvényének megtalálása értelmében."[38]

Kálvin etikája, a szituáción túl, Isten és ember Jézus Krisztus által létrejött szövetségéből következik, tehát szövetségi etika. Ahogyan a szövetség szerzője Isten, úgy az etika szerzője is Ő. Nem az a kérdés, hogy milyen ember tudok lenni, hanem az a kérdés, hogy Krisztusé vagyok-e?

Ahhoz pedig, hogy Krisztusé legyek, elé kell leborulnom, az Ő közbenjárását kell kérnem, az Ő Szentlelkének ajándékait kell elfogadnom, az Ő gyülekezetében, a keresztyének közösségében kell megtalálnom a szolgálatomat.

A felebarátot, az embertársat Kálvin nem önmagában szemléli, hanem Istenben. Ezért tudatosítanunk kell magunkban, hogy jóllehet a gonosz erői ellen szabad lelkiismerettel harcolunk, Isten maga parancsolta meg nekünk, hogy minden embert egyformán, szívből szeressünk. „Ennek a parancsolatnak azonban csakis az tud eleget tenni, aki önmagát megtagadva olyan nagyra becsüli embertársait, hogy azokat is folyamatosan szereti, akik őt gyűlölik. Mindezt szelíden, tisztelettudóan és jó lelkiismerettel kell tennünk."[39] Ez az etikai alap már nemcsak a gyülekezet közösségében, hanem a társadalomban, a

viszályok elsimításában, a szociális segítésben, a kívül valók hívásában, a misszió lehetőségében is érvényes.

A szeretetet Istentől kell elkérnünk, hogy minden imádságunkkal, cselekedetünkkel le tudjunk mondani a saját igazságunkról, bosszúvágyunkról, és helyet adjunk Isten igazságának, szeretetének, amely nemcsak nekünk, de ellenségeinknek is javára van. Az erkölcsi tett, a jó cselekvése éppen ezért nem a magunk, hanem Isten dicsőségét szolgálja.

Németh Tamás

FELHASZNÁLT IRODALOM:

DR. BÉKÉSI Andor: Kálvin etikája. Theologiai Szemle, 1964/7–8.

BENKE György: Kálvin társadalmi etikája. Evangéliumi kálvinizmus füzetei. Budapest, 1986.

BOLYKI János: Az imádkozó Kálvin. In: Evangéliumi kálvinizmus, Kálvin Kiadó, Budapest, 2009. 227–259.

BUSCH, Eberhard: Istenismeret és emberség. Betekintés Kálvin teológiájába. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009.

ESSER, H.H.: Die Aktualiät der Sozialethik Calvins. In: Welker, M.-Willis, D.: Zur Zukunft der reformierten Theologie. Neukirchen-Vluyn, 1998, 421–443.

FAZAKAS Sándor: Kálvin szociáletikája. In: Kálvin időszerűsége. MRE Kálvin Kiadó, 2009, 104. 140.

HERON, A.I.C.: Isten és ember kapcsolata. Rendszeres teológiai tanulmányok. Acta Theologica Papensia 7. PRTA, 2002.

KÁLVIN János: Magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához II. és III. Ford.: Rábold G., Székelyudvarhely, 1940; 1941. Johannes Calvini In Harmonium ex Matthaeo, Marco et Lucam compositam comentarii. I. Ed. A. Tholuck, Berlin, 1833.

KÁLVIN János: A katolikus levelek magyarázata. Ford.: Szabó A.; Papp Gy.; Bogárdi Szabó I. Református Egyházi Könyvtár 6. Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.

KÁLVIN János: János evangéliuma magyarázata. I. II., Ford.: Vekerdi J., Református Egyházi Könyvtár 4/1 és 4/2, Kálvin Kiadó, Budapest, 2011.

KÁLVIN János.: Magyarázata az Apostolok Cselekedeteihez. Ford.: Szabó A. h.n. é.n.

KÁLVIN János: A Római Levél magyarázata. Ford.: Rábold G.; Nagy B. MRE Egyetemes Konvent, Budapest, 1954.

KÁLVIN János: A genfi egyház kátéja. Ford.: Czeglédy S., Kálvin Kadó, Budapest, 1998.

KÁLVIN János: A keresztyén vallás rendszere. Ford.: Czeglédy S; Rábold G., MRE, Pápa, 1909.

Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. I. Genesis. Herausgegeben von O. Weber, Neukrichen, 1958.

KOCSIS Elemér: Az élet megszentelése Kálvin 1536-ban megjelent Institutioja szerint. Theologiai Szemle 1986/6.

KOLFHAUS, W.: Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin. Neukirchen, 1949.

PAPP Gy.: Kálvin tanítása az ellenség szeretéséről. Református Szemle, 2009/5, 659–669.

SCHULZE, L.: Calvin and 'Social Ethics'. Kital, Pretoria, 1985.

SEBESTYÉN J.: Református etika. Budapest, 1933.

SEBESTYÉN J.: Isten szolgája Kálvin János. Budapest, 1937.

JEGYZETEK

1 Sebestyén Jenő: Református etika. 9.
2 Fazakas Sándor: Kálvin szociáletikája. In: Kálvin időszerűsége. 115.
3 Vasady B. idézi közelebbi meghatározás nélkül, Niesel V.: Kálvin theologiája előszavában. 4.
4 Johannis Calvini: Articles concernant l'organisation de l'eglise et du culte a Geneve, proposés au conseil par les ministres, Le 16 Janvier 1537, in. OS, Vol. I. 376. Vö. Fazakas S.: Kálvin szociáletikája. 104.
5 Kálvin János: A genfi egyház kátéja. 74.
6 Vö. Esser, H.H.: Die Aktualität der Sozialethik Calvins. 423–424.
7 Benke György: Kálvin társadalmi etikája. 16.
8 Kálvin János: Genesis, 23–24.
9 Kálvin János: A pásztori levelek és a Filemonhoz írt levél magyarázata. 82.
10 Kálvin János: Institutio II. 1.4.
11 Benke György: i. m. 41.
12 Idézi Benke György: i. m. 42.
13 Kálvin János: Magyarázata az Apostolok Cselekedeteihez. II. 57.
14 Kálvin János: Magyarázata az Apostolok Cselekedeteihez II. 56.
15 Kálvin: Institutio II, 3.3.
16 Vö. Kálvin János: A Római levél magyarázata. 145.
17 Kálvin János: János evangéliuma magyarázata. I. 98.
18 Idézi Kolfhaus, W.: Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin, 329. O.C. 33.30.
19 Benke György: i. m. 68.
20 Vö. Kálvin János: Magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához. III. 211–220. Johannes Calvini In Harmonium ex Matthaeo, Marco et Lucam compositam comentarii. I. 154–160. Továbbiakban: Evangéliumi harmónia.
21 Kálvin J: i. m. 215.
22 Kálvin J: i. m. 216.
23 Kálvin J: i. m. 217.
24 Kálvin J: Institutio, II, 8.55.
25 Kolfhaus, W.: Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin. 331; 333.
26 Kálvin János: Institutio, III. 7.1.
27 Benke Gy: i. m. 82.
28 Kálvin János: Institutio, III, 19.9.
29 Evangéliumi harmónia I. 205
30 Uo.
31 Vö. Kálvin János: A Római levél magyarázata. 147–148.
32 Papp György: Kálvin tanítása az ellenség iránti szeretetről. 661.
33 Kálvin János: Institutio. II. 8.55.
34 Részletes kifejtését lásd Papp György: Kálvin tanítása az ellenség szeretéséről. 665–666.
35 Vö. Bolyki János: Az imádkozó Kálvin. 231–236.
36 Kálvin magyarázata a Jer 22,16-hoz. Ubi cognoscitur Deus, etiam colitur humanitas.
37 Kálvin János: Institutio, III, 10.6.
38 Fazakas Sándor: Kálvin szociáletikája. 107.
39 Papp György: i. m. 668.

Telefon-lelkigondozás – Budapest

06-1-201-0011

Lelki válság esetén, emberi, családi, lelkiismereti, hitbeli kérdések megbeszélésére

mindennap 17–21 óráig

Az egyházias kálvinizmus, mint az új ortodoxia folytatása a debreceni teológiai tanárok hitvalló munkásságában

A debreceni új ortodoxia szerepe rendkívül meghatározóvá vált az által, hogy a jó szándékú, de néha szélsőséges teológiai liberalizmus állításait kritikusan szemlélte az 1860-as évek végétől. Nem meglepő, hogy a tübingeni történetkritikai, leideni modern teológiai és hasonló irányzatokkal lassan szembehelyezkedett. A magyar tradicionális teológiát megtestesítő debreceni új ortodoxia ezzel egyidejűleg ismét ráébredt saját hitvallási iratainak fontosságára, és ennek eredményeként meg is jelentette a híres Debreceni Hitvallást 1875-ben. A liberális teológiával folytatott vitának köszönhetően Debrecenben nemcsak a hitvallásos élet indult meg, hanem a skót református evangelikál és német, valamint holland pietista hatásoknak köszönhetően a lelki ébredés csírái is megfogantak. A tanulmány az új ortodoxiából kinövő egyházias kálvinizmus kialakulásában szerepet játszó debreceni teológiai tanárok munkásságán keresztül azt kívánja bemutatni hogyan is vitte tovább a fiatal tanár generáció a sajátos debreceni teológiai szemléletet, amely a hazai és a nyugati református teológiai hatásokat sikeresen ötvözte.

The role of New Orthodoxy of Debrecen became really decisive through its critical stance directed towards extreme theological liberalism from the end of 1860s in Hungary. It came as no surprise that it began to form an opposition to that movement imported from historical critical school of Tübingen, the 'moderne theologie' of Leiden and the like. As a result of the debate traditional Reformed theology as represented by New Orthodoxy was made aware of the importance of the confessions of the Reformed church. To reconfirm its ties with the ancient doctrines expressed in the Nicean and Athanasian creeds, new theologians produced the famous statement named "Debrecen Confession" in 1875. Owing to the debate with liberal theology not only a practical Christian life with reverence for confessions and creed started its theological journey but the seed of a spiritual revival were sown through the impact of Reformed evangelicalism of Scotland and pietism from Germany and the Netherlands. The current study intends to demonstrate through the life and work of the new generation of theologians in Debrecen how the characteristic theological views of new orthodoxy were developed further by the successive new trend named 'ecclesiastic Calvinism' which successfully combined Hungarian and western European Reformed theological traditions.

A debreceni új ortodoxia képviselői az 1860-as évek második felétől kezdődően a jó szándékú, de néha szélsőséges teológiai liberalizmus állításait kritikusan szemlélve, egyre inkább meghatározóvá váltak. A magyar tradicionális teológiát megtestesítő munkásságuk mellett, ismét ráébredtek saját hitvallási iratainak fontosságára, és ennek eredményeként 1875-ben megjelentették a híres Debreceni Hitvallást. Ám a liberális teológiával folytatott viták nemcsak a hitvallásos életet erősítették meg, hanem a külföldi evangélikál és pietista hatásoknak köszönhetően a lelki ébredés alapjait is megteremtették Debrecenben. Az új ortodoxiából kinövő egyházias kálvinizmus kialakulásában szerepet vállaló teológiai professzorok munkásságán keresztül kívánom bemutatni hogyan vitte tovább ez a fiatal tanár generáció azt a sajátos debreceni teológiai szemléletet, amely sikeresen ötvözte a hazai és a nyugati hatásokat.

A magyar új ortodoxia kialakulásában id. Révész Imre játszotta a főszerepet az 1860-as évek közepétől.[1] Ő indította útjára a debreceni ún. „új ortodoxiát", amely a Debreceni Hitvallásban nyert kifejezést 1875-ben, de ekkor már a mozgalom frontembere a Révész-tanítvány, Balogh Ferenc egyház- és dogmatörténeti professzora volt.[2] Balogh-féle magyar tradicionális teológiába beoltott evangélikál és pietista hatásból, az új ortodoxiából, ebből a sajátos ötvözetből, mint szellemi bölcsőből fejlődik tovább az ún. egyházias kálvinizmus.[3] A debreceniek közül ott találjuk a Csiky Lajossal kezdődő második teológiai tanár generáció több tagját, mint például Bethlendi Endre ószövetségi docenst és Erőss Lajost, a dogmatika professzorát, továbbá az újszövetséges Erdős Józsefet, akiket majd a harmadik generációs Lencz Géza rendszeres teológus, Erdős Károly újszövetségi és Kállay Kálmán ószövetségi professzorok követnek. Ők „a bibliás keresztyénség, a református hitvallásos elv és a vallástudományi teológia értékeként felfedezett pozitív, építő jellegű tudományos eredmények érvényesítői a köztük levő mélyreható egyéni és teológiai felfogásbeli különbségek ellenére is".[4] Hogy mennyire találó ez a megállapítás, azt az egyes tanárok diákkorban kialakuló teológiai szemléletével szeretnénk érzékeltetni, amely nagyrészt meg is maradt pályafutásuk egész íve alatt.

Csiky Lajos

Csiky Lajos volt az első a fiatalabb nemzedékből, akivel az új irányzat elindult. Ő is, mint későbbi tanártársai a Hit-

tanszaki Önképző Társulatban (továbbiakban: HÖT bontogatta szárnyait, és a hitvallásos, valamint nemzeti nevelés iránti szeretetét Balogh Ferenctől tanulta. A társulat keretén belül például 1872-ben, Méliusz Juhász Péter halálának 300. évfordulójára emlékezve ünnepséget tartottak.[5] Fontosnak vélték, hogy ez a megemlékezés ne csak a Kollégium lakóit érintse, ezért teológusokat küldtek ki az iskolákba, hogy ott felolvasást tartsanak és énekeljenek. Az ekkor harmadéves Csiky a Miklós utcai iskolába ment.[6] Ugyanebben az évben ő volt a társulati főjegyző, így ő írta meg a HÖT addigi munkájának összegzését, az előadások és vitagyakorlati ülések témáját, melyek között ilyenek szerepeltek: „*veszélyezteti-e a keresztyén egyház egységét a különböző egyéni vallásos nézetek nyilvánítása vagy nem?", „a templomba járás kötelezésének célszerűsége*".[7] Ilyen, Balogh Ferenc által közvetített evangéliumi hatások után került ő ki Edinburghba 1875 októberében, ahol maga is megélhette a mintaszerű skót református egyházi életet. Tanárként, a Balogh Ferenctől kapott indíttatás után, az ösztöndíjas éveiben szerzett tapasztalatok határozták meg teológiai látását. A gyakorlati teológia professzoraként 1883-ban előadást tartott „*Egyháziasság és belmisszió*" címen, melynek végén tagokat toborzott belmissziós speciálkollégiumára.[8] Ezt a HÖT újságja, *Közlöny* 1883/1884 évfolyamának a 4–5. száma közölte, amit mérföldkőnek is tekinthetünk a lap és a társulat életében. Ettől kezdve a *Közlöny* gyakran „ébredési" témákkal foglalkozott.[9] Később a volt diákot kétszer is megválasztották felügyelő tanárnak, először 1887–1888-ban, majd a 1894–1895-ös tanévekre. Ez utóbbi tanévben ünnepelte a HÖT a 25. évfordulóját, ekkor a *Közlöny*, a saját lapjuk díszes kiadásban jelent meg.[10]

Csiky és Balogh kezdeményezték, hogy a hallgatók vasárnapi iskolákat tartsanak, és a gimnazistáknak prédikáljanak. A kezdeményezés mind Budapesten, mind Debrecenben is az 1880-as évektől valósult meg. Az elhangzott igehirdetések között sok ébredési prédikáció volt. Csiky 1888-tól vallásos estélyeket szervezett, majd 1892-től megindultak a vasárnapi iskolák,[11] melyeket az alsó hat osztálynak tartottak a teológusok.[12] 1894-ben Csiky Lajos,[13] Erdős József és mások kezdeményezésére a Kollégium közös tanárkara határozatot hozott a gyermek-istentiszteletek tartásáról az oratóriumban.[14] Az első gyermek-istentiszteletet Csiky tartotta a gimnázium alsó tagozatos növendékeinek és az elemi iskola tanulóinak.[15] A tanári kar kortárs jegyzőkönyveinek határozatai, valamint a debreceni presbitérium döntései világosan tükrözik a pozitív hozzáállást a belmissziói munkához.[16]

A gyakorlati teológia nagyformátumú tanára gazdag irodalmat hagyott az utókorra: teológiai tanárként imádságtant (1886), egyházszertartástant (1892), lelkipásztorkodástant (1908), egyházszónoklattant (1914) oktatott, és nagyobb terjedelmű, jelentős műveket is írt ezekben a témákban. Írásait figyelembe véve, rendkívül termékeny embernek mondható. Skóciában töltött évei rendkívül meghatározóak voltak számára, melyre maga is hálás szívvel emlékezett vissza. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint megannyi könyve és cikke, melyben skót származású teológusok életét ismertetette, vagy az ottani református kegyességet mutatta be. Ilyen munkák voltak például: *„Blackie Stuart János élete"*(1898) vagy *„A skót szabad egyház ismertetése* (1877).[17] Ez utóbbi tanulmányát Alexander Moody-Stuartnak, a skót szabad egyház egyik edinburghi lelkészének, az ösztöndíj alap elnökének ajánlotta. Skóciából hazahozott missziói gondolkodását jelzi az is, amikor ezt írta: „az elárusítandó példányokból bejövő pénz a budapesti skót zsidó-missziói intézet javára adatik át."[18] Ebben a kis könyvecskében kilenc fejezetben ír az akkori skót egyház történetéről és mindennapi életéről. Megragadta a Biblia olvasásának gyakorlata, ahogy arra Balogh Ferenc is felfigyelt. Erre Csiky így emlékezett vissza: „diákjainkra a legnagyobb benyomást a gyülekezetek pezsgő élete tette. Elsősorban az, ahogyan a skót egyháztagok olvassák és értik a Bibliát; aztán, hogy mennyire ragaszkodnak a hitvallásaikhoz; milyen bensőségesek istentiszteleteik."[19] Nem véletlen hogy Balogh Ferenccel együtt lelkesen támogatta a Brit és Külföldi Bibliatársulat munkáját.[20]

A skót egyházról írott műve negyedik részében, amikor is Csiky az *Isteni tisztelet*ről ír, hosszú részt szentelt az imádság leírására. A skót liturgiában két rövidebb és egy hosszabb imádságot kellett elmondani az istentisztelet alatt. A lelkészeknek minden vasárnap különböző szavakkal kellett kifejezniük magukat; a Miatyánk nem a minden alkalommal elmondott kötelező imát jelentette – amit azért természetesen elmondottak –, hanem a mintát, mely alapján nekik is imádkozniuk kellett.[21] Valószínű, hogy ez a kegyességi gyakorlat ösztönözte Csikyt számos imakönyvének megírására.

Csiky jelentősége kiemelkedő a teológiai oktatás történetében. Olyan témákról tanított és írt, amelyek korábban nem vagy csak ritkán voltak önálló tantárgyak a magyar teológiai oktatásban, mint például az említett imádságtan vagy a Fairburn-féle lelkipásztorkodástan. Fontosabb gyakorlati teológiai műveiben főleg nyugati szerzőkre támaszkodott, azok elképzeléseit viszont nem alkalmazta kritika nélkül a magyar helyzetre. Ez jól tükröződik teológiai műveiben: volt saját egyház- és gyülekezet-, misszió- és lelkipásztorképe. A gyakorlati teológus, Csiky munkásságát és teológiáját vizsgálva, szembetűnik erős missziói érdeklődése is. A misszió iránti elköteleződése diák éveire nyúlik vissza. Ezt Balogh Ferenc dogma- és egyháztörténeteket író professzor plántálta el benne, majd a skóciai ösztöndíj mélyítette el. A kinti tapasztalat növelte érdeklődését, hiszen ott virágzó gyülekezeti élettel és kiforrott missziói munkával találkozott. Ez a meghatározó élmény tanár korában is elevenen élt benne. Balogh Ferenchez hasonlóan diákjait ő is missziói látásra nevelte, valamint számos cikket és tanulmányt publikált a misszió történetéről, elméletéről és gyakorlatáról. Missziói témájú írásai jellemzően a skót evangélikál és a német pietista hatásokat tükrözik, a magyar közönség számára a kinti munkákat mutatja be. Nem meglepő, hogy ezek alapján alakította ki saját missziótheológiai felfogását.

Bethlendi Endre

Bethlendi Endre azért egy kicsit kilóg a sorból. Rá is hatott a skót evangelikalizmus, de kegyessége, egyházi szóhasználata és filozófiai érdeklődése miatt több pon-

ton is eltért attól. 1850. június 17-én Bürgezden (Szilágy megye) született. Édesapja, Bethlendi András teológiailag jól képzett lelkész volt. A család szerény körülmények között élt. Iskoláját Zilahon kezdte, ahol kezdetben nagy szorgalma ellenére csak közepes tanuló volt, de negyedik évre már kitűnő lett. Innentől kezdve birtokosok gyermekeit tanította pénzért, amiből fenn tudta magát tartani. Ötödik osztályban már osztályelsőként végzett, és 1870-ben kitűnő eredménnyel tette le az érettségi vizsgát.

1870 októberétől már Debrecenben tanult a főiskolán, ahol szorgalmával és eszével is kitűnt. 1874-ben fejezte be teológiai tanulmányait, 1875–76-ban a szeniori tisztséget töltötte be. Balogh Ferenc javaslatára ekkor pályázta meg a skót Szabad Egyház magyar, cseh alapítványi ösztöndíját, amit elnyert. A kiutazást Csiky Lajos segítette, aki akkor már egy éve, hasonlóan ösztöndíjasként, ott tartózkodott. 1876. október 23-án érkezett meg Edinburghba, ahol két szemesztert tanul, majd 1878. április 15-én érkezett meg Bázelbe, hogy ott is bővítse ismereteit. Csiky Lajossal lakott együtt külföldön. 1879 nyarán már Genfben tanult. 1880-ban tért haza, mert segédtanári állást kapott a teológiai akadémián. Csiky megjegyezte, hogy Bethlendi volt a legtöbbet külföldön tanuló magyar teológus abban az időben, ez idő alatt egyébként rengeteg könyvet gyűjtött össze. Kezdetben vallásbölcsészeti és angol nyelvi tanár, továbbá 1882-től még franciát is tanított. 1883-tól az ószövetségi exegézis és bibliai teológia oktatását is rábízták. Az 1884-ben felállított ötödik tanszéknek első rendes tanárává egyhangúlag választották meg, amit 1886–87-es tanév első félévének végeztével visszavonnak tőle „rossz elmeállapota miatt". Ápolása kezdetben rokonainál történt, majd Budára került a Lipótmezei tébolydába, ahol 1888. február 15-én meghalt. Felesége Menyhárt Kornélia volt, Menyhárt János egyetemi tanár lánya, akitől egy fiúgyermeke született.

Bethlendire jellemző volt a töretlen szorgalom, nagyfokú lelkesedés, ugyanakkor zárkózott volt, kerülte a társasági életet. Inkább a külföldi írók érdekelték, Csiky megjegyzése szerint ez ahhoz vezetett, hogy „Így aztán nem is tudott jó magyar irályra szert tenni soha".[22] Mintha kis bírálat lenne Csiky szavaiban. Leginkább a vallásbölcsészet és az írásmagyarázat érdekelte Bethlendit, és itt emiatt is érdemes odafigyelni Csiky megjegyzésére: „Ha rendes körülmények közt marad és fejlődhetik szellemi ereje, hírneves bölcsész vált volna belőle."[23] Nem teológust, lelkészt említ, hanem bölcsészt mond. Ez azzal is indokolható, hogy Bethlendi a debreceni új ortodoxiát sajátosan értelmezte. Így a maga módján egyedülállót alkotott. Ő is a tudomány és a teológia összebékítésén munkálkodott, de azt nem a bibliai teológia, hanem a filozófia oldalról igyekezett megragadni. Ez roppant érdekes, figyelembe véve, hogy ő az ószövetségi tanszékre került. Arra törekedett, hogy kifejtse mi is a régi teológia vagy régi ortodoxia, és az új ortodoxia vagy új teológia közötti különbség. A *„Tudomány és teológia"* című értekezésében kifejtette, hogy az új ortodoxia híve, tehát szemben áll a régi ortodoxiával. „Annak, amit régi theológiának neveznek, jelszava: idő; annak, mit az új theológiának neveznek, jelszava: örökkévalóság."[24] Ennek a két nézőpontnak a kifejtésekor azt látjuk, hogy az idő szó alatt, ami a régi teológia jelszava, azt érti, hogy a Krisztus-esemény Isten természetétől eltérő volt, kegyelme csak ebben a pillanatban mutatkozik meg.

Tehát csak egyszeri esemény, ami eltér az általános isteni magatartástól. Míg az új teológiai értelmezésében Isten kegyelme örök, nem csak egyszeri természetétől eltérő cselekedet volt az ember megváltása. Megjegyezte, hogy ez az új teológia egyébként nem teljesen új, hiszen ő csak Pál apostol vagy János evangélista teológiai gondolkozását követi. Szerinte a régi teológia legnagyobb hibája az, hogy „voltak nevezetesen az egyházban sokáig forgalomban hittani rendszerek, oly kemények, durvák, oly ésszerűtlenek és ellentmondásosak, hogy teljesen hihetetlenekké váltak az ésszerű és elmélkedő ember előtt."[25]

Dicsőfi József

Dicsőfi József a Kollégium kiváló diákjai közé tartozott. Először kezelői könyvtárosságot kapott a Kollégiumban valószínű Balogh Ferenc közbenjárására, aki a könyvtár felügyeletét is ellátta.[26] 1887–1890 között volt tanár a teológián.[27] Tanári székfoglalóját „A synoptikus evangéliumok kritikája és apológiája" címmel tartotta meg.[28] Az egyházkerületi jegyzőségig eljutó Dicsőfi is Balogh Ferenc egyik kedvelt tanítványa volt. Leveleinek stílusa igen elüt Erdős Józsefétől, aki egyházával szemben nagyon kritikus volt. Erdős buzgó pietista lett, és a belmissziós kánoni nyelven írogatott leveleket tanárának. Dicsőfit inkább a magasztosabb, sokszor túlzott pátosszal megírt levelek jellemzik. Névnapi köszöntésekor több mint két oldalon át méltatja Balogh Ferencet. Többek közt így ír: „…csak arra kérem a Mindenhatót, hogy saját szent céljáért, világosságának tovaterjesztéséért, Nagytiszteletű urat, mint hivatott emberét, mint magyar protestáns theologiai irodalmunk felkent fejedelmét, mint a theologiai ifjúság örömét még számos éveken át minden áldásával áldja meg".[29] Az ilyen nagyon cikornyásnak tűnő mondatok a kortárs bevett szónoki szokást tükrözték vissza.

Dicsőfi is határozottan elutasította a liberális teológiát, mint ahogy látni fogjuk, Erdős József is tette, de ő azért nem volt annyira radikális, és néha nem állt messze a német közvetítő teológiától sem. Marburgból ezt írta Baloghnak: „én a haladó iránnyal ki vagyok békülve, mert tudom, hogy a prot. theologia tudomány. Csak abba az esetben nem méltatnám, ha rossz célzattal állna szövetségben. Hogy van ilyen, ilyen *ördögi irány* (kiemelés tőlem) is, jobban méltóztatik tudni, mint én."[30] Dicsőfi József (1887–1890) Lipcsében Franz Delitzschnél tanult (1883–1884), aki az *Institutum Judaicumot* hozta létre1886-ban, amely egyértelműen a tradicionális lutheránus teológia és a pietizmus alapján helyezkedett el. Delitzsch kegyessége nem állt meg az egyházias és vallásos élet megélésénél, hanem komoly missziói munkát végzett a zsidók között. Balogh Ferenc

és a hasonlóan zsidómissziót végző Skót Misszió révén kapcsolatban állt a berlini intézettel, és a diák választását valószínű mind Balogh, mind pedig Menyhárt János befolyásolhatták. Delitzsch tanította Dicsőfi számára az ószövetségi üdvtörténetet, melyet J. C. J. K. von Hofman teológiája hatására fogalmazott meg.[31] Dicsőfi 1890-ig, egészen Delitzsch haláláig levelezésben állt vele. A híres hebraista ajánlotta be a Marburgi Egyetemre. Ott lipcsei tanára után Baudissin és Kessler és a Ritschl-tanítvány Wilhelm Hermann dogmatikai előadásait hallgatja 1885-ig. Így két eltérő hatás érte a fiatal teológust, de ő határozottan a debreceni új ortodoxia vonalát viszi tovább. Dicsőfi Révész Kálmánhoz írott leveleiből kiderül, hogy Delitzsch hatása maradandó volt: „bizony nekem szerető és szeretett tanár volt, az a félév, amely alatt csaknem mindennap beszélgetett velem, azaz tanított, elég lett volna, bátran jöhettem volna haza, s pedig nem úgy, mint sok akadémikus".[32] A lipcsei professzor hatását Dicsőfi gyakori hivatkozásai mutatják.[33] Delitzsch mellett komolyan hatott rá Albrecht Ritschl, Wilhelm Hermann, Tischendorf és De Wette teológiája.[34] Teológiai bemutatkozó beszédében határozottan elítélte Strauss és Renan hatását: „…nem engedjük, hogy theológiai tudományunk e Strauss-féle 'historicus scepticismusnak és nihilismusnak' prókátorává szegődjék, nem óhajtunk tartozni azok közé sem, kik a nagy regényírónak, Renánnak tapsolnak".[35] Sajátosan amellett érvelt, hogy az említett tudósok szolgálatot tettek az egyháznak, az emberiségnek és az igazságnak. „Újra felhívta a világ figyelmét a Megváltóra, a világ megváltójának személyére. Tischendorf után úgy érvel, hogy beláthatja mindenki, ki csak érdeklődik üdve iránt, hogy Jézus Krisztus történeti dicső személyével áll és esik a keresztyén hit és egyház és a moral."[36] Ez az evangéliumi, a tradicionális dogmákat értékesnek tartó szemlélet határozta meg tanári és lelkészi munkásságát. Dicsőfit 1890. január 18-án a Nagy-Czegléd utcai gyülekezet (ma Kossuth utcai) lelkészévé választották.[37] Ezzel a teológiai akadémián betöltött pályafutása véget ért. 1905-ben a Tiszántúli Református Egyházkerület főjegyzőjévé választották, majd pár évvel később alulmaradt a püspöki székért való vetélkedésben Erőss Lajossal szemben.[38]

Erdős József

Erdős József egyértelműen Balogh Ferenc szellemi hatósugarához tartozott. Ő egyengette a fiatal, 3. éves teológus diák útját Bécsbe, Eduard Böhlhöz. Balmazújvárosból ezt írta az ösztöndíjas diák tanárának: „mély tisztelettel kérem Nagytiszt. Urat a végett, méltóztassék a felől megnyugtatásomra pár szót írni, miszerint a Nagytü Boehl urrali találkozása után és óta a körülmények nem változtak e s mehetek e bátran s biztos reménnyel fel Bécsbe – kitűzött pályacélom elérhetésére, hol is egyházam, hazám s nemzetem javára teendő szolgálataimhoz ismeretanyagot s tapasztalatot gyűjteni törekszem".[39] Egy hónappal később már megnyugodva köszönte meg Balogh Karlsbadból írott levelét, amelyből kiderült, hogy a bécsi ösztöndíja rendben van.[40] 1877 októberétől tanul Bécsben a protestáns teológiai fakultáson, ahol mindössze 26 hallgató volt a három évfolyamon. Kinti tartózkodása alatt rendszeresen olvasta a Balogh-féle Evangyéliomi Protestáns Lapot. Levelében így üdvözölte az otthoni teológusokat: „Csak haladjanak ám az evangélium áldásos útján is előre, igazán s nemesen. Legyenek valódi theológusok."[41] Diáktársaival, Szatmári Sándorral és Orosz Istvánnal együtt köszöntötte meg Balogh Ferencet névnapja alkalmából 1877 decemberében.[42] A fiatal teológus példaképe Böhl volt: „Nagy hálát adok istennek (sic!), hogy ily evangyéliom hű férfi körében mozoghatok s szellemi, lelki táplálékot tőle nyerhetek. Ily férfiak kellenének ma, s én most nagyon sajnálom, hogy Márk úr Debrecenben nem maradhatott, ő is tehetett volna sokat."[43] A hazai impulzusok után Erdős egyértelműen még jobban az evangéliumi vonal hatása alá került. Balogh új ortodoxiája után Böhl pietizmusával ismerkedett meg az osztrák fővárosban. A pietista teológiai tanár épp úgy meghívta a diákokat otthonába, mint a skót evangélikálok tették az edinburghi ösztöndíjasokkal.[44] A fiatal diák helytelenítette a Lang-féle irányt, amely Nagyenyeden elterjedt. Véleménye igen markáns: „Nálunk kezd mindenféle »ismus« felmerülni, és ez veszélyes. Mindent írnak, olvasnak össze vissza, csak azt nem teszik, a mit kellene. Nem olvassák a Szent írást, nem értik nem is akarják érteni, a nagy tudatlanság terjed s nincs a ki megakassza utjában azt. Enyeden a Lang irány annyira el van terjedve, hogy ott alig ismernek egyet, Langon olvassák a theologok, bibliát, hitvallástételt, katechismust majdnem teljesen nem ismerik. A theologok ottani magán élete példánykép a rosszra nézve, a theologus úgy él, mint szilaj s féktelen lény. Ezt közvetlen forrásokból tudom. De mit teremthetne jót a nálunk dívó modern irány? – melynek legfőbb ismérve a tudatlansággal párosult hitetlenség s valóban ébren kell lennünk és imádkoznunk".[45] Mind az eddig bemutatott négy volt diák; Csiky, Bethlendi, Dicsőfi és Erdős egyformán az új ortodoxia szellemét vitték tovább.

Csohány János tétele, hogy a debreceni ébredésről valamilyen módon lehet beszélni, igaznak tűnik. A debreceni teológiai akadémiai karon nagyon is tetten érhető Révész, majd sokkal inkább Balogh Ferenc és tanítványai által a lelki megújulásra való törekvés és egyfajta hitvalló teológia kialakítása. Azonban az „ébredés" alatt Debrecenben nem szabad a klasszikus egyletek, belmissziói egyesületek által végzett missziói munkát érteni. Igazán ez Budapesten indul el a Skót Misszió hatására és a körúton, valamint a Hold utcában bevezetett evangelizációk Szabó Aladár és társai köre által kezd meghonosodni Magyarországon.[46] A Heidelbergi Kátét magyarra lefordító ifjú Erdős nagyon buzgó volt a belmisszió területén. Böhl Eduárddal a „vasárnapi iskolákról szóló könyvecskét az egész tiszán(túli) egyházkerületbe elküldöttünk, kíváncsi vagyok az eredményre".[47] A fejleményekről 1879 márciusában értesülünk. A Tiszántúli Református Egyházkerületben több mint 600 helyre elküldték a munkát, mellékeltek hozzá egy kérdőívet és bélyeget a válaszadásra. A kérdések arra irányultak, hogy van-e az „illető helyen

vasárnapi iskola, ki vezeti azt? Hányan látogatják és így tovább". Összesen vagy 10–20 fő válaszolt, de azok „feleletei közt is egy pár csupa értetlenség, pedig magyarul volna írva".[48]

Ez a kezdeményezés azért is érdekes, mert itt is nyilvánvalóvá válik, hogy bár Szabó Aladár vezeti be Budapesten a skótok hatására a vasárnapi iskolákat 1883-ban,[49] de Erdős 1878-ban írt levele is azt mutatja, hogy Debrecenben korábban elindult az evangéliumi misszió ilyen irányú próbálkozása.[50] Az tény, hogy a skót evangéliumi hatás, amely az angolszász evangélikalizmust és a német pietizmust egyaránt és egyszerre közvetítette, Debrecenbe és Budapestre számos módon összeért. Jól érzékelteti ezt Erdős levele, amikor arról írt, hogy Rudolf König, a budapesti Skót Misszió lelkésze írt neki, hogy Csiky Lajos fog számára átadni néhány traktátust.[51]

A fiatal diák egyre öntudatosabbá vált bécsi kintléte alatt. Valószínűleg Böhl hatása érezhető megjegyzésén: „Én folytatom exegetikai és dogmatikai tanulmányaimat, valószínűleg engem választott ki Isten egy egészséges Dogmatikának magyar nyelven való közzétételére".[52] Ezt a munkát el is kezdte és az előadások anyagát lejegyzetelte, tanárától kapott kéziratos anyaggal összevetette, és elkezdte azt előkészíteni fordításra.[53] Balogh érezhette azt, hogy az ifjúi hév elragadta Erdőst, hiszen elküldte neki Tóth Sámuel kollégája dogmatikáját, amely mérsékelt ortodox irányú volt.[54] Azonban ez a lendület kellett ahhoz, hogy ez a hitét és református hitvallását nagyon komolyan vevő fiatalember maradandót alkothasson még a debreceni teológiai tanári kinevezése előtt a Heidelbergi Káté új, kiváló fordításával. A német református pietizmus Ausztrián keresztül Balogh hathatós közreműködésével termékenyítette meg a debreceni református teológiát. Számos diák Erdős, Orosz és Szatmári mellett Böhl hatása alá került. Idetartozik még Balogh Ferenc kortársa az igen tehetséges, komoly lelkipásztori munkát végző, a hitvallásokat nagyra értékelő Rácz Károly (1842–1925) volt kollégiumi diák is, aki Eduard Böhl (1836–1903), Friedrich H. Kohlbrügge (1803–1875) hatását közvetítette munkássága a *Szabad Egyház* című lapon keresztül 31 éven át. Lapjába sokat írt Balogh Ferenc, Keck Zsigmond cservenkai németajkú református lelkész és Erdős József.[55] Orosz István, valamint Venetiáner Sándor is Böhl-tanítványok voltak.[56] Ők mindannyian tagjai lettek a Böhl által létrehozott Kohlbrügge körnek.[57]

Ezen kívül még Csiky Lajos debreceni teológiai tanár is írt ébresztő jellegű publikációkat Rácz lapjába.[58] A budapesti teológián tanult ébredéshez tartozó diákok, a volt edinburghi ösztöndíjasok, Szalay József és Kecskeméti Ferenc is rendszeresen publikáltak lapjában.[59] Amennyiben e két utóbbi lelkészt a dél-alföldi ébredés irányához soroljuk, megállapítható, hogy az angolszász evangélikál és a német pietista evangéliumi irányzatok hatásainak az együttműködését mutatja ez is. Az evangéliumi irányzatok számos területen összekapcsolódtak, mint például az ortodox teológiai állásfoglalás, a hitvallásokhoz való ragaszkodás, a biblikus szemlélet és a hit elsőbbsége az ésszel szemben. Az egyházi megújulást magyar tradicionális teológia alapján képzelték el, de a külföldi hatásokat is szervesen beépítették gondolkodásukba.

Sass Béla

Sass Béla, aki Erdőssel szinte egy időben (1888) kezdte munkásságát (1890–1914), munkássága még feltáratlan.[60] A Kollégium gimnáziumában kezdte tanulmányait 1873-ban, majd a teológián 1881-től tanult tovább. Aktív diákéletet élt különösképpen a HÖT-ben. Egy ideig ő is a Közlöny szerkesztője volt.[61] 1885–86-ban a gimnáziumban tanított mint segédtanár, majd 1886–87-ben senior volt. Ezek után ő is a külföldi ösztöndíj lehetőséget kapott jutalmul.[62] Három félévet töltött Berlinben, ahol Otto Pfleiderer, Bernhardt Weiss és Dillmann teológiai tanárokat hallgatta, majd Budapesten tanult bölcsészetet. 1889-ben, két év után tért haza, és ismét segédtanár lett a gimnáziumban, majd 1890-től kezdte el teológiai tanári pályafutását. Neve összeforrt a Kollégiumban elindított reformokkal. Megszervezte a főiskolai igazgatótanácsot, a tanári fizetéseket megkísérelte rendezni. Balogh Ferenc szerint „szükség volt a reformok korszakában oly emberre, aki egész tanulói pályáját ez iskolában töltötte, aki ismerte apróra, mert benne élt, a diákság életét, szükségleteit, s minden iskolai intézményt, így a fokozatos fejlesztés tudásával bírt".[63] Nemcsak rendkívül jó szervező, hanem kiváló szónok is volt. Az ószövetségi tudományok területén a zsoltárokkal is foglalkozott. A német vallástörténeti iskola hatott rá, s a zsoltárok könyvének előállását, a pentateuchushoz hasonlóan „egy hosszú több mint nyolcszáz éves vallástörténelmi folyamat gyümölcsének" látta.[64] Gondolkodásán érezhető volt Pfleiderer hatása, aki Edinburghban a híres „*Gifford lecture*" alkalmával *The Philosophy and Development of Religion* címmel előadást tartott. Ez a New College olyan tanárai részéről, mint Robert Rainy és Marcus Dodd a keresztyénség természetfeletti voltának ortodox teológiai álláspontjának kifejtését érte el. Azt gondolhatnánk, hogy emiatt Sass Béla talán az első, aki elmozdult az új ortodoxia irányától.[65] Feltűnő, hogy alig írt teológiai témákról a Debreceni Protestáns Lapba. Cikkei inkább az egyházi és a társadalmi közéletre reflektáltak. A húsvétról írott ünnepi beszédében teljesen evangéliumi hangot üt meg, és Krisztus feltámadását biblikusan magyarázza.[66] Csánki Benjámin, volt tanítványa és utódja ezt írta róla: „Nagy eruditioval rendelkezik. Tudományszakába vágó pár kisebb munkát ír is. A magyar tudomány grandiosus munkát nem kapott tőle."[67] Ő is, mint pár évtizeddel korábban Tóth Sámuel, az egyházi igazgatás irányába mozdult el. Csohány János rámutat, hogy különböző testületek, így a Kollégiumi Igazgatótanácsnak, az Egyetemes Konventnek és az 1904–1907 között ülésezett törvényalkotó zsinatnak jegyzőjeként munkálkodott. Kitűnő adminisztráló tehetsége és nagy munkabírása volt. „Egyetemi tanárrá nevezte ki a miniszter 1914-ben az új debreceni egyetemre, ahonnan 1928-ban ragadta el a halál."[68] Nekrológjában ezt írják életmunkájáról: „A hadvezér oda csoportosítja a legnagyobb haderőt, ahol a döntést keresi.

Azonban nagyon korán az egyházi közélet sodrába került, s itt felösmerve kiváló tehetségeit, olyan emberek vonták a maguk körébe munkatársokul, a kik a nemzet történetében is vezérszerepet vittek. Nem csoda, ha ez a környezet lebilincselőleg hatott reá. Nagy értékű értelmi és ethikai tehetségét túlnyomólag itt kellett érvényesítenie. Nagy értékű munkát végzett itt".[69]

Erőss Lajos

Erőss Lajos már diákkorában, mint hittanszaki önképzőkörös diák Balogh Ferenc hatása alatt volt. Az egyik külföldről hozzá írt levelét publikálta is a Közlöny. Karácsonyi élményeit részletezve tudósított a bázeli egyházi helyzetről, méltatva a két „hithű" teológiai tanár, Kaftan és Orelli prédikációját. Az említett kifejezést tudatosan használta, „különbséget akarván tenni az ugynevezett orthodoxok és reformerek között. Mert ez utóbbiak esztelen szabadelvűségükkel a baseli egyházat is fenyegetik már. Mint ragály, fenyegető mérvben terjed az újítási düh, mely aztán igen gyakran a biblia elleni heves támadásokban lesz láthatóvá…"[70] Az ottani reformerek jénai hatásra a keresztséget akarták eltörölni, amelyet a zürichi Biedermann tanár az idős helyi lelkészhez, Miville-hez intézett levele döntött el a zsinaton az ortodoxok javára. Majd ellátogatott a krischonai, bázeli misszió által működtetett Missionhausba, ahol a laikus misszionárusképzőben a következő beszélgetést folytatta egy növendékkel: „Hát aztán, ha itt a 4 esztendőt kitölti, hová megy? Oda megyek, ahová az Úr küld, mi egészen akarat nélküliek vagyunk'. Szinte meg voltam hatva, midőn ennél a fiatal, mondhatnám gyerkőcz embernél ezt a teljes lemondást láttam".[71] Ez a kettős hatás, mind az otthoni, mind pedig a külföldi végig megmaradt életében. Erőss Lajos egyértelműen a debreceni új ortodoxia továbbvivője volt. Balogh hatása és befolyása mind a teológiai, mind pedig az egyházi életben érvényesült. Erőss Lajos Kémerről írt levelében kéri volt tanárát, hogy ajánlja be Szeremlei József esperes úrnak a földesi gyülekezet lelkipásztori állására. Mint írja: „…sietek Nagytiszteletű tanár urat, mint legrégibb professzoromat s ezelőtt 2 évvel Földesre bevivőmet a legjobb reménységgel felkérni szíveskedjék engem majd annak idején senki másnak, hanem csak nagyt. Szeremlei J. esperes úrnak becses figyelmében ajánlani".[72] Egy másik, 1892 novemberében arról írt, hogy „nagytiszteletű úr énhozzám úgy tanulói pályám alatt, mint később külföldi tartózkodásaim idején kiváló jóakaratot tanúsított s barátságos soraival nem egyszer felkeresett akkor is, midőn többi tanáraim elfelejtettek s életbe való kilépés komoly pillanatába a herkulesi választútra jutottam. Ezt én soha nem felejthetem el, bölcs tanácsaival, nemes bátorításával akkor támogatott legjobban, amikor a szegény fiatalembernek arra legégetőbb szüksége van. Szerencsémet, egész társadalmi existentiámat sok tekintetben Nagytiszteletű úrnak köszönhetem. S most midőn az itteni gondviselés engem olyan anyagi körülmények közé juttatott, hogy a magam megerőltetése nélkül ezt a csekélységet elküldhetem, nekem jóleső bizonyságát kívánom adni annak, hogy hála benne Nagytiszteletű úr irányában él s azt kiveszni soha nem engedem. Kérem, fogadja e csekélységet oly szívesen, mint amilyen örömmel adom".[73] Ez a levél megragadóan szép bizonyítéka Balogh Ferenc mentori, nevelői és tanítói munkájának attól az Erőss Lajostól, aki nemcsak kiváló könyveket jelentetett meg dogmatikusként, hanem a Tiszántúli Református Egyházkerület püspöke is lett. Erőss több mint másfél évtizedig volt gyülekezeti lelkész, miután a dogmatika tanára lett. Megválasztása jelzésértékű. A teológiai akadémia és a tanári kar is olyan rendszeres teológust keresett, aki a hittételeket képes volt aprópénzre váltani. Kitűnő, de a hazai teológiatörténetben alig ismert *Apologetikájában* arról értekezik, hogy a templomba nem járó értelmiséget más társas jövetelekkor el lehet hatékonyan érni „az egyes apologétikai kérdések szakszerű fejtegetéseivel". Teológiai hitvallása hasonló lehetett Balogh Ferencéhez, akinek életműve azt sugalmazta, amit kedves tanítványa meg is valósított mint lelkész, majd mint teológiai tanár. Ő valóban tudós lelkész volt. Tanári és lelkészi hitvallása így hangzott: „az én igehirdetésem és belmisszióm egyik fegyvere lelkipásztorkodásom egész ideje alatt állandóan az apologetika volt s mikor ezelőtt 6 esztendővel sorsom, az isteni akarat útmutatása szerint, a theológiai katedrához vezetett, feltettem magamban, hogy erre a tudományra, *mint a dogmatikával a különben is szoros és szerves összefüggésben álló* (Erőss kiemelése) tantárgyra előadásaim során különös gondot fordítok s minden erőmmel azon leszek, hogy tanítványaimat az apologétika titkaiba bevezetve, azokat a keresztyén világnézet érdekében… némileg elősegítsem".[74] Erőss már diákkorában, a HÖT-ben kifejtett munkásságából is jól láthatóan, a misszió és a dogmatika iránt érdeklődött. Életútjában bámulatosan jól és nagyon sikeresen tudta ötvözni az elméletet és a gyakorlatot. Sajnálatos, hogy csak rövid ideig tevékenykedhetett mint oktató, hiszen 1908-ban püspökké választották. Még szomorúbb, hogy ez az igen tehetséges dogmatikus és kiváló püspök három évvel később baleset következtében elhunyt.[75]

Lencz Géza

Erőss Lajos az 1908–1909-es tanév első szemeszterével bezárólag majdnem tíz évet oktatott. Utóda, Lencz Géza is a Hittanszaki Önképzőkörben bontogatta szárnyait. A HÖT 25 éves jubileumi kiadványát a tehetséges diák szerkesztette. Ő is a Kollégium rendszerének neveltje a gimnáziumtól kezdve csakúgy, mint Sass Béla. Több kollégájához hasonlóan főgimnáziumi segédtanár volt, majd pedig Eduar Böhltől, Erdős Józsefhez hasonlóan dogmatikát tanult. Böhl kapcsolatrendszerének köszönhetően ösztöndíjas diák lett Utrechtben 1896-tól. Bécsben „A megigazulás tanának fejlődése Melanchthon Loci-jában" című értekezéssel licenciátust szerzett az 1898–99-es évben. Doktorátusát is ott szerezte egyháztörténeti témából „Bocskai felkelése és a bécsi béke" címmel 1907-ben. Lenczre is hatott egyrészt az új ortodoxiából fakadó deb-

receni egyházias kálvinizmus, de a vallástörténeti iskola is. Akadémiai székfoglalóját „A keresztyénség vallástörténeti helyzete" témájából tartotta.

Kiss Ferenc

A tárgyalt korszak legvégén (1912) alapították a hatodik, belmissziói tanszéket, amelyet Kiss Ferenc indított útnak. Alsóbb iskolai tanulmányait a Kollégium partikula rendszerében végezte egészen a gimnázium befejezéséig. Hittanszaki tanulmányait 1880-ban kezdte meg Debrecenben.[76] 1884-től egy évig tanító lett, majd pedig Mezőtúron segédlelkészként szolgált. Balogh Ferencnek köszönhetően 1886 őszétől Bécsben tanult dogmatikát Böhltől, valamint a gyakorlati teológiát oktató Szeberényi Jánost is hallgatta.[77] Debreceni teológiai tanárai Menyhárt János, Tóth Sámuel és Balogh Ferenc nagyon mélyen hatottak rá. Az utóbbi hatásának köszönhető a Biblia iránti szeretete, aki a HÖT-ben beleültette tanítványai szívébe a rendszeres bibliaolvasás és zsoltáréneklés szeretetét. „Ennek közvetlen bizonyítéka, hogy professzorsága alatt jelenik meg a tantárgylistán az általa bevezetett »Bibliaolvasó óra«.[78] Ízig-vérig gyakorlati teológus volt. Az egyház missziói munkája kívül esett a templomon: „… az emberi élet nagyobb részét a templomon kívül töltjük el, a lelkipásztori munkakör hatalmas mezejei is a templomon kívül terül el".[79] A Révész Imre, Menyhárt János és Balogh Ferenc által elindított új ortodoxia, majd Csiky Lajos lendületével folytatott, Erdős József és Erőss Lajos által érlelt egyházias kálvinizmus igazi belmissziós lendületté Kiss Ferenc alatt teljesedett ki. Kiss Ferencről így írt méltató szavakat Ferenczy Károly: „a misszió tüzes szavú tanára volt, de a legnagyobb tanítást az életével adja... A szociális felelősség, a krisztusi szeretet evangéliomi értelmezése és cselekedetekben, intézményekben való realizálása történetének új fejezete kezdődik vele egyházunkban".[80]

A debreceni új ortodoxia teológiai irányzatának genezise Révész Imrétől számítható. Az új ortodoxia a magyar tradicionális teológián belül helyezkedett el. A Koncz Sándor által bevezetett elnevezés szerint a hazai tradicionális teológia hangsúlyt fektetett a politikai, nemzeti indíttatásból kiinduló és a hagyomány tiszteletéből fakadó hitvallásosságra. Id. Révész Imre a közvetítő teológiától az ésszerű ortodoxia irányába mozdult el.[81] Balogh már sajátosan ötvözi a magyar és nyugati ortodoxia felfogásait, amelyek markánsan a kinti kegyességi mozgalmakban jelentek meg. Az általuk létrejött debreceni új ortodoxia, mint kategória, megfelelő elnevezés. A teológiai tanárok hitvallásos állásfoglalását a Debreceni Hitvallás foglalta össze. A két idős kolléga Menyhárt és Tóth Mihály mellé két fiatal került. Itt a domináns egyéniség a fiatal Balogh és Menyhárt volt. Az új ortodoxiát vizsgáló részkutatások mutatják, hogy jócskán voltak teológiai különbségek a tanárok között az 1860-as és '70-es években. Mégis elmondható hogy irányzatuk biblikusan fogalmazta meg álláspontját: „…a keresztyénség nem puszta tan és elv, hanem isteni erő…".[82] Balogh szerint: „az evangéliumi elvhűség abban különbözik a régi orthodoxiától, hogy felfogása szerint az nem puszta tan és elv, hanem isteni erő és élet, melynek át kell hatnia az embert, a vallásnak érzületében, tettekben, az életben kell magát kimutatnia".[83] Ezt az új ortodoxiát, a hitvallásokhoz és a sarok hittételekhez ragaszkodást vitte és alakította tovább a Balogh-tanítványok sora.

Ami az elsődleges forrásokból és az összegző munkákból látható, hogy a debreceni új ortodoxiába belenőtt nagyhatású Csiky Lajos Baloghhoz hasonlóan a skót református evangélikál irányt és a német lutheránus pietista hatást *egyszerre* közvetítette. Bethlendi Endrét is evangélikál hatás érte, bár ő nagyon sajátos teológiai utat kezdett el taposni, amely meglehet, hogy eltért volna az apósa, Menyhárt János és a Balogh-féle ortodoxiától. Azonban filozófiai teológiája mégiscsak ragaszkodott a hit alapvető állításaihoz. Erdős József egyértelműen a debreceni tradicionális teológiát erősítette, és az ortodox álláspontot a belmisszió másik ága felől, a német református pietizmus irányából termékenyítette meg. Dicsőfi és Erőss Lajos is nagyon határozottan evangéliumi talajon álltak, és Balogh Ferenc német kapcsolatrendszerének köszönhetően csak megerősödött bennük a HÖT-ben elvetett mag. Nemcsak lelkiségüket alakították a diákévek, hanem ott írták meg az első tudományos dolgozataikat az ambiciózus diákok, belekóstoltak az újságszerkesztésbe, hiszen a Közlöny után többen is a Debreceni Protestáns Lap szerkesztői lettek, és nem utolsósorban az önképzőkör igazgatása során hasznos ismeretekre tettek szert.

Balogh Ferenc és Menyhárt János, Tóth Mihály és Tóth Sámuel az új ortodoxiát képviselték, az utánuk következő nemzedék pedig kialakította az egyházias kálvinizmust. Így maradt meg a hosszú tizenkilencedik század második felében egészen a világháború előestjéig az új ortodoxia hatása. Csiky Lajos, Bethlendi Endre, Erdős József, Dicsőfi József, Sass Béla, Erőss Lajos és Kiss Ferenc mind egyértelműen az evangéliumi talajon álló ortodox tanokat képviselték. A tudományos munkában leginkább Balogh Ferenc jeleskedett, aki nemzetközileg is ismert volt, Csiky Lajos hasonlóan rengeteg alapkönyvet írt. Erdős József a Káté fordításával is maradandót alkotott, de számos kiváló tanulmánya jelent meg. Bethlendi Endre tehetségét betegsége kettétörte, Dicsőfi nagyon hamar átváltott a lelkészi pályára, és az agg Menyhárt Jánost pedig szeme akadályozta az irodalmi tevékenységben. Csánki Benjámin elszomorodva, de megértően beszél az ószövetségi tanszék sorsáról: Dicsőfi József eltávozása miatt „a Misna nyelvének tanulmányozását irodalmilag nem bírta többé értékesíteni, az arab, syr, arám nyelvtanok tudományos megírásáról és az ószövetségi tudományok irodalmi műveléséről a magyar protestantizmus felbecsülhetetlen kárára le kell mondania. Menyhárt az ő discernens elméjével öreg koráig tanári kathedráján maradt, és az ő didaktikai finomságaival nagy értékű hatást fejtett ki. De törékeny testével és gyönge szemeivel nem vállalhatott grandiosus irodalmi feladatot, ami méltó lett volna az ő elméjéhez.".[84] Az ószövetségi tudományok sora így igazán csak Csánki Benjámin alatt virágozhatott fel egy teljesen más korban. A szakmáját nagyon kedvelő

tanár így írt elődeiről: „Ott állanak a tenger partján és nem bírnak hajóra szállani. Ott állanak a hegyen, látják az ígéret földét és nem mennek be.”[85] Hasonlóan igaz volt ez arra a hosszú korszakra, amit a dogmatika tanszék megtapasztalt, mert Tóth Sámuel nemigen alkotott maradandót. Erőss Lajos rövid tanári munkája alatt rengeteget publikált és nívós munkákat írt. Dogmatikusként vallástudományi – hiszen Zimmerman-féle buddhista katekizmust lefordította[86] – és missziói érdeklődése azt mutatja, hogy a teológiát mindig az egyház érdekeit szem előtt tartva művelte. Az újszövetségi tanszéken Erdős József kiváló munkákat jelentetett meg.

Időszakunkban jelentős változás történt a kollégiumi diákok külföldjárásában is. „A tizennyolcadik századi sok akadályoztatás után, majd később is – írja az ifjabb Révész Imre – ...csaknem végzetszerűen elkerülték éppen azokat a nyugati protestáns gócpontokat, ahol a teológiai tudomány forrásai mellett az ébredés újonnan felfakadt kútfejéből meríthettek volna...”[87] Míg a 18. századra nézve ez valóban így volt, a 19. század második felében ennek az ellenkezőjét figyelhetjük meg. A gondviselés munkája lehetett, hogy Balogh Péter püspök és Révész Imre az ifjú Balogh Ferencet Edinburghba kiküldték. Negyvenhét éves tanári munkája alatt Balogh hatása bizonyult a legmaradandóbbnak a tanárok közül. Ez köszönhető annak is, hogy míg Tóth Sámuel az egyházkormányzatnak élt, Tóth Mihály a helyi közéletben jeleskedett, Menyhárt pedig szemproblémája miatt nem tudott levelezni, Balogh vált a diákok peregrinációjának elsődleges szervezőjévé. Ő irányította Edinburghba Csiky Lajost és Betlendi Endrét, valamint Böhl Eduárdhoz, Bécsbe Erdős Józsefet és Lencz Gézát. A bázeli pietista közösség közelébe Erőss Lajost és Berlinbe Delitzsch mellé Dicsőfit. Egy kései kolléga így méltatta Balogh munkásságát: „Halk fátyolozott hangjával szónoki diadalokat aratott a tanári katedrán s az egész Tiszántúl papságának lelkét fölajzotta egy emberöltőn át.”[88] Skócia a maga presbiteriánus evangelikalizmusával, Ausztria és Németország a maga református pietizmusával valamint a svájci bázeli és németországi berlini ortodox, hitvalló vagy közvetítő irányzatokat is képviselő tanáraival egyformán a tradicionális teológia talaján maradva vitték tovább azokat a teológiai gondolatokat, amelyeket Menyhárt János szerény egyénisége, Balogh lángoló lelkülete és Tóth Sámuel régi vágású teológiája képviselt. Debrecenben így kevésbé ismert, hogy éppen a református pietizmus legalább annyira hatott, mint a skót evangelikalizmus. Ennek helyes egyensúlya és sajátos, tanáronként változó arculata teremtette meg a magyar tradicionális teológián belül először az új ortodoxiát, utána pedig az egyházias kálvinizmust. A hitvallásokhoz való ragaszkodás folyamatosan tetten érhető a debreceni teológiai fejlődésben. Az 1875-ös Debreceni Hitvallás értékes drágaköve a Szentírás igazsága melletti kiállásnak, amelyben a fő érdem a szövegíró Menyhárt Jánosé és az ügyet mozgató Balogh Ferencé. A tanítványok serege pedig mind-mind nagyon ragaszkodott a hit és a tudomány olyan összehangolásához, ahol a hit állt a tudomány felett, amikor azok metszéspontjai találkoztak.

Debrecen mindig is törekedett a hitvallások erősebb gyümölcsöztetésére. Bár az egyház vezetői gyakran hivatkoztak rá, de ennek ellenére a szimbolikus iratok ritkán kerültek a lelkészek és a gyülekezeti tagok kezébe az ország számos területén. Azonban lassan változott a helyzet Budapesten is az evangéliumi irányzatok előtérbe kerülésével az 1880-as évek elejétől.[89] A hitvallásos irányzatnak köszönhetően Debrecenben még jobb volt a helyzet, mint másutt. Ott már a Debreceni Hitvallás (1875) és a Balogh Ferenc által elindított HÖT megnyitotta a lelki ébredés kapuját. Ennek egyik szép eredménye, hogy Debrecenben Erdős József, aki 1888-ban lett az újszövetségi teológia professzora, lefordította a Heidelbergi Kátét Balogh Ferenc, Eduard Böhl és Herman F. Kohlbrügge hatására. Így a debreceni egyházias kálvinizmus a kátéfordítással, evangéliumi könyvek megjelentetésével, a skót evangélikál és német református pietista hatás közvetítésével mélyen befolyásolta a hazai teológia arculatát nemcsak a tiszántúli egyházkerületében, hanem az országos egyházében is.

Kovács Ábrahám

Jegyzetek

[1] Révész Imre ifj, *Révész Imre élete 1826–1881* (Debrecen: Debreceni Református Egyházközség Presbitériuma, 1926), p. 156 kk. – [2] Kovács Ábrahám, *Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával* (Budapest: L'Harmattan, 2010), 41–57. – [3] Esze Tamás, „A Heidelbergi Káté története Magyarországon a XVIII. században”, *Studia et Acta* I. (Budapest: Zsinati Iroda, 1965), p. 181 kk. Az előzményekhez ez egy kiváló tanulmány. – [4] Koncz Sándor, *Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlásai,* Tanulmányok a Rendszeres Teológia és Segédtudományai köréből 6. (Debrecen: Csuka Nyomda, 1942), p. 119. – [5] Csiky Lajos: „A debreceni főiskolai hittanszaki önképző társulat ismertetése”, *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* (Továbbiakban: MPEIFi) 3. 11–12 (1872) 546–548. – [6] Balogh Ferenc: *A Debreceni Református Kollégium története adattári rendszerben* (Debrecen: Hoffmann és Kronovitz nyomdája, 1904), p. 678. – [7] Csiky: „A debreceni főiskolai hittanszaki önképző társulat ismertetése”, (1872), p. 547. – [8] Csohány János: *Magyar protestáns egyháztörténet 1849–1918* (Debrecen: DRTA, 1973), pp. 91–92. – [9] Uo. – [10] Balogh: *Adattár* (1904), pp. 678–679. – [11] Csohány: *Magyar protestáns egyháztörténet 1849–1918*, p. 92. – [12] Csohány János: „A korszak váltások évszázada (1849–1950)”, In: *A Debreceni Református Kollégium története* szerk. Barcza József. (Budapest: Zsinati Iroda, 1988), pp. 192–300. – [13] Szinnyei József: *Magyar írók élete és munkái* vols 14 (Budapest: Magyar könyvkiadók, 1980–1981) II. pp. 368–370. – [14] Csohány: *Magyar protestáns egyháztörténet 1849–1918*, p. 92. – [15] Csohány: „A korszak váltások évszázada (1849–1950)”, p. 222. – [16] *A Debreczeni ev. Ref. Főiskolai akadémiai tanács jegyzőkönyve az 1894–95 tanévről,* (Akadémiai tanácsülés 1894. okt.18.) 26. szám. fol. 13. – [17] Ez a műve eredetileg az *Evangyéliomi Protestáns Lap* mellékleteként látott napvilágot. – [18] Csiky Lajos: *Egyháztanulmány. A skót szabadegyház ismertetése* (Debrecen: Telegdi K. Lajos, 1877). – [19] Hörcsik Richárd: „Az edinburghi magyar peregrináció története”, In: *Tovább... Emlékkönyv Makkai László 75. születésnapjára*, (Debrecen, 1989), p. 171. – [20] Ötvös László: *Balogh Ferenc életműve (1836–1913)*, (Debrecen: Karcagi nyomda, 1997), 214. o. Lásd még Nagy Barna: „A Heidelbergi Káté jelentkezése, története és kiadásai Magyarországon a XVI. és XVII. században, In: *Studia et Acta Ecclesiastica* vols 4., szerk. Bartha Tibor–Makkai László (Budapest: Zsinati Iroda, 1983), I. 15–93, Balogh hatását nézve nem véletlen az sem, hogy tanítványa Erdős József, a Balogh Ferenc által alapított Hittanszaki Önképzőkörben munkálkodott, lefordítja majd a Heidelbergi Kátét és a II. Helvét Hitvallást. – [21] Csiky Lajos, *Egyháztanulmány. A skót szabadegyház ismertetése*, p. 37. – [22] Uo. p. 66. – [23] Uo. p. 66. – [24] Bethlendi Endre:

„Tudomány és theologia", *Debreceni Protestáns Lap*, 6. 146 (1886. április 24), p. 146. – [25] Bethlendi Endre: „Tudomány és theologia", p. 145. – [26] *A Tiszántúli Reformált Egyházkerület Debrecenben 1874. október hó 1,2, 3 és 4 napjain tartott harmadik közgyűlésének jegyzőkönyve* (1874. október, 253. szám), p. 40. – [27] Egyházkerületi főjegyző volt 1905–1900 között. – [28] *1887–88iki évkönyv a Debreceni Ev. Ref. Főiskola Akadémiai tanszakairól*, szerk. Tóth Sámuel (Debreczen: Városi Nyomda, 1888), pp. 5, 13–63. – [29] *Dicsőfi József levele Balogh Ferenchez*. Lipcse, 1883. november 30. fols 4. (fol.2). TtREK R 1516. – [30] *Dicsőfi József levele Balogh Ferenchez*. Marburg, 1884. június 23. fols 4. (fol.2). TtREK R 1516. – [31] Schmend Rudolf: „Delitzsch, Franz, *Religion Past and Present* edited by Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski and Eberhard Jüngel. Brill Online, 2012. (letöltve 2012. szeptember 7.) <http://www.encquran.brill.nl/entries/religion-past-and-present/delitzsch-franz-SIM_03509> – [32] *Dicsőfi József levele Révész Kálmánhoz*. Debrecen, 1885. december. 31. fols 4 (fol.1.) TtREK 1773. – [33] *Dicsőfi József levele Révész Kálmánhoz*. Debrecen, 1885. december 31. fol.2. publikálatlan kézirat, TtREK 1773. Csánki Benjámin 1921, 180. Delitzschről egy magánlevélben így ír: „Bizony nekem szerető és szeretett tanárom vala; az a félév mely alatt csaknem mindennap beszélgetett velem, azaz tanított, elég lett volna; bátran jöhettem volna haza és pedig nem úgy, mint sok akadémikus." – [34] Dicsőfi József: *Evangéliumi elmélkedések* (Debrecen: 1892), pp. 29, 37. – [35] Dicsőfi József: „Tanári székfoglaló I.", 7.38 *Debreceni Protestáns Lap,* (1887 szept.17.), 331–333 (p. 331.) – [36] Dicsőfi Józse:, „Tanári székfoglaló I.", 7.38 *Debreceni Protestáns Lap,* (1887 szept.17.), 331–333 (p. 332.) – [37] Abszolút többség híján többfordulós választásokra került sor a jelöltek között: Dicsőfi József (567), Somogyi Pál (486), Révész Kálmán (164), Rácz Károly (14), Szalay József (4). A szavazást Dicsőfi és Somogyi között megismételték. DNÉ 1889/52, 2; DNÉ 1890/1, 2; DNÉ 1890/2, 2; Dávidházy János esperes először nem is erősíti meg a választást, mert szerinte szabálytalanságok fordultak elő, DNÉ 1890/8, 2. – [38] Lásd TREK jegyzőkönyvek: 1905/10. sz. határozat; 1905/11. sz. határozat, TtREL I.1.aa.18., 12–15; Dicsőfi József törzskönyvi lapja, TtREL I.1.i.5. – [39] Erdős József levele Balogh Ferenchez, B.újváros, 1877. július 17. TtREK, R 1516. Szap. : 27.428. fol.1. – [40] Erdős József levele Balogh Ferenchez, B.újváros, 1877. aug. 4. TtREK, R 1516. Szap. : 27.428. fols 1–2. – [41] Erdős József levele Balogh Ferenchez, Bécs, 1877. október 27. TtREK, R 1516. Szap. : 27.428. (fols3) fol.2. – [42] Orosz István, Szathmári Sándor és Erdős József közös levele Balogh Ferenchez, Bécs, 1877. december. TtREK, R 1516. Szap. : 27.428. fols 1–2. – [43] Erdős József levele Balogh Ferenchez, Bécs, 1877. december 15. TtREK, R 1516. Szap. : 27.428. fols 1–3 (fol.2). – [44] Erdős József levele Balogh Ferenchez, Bécs, 1878. április 9. TtREK, R 1516. Szap.: 27.428. fols 3 (fol.1). – [45] Erdős József levele Balogh Ferenchez, Bécs, 187. február 25. TtREK, R 1516. Szap. : 27.428. fols 4 (fol.2–3). – [46] Kovács Ábrahám: *History of the Free Church of Scotland's Mission to the Jews in Budapest and its Impact on the Reformed Church of Hungary 1841–1914,* (Vienna: Peter Lang, 2006), p. 317 kk. – [47] Erdős József levele Balogh Ferenchez, Bécs, 187. február 25. TtREK, R 1516. Szap. : 27.428. fols 4 (fol.4). Ezt a munkát ő „rendezte sajtó alá és fordította" le. Erdős József levele Balogh Ferenchez, Bécs, 1878. december 9. TtREK, R 1516. Szap.: 27.428. fols 4 (fol.4) – [48] Erdős József levele Balogh Ferenchez, Bécs, 1879. március 19. TtREK, R 1516. Szap.: 27.428. fols 2 (fol.2) – [49] Kovács Ábrahám: „A magyarországi vasárnapi iskolai mozgalom kialakulása és szervezeti megerősödése" in *Reformátusok Budapesten*,szerk. KÓSA László, vols 2. (Budapest: Argumentum Kiadó, 2006), II. pp. 997–1013 Lásd még: Kovács Ábrahám: „Missziói, egyházépítési és egyházi megújulási elgondolások találkozása és gyakorlati megvalósulása a Budapesti Református Egyházban a 19. század végén" in *Horizont*, szerk. ÓDOR BALÁZS és XERAVITS Géza (Budapest-Pápa: L'Harmattan, 2005), pp. 154–179. – [50] További kutatásokat igényel az, hogy ebből a vasárnapi iskolai kezdeményezésből mi is lett. Továbbá, a korábbi kutatásaim és megjelent tanulmányaim ellenére még rengeteg forrás feldolgozása várat magára, amely a már leírt téziseimet finomítaná és pontosítaná, valamint más egyházak hasonló mozgalmaival együtt tárgyalná a témát. – [51] Erdős József levele Balogh Ferenchez, Bécs, 1878. október 21. TtREK, R 1516. Szap.: 27.428. fols 3 (fol.2). – [52] Erdős József levele Balogh Ferenchez, Bécs, 1878. február 25. TtREK, R 1516. Szap.: 27.428. fols 4 (fol.4). – [53] Erdős József levele Balogh Ferenchez, Bécs, 1878. március 7. TtREK, R 1516. Szap.: 27.428. fols 3 (fol.2). – [54] Erdős József levele Balogh Ferenchez, Bécs, 1878. április 9. TtREK, R 1516. Szap.: 27.428. fols 2 (fol.3). – [55] Csekey Sándor: „Református mozgalom a XIX. században", *Magyar kálvinizmus* 1. évf. 5–9 szám, (1934), 120–126, (p. 122) – [56] Erdős József levele Balogh Ferenchez, Bécs, 1878. október 21. TtREK, R 1516. Szap.: 27.428. fols 3 (fol.2) – [57] Csekey Sándor: „Református mozgalom a XIX. században", *Magyar kálvinizmus* 1. évf. 5–9 szám, (1934), 120–126 (p. 122). A kör tagjai évenként kétszer levelet tartoztak írni Böhlnek az egyházi és iskola életben szerzett tapasztalatairól s a tagok összes levelei a tagok között köröztettek" – írja Csekey. – [58] Csohány János: Rácz Károly (1842–1925) Lelkipásztor élete és munkássága. in *Vallási Néprajz* (Budapest: ELTE Folklór tanszék, 1987), pp. 156–177. – [59] Uo. p. 156. – [60] Csánki B. és Lencz Géza Sass Béla emlékezete idézi Zoványi, *Lexikon,* p. 527. – [61] Barcza Józsefné: *A Debreceni Református Kollégium története,* p. 720. – [62] Zoványi Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon,* 3. jav. kiad. Szerk. Ladányi Sándor (Budapest: MRE Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1977), p. 527. – [63] Balogh: *Adattár* (1904), p. 545. – [64] Sass Béla: „Néhány szó a zsoltárok keletkezésének koráról", in *1895–1896 évkönyv a Debreceni Ev. Ref. Főiskola Akadémiai Tanszakairól* szerk. Sass Béla (Debreczen: Városi Nyomda, 1896), p. V–XXVIII (p. XX). – [65] Sass teológiájának elemzése még várat magára. Itt fontos alapkutatások szükségesek. – [66] Sass Béla: „Húsvét ünnepén", *DPL* 18.15 (1898 árpilis 9.), pp. 201–202. – [67] Csánki Benjámin: *Emlékbeszéd Sass Béla felett (1865–1928).* 1928. december 4. Gépelt kézirat. Dóczi Imrének küldte Sass Béla. (1–4) p. 2. TtREK, Elmondatott a gyász megemlékezéssel egybekötött az egyházkerületi közgyűlésen, ahol arcképét leleplezték a Díszteremben. – [68] Csohány: „A korszakváltások", p. 248. – [69] Csánki Benjámin: *Emlékbeszéd Sass Béla felett (1865–1928).* 1928. december 4. Gépelt kézirat Dóczi Imrének küldte Sass Béla. (1–4) p. 2. – [70] Erőss Lajos levele Balogh Ferenchez 1882 dec. 26. Bázel. TtREK, R.1516, LI.3. (4 fols.) fol.1. Ezt a levelet nyomtatásban is megjelentették. Lásd: Erőss Lajos: „A karácson és a missiói intézetek Baselben" *Közlöny,* XIII évf. 4. szám (1884) 31–32 (p. 32). Révész Kálmán Balogh Ferenc úr szívességéből közölte ezt a levéltöredéket. – [71] Erőss Lajos, *Közlöny* 13.4. (1884), p. 31. – [72] Erőss Lajos levele Balogh Ferenchez, Kémer 1885. augusztus 20. fols.3 (fol.2). R1516. LI.9. – [73] Erőss Lajos levele Balogh Ferenchez, Kémer 1892. november 207 fols.3 (fol.2). R1516. LI.10. – [74] Erőss Lajos: *Apologetika* (Debrecen: Hegedűs Sándor nyomdája, é. n.), pp. 1–2. – [75] Zoványi, *Lexikon*, p. 181. – [76] Zoványi, *Lexikon*, p. 318. – [77] Kiss Ferenc, *Életrajzi vázlat,*(1912). TTREL I.8.d. – [78] Fekete Károly: *Kiss Ferenc életműve*, Diakóniai Könyvtár I. (Budapest: [s.n.], 2012), p. 27. – [79] Tóth Endre: „Száz éve született Kiss Ferenc", *Református Egyház,* 12. (1962), p. 271. – [80] Ferenczy Károly: „Kiss Ferenc és a Kálvineumok", *Lelkészegyesület,* 28.39 (1935), p. 274. – [81] A teológiai irányultság határvonalainak meghúzása problematikáját az is jelzi, hogy Koncz Csikyt besorolja az *ébredő teológián* belüli három csoport: belmissziói teológia (Szabó Aladár, Szőts Farkas, Kenessey Béla, Bilkei Pap István), építő teológia (Csizmadia Lajos, Kecskeméthy István, Pokoly József, Biberauer Richárd, Radácsi György) és az értékteológia (Ravasz László, Makkai Sándor, és ifj. Bartók György) közül az *építő teológiába* is. Koncz magyar református teológiatörténeti áttekintése sok tekintetben nagyon jól használható, de egy-két helyen érdemes pontosítanunk az amúgy kiváló úttörő munkát. – [82] Balogh: A hittanulói pálya s a jelenkor követelménye, *Közlöny* 15.2. (1884), 9–11 (p.10). – [83] Forgács Gyula: „A belmisszió hazánkban", in *A belmisszió és Cura Pastoralis kézikönyve* (Pápa: 1925), p. 281. Itt Forgács Balogh 1884-ben az Önképzőkörön elmondott beszédéből idéz. – [84] Csánki Benjámin: *Emlékbeszéd Sass Béla felett (1865–1928).* 1928. december 4. Gépelt kézirat Dóczi Imrének elküldve. (1–4), pp. 2–3. – [85] Csánki Benjámin: *Emlékbeszéd Sass Béla felett (1865–1928).* 1928. december 4. Gépelt kézirat Dóczi Imrének küldve. (1–4), p. 3. – [86] S. Szabó József: *Református nagyjaink életrajza,* vols 4, (Debrecen: Hegedűs és Sándor Könyvkiadó, 1899), IV. p. 27. – [87] Révész Imre, *Egy fejezet a magyar református ébredés történetéből* (Debrecen: 1943), p. 6. – [88] Csánki Benjámin: *Emlékbeszéd,* p. 1. kézirat. – [89] „Missziói, egyházépítési és egyházi megújulási elgondolások találkozása és gyakorlati megvalósulása a Budapesti Református Egyházban a 19. század végén" in *Horizont*, szerk. ÓDOR BALÁZS és XERAVITS Géza (Budapest–Pápa: L'Harmattan, 2005), pp. 154–179.

Találkozási pontok Böszörményi-Nagy Iván kontextuális terápiája és az úgynevezett gyakorlati teológia között

Böszörményi-Nagy Iván a kontextuális (család) terápia kidolgozójaként vált ismerté a pszichoterápiás gyógyítás szakmai köreiben a 20. század közepétől kezdve. Munkássága elismerést váltott ki a hasonló, pszichoterápiás területen dolgozó szakemberek között az Egyesült Államokban (ahol élt és dolgozott) ugyanúgy, mint onnan átkerülve, elsősorban Hollandiában és Belgiumban, ill. az elmúlt évtizedekben hazánkban is. Az ő kontextuális (pszicho)terápiára épülő elmélete inspirálta a gyakorlati teológia területén H. Meulink-Korf és A. van Rhijn lelkigondozás-értelmezését. Így váltak ők Hollandiában a kontextuális lelkigondozás elméletének megteremtőivé, amelyben az ő rendszert kidolgozó érdemük vitathatatlan. A magam részéről kísérletet teszek ebben a munkában arra, hogy a Böszörményi-Nagy által kidolgozott kontextuális terápia ne csak a lelkigondozás kontextusával, hanem a gyakorlati teológiai elméletalkotás tágabb összefüggéseivel is találkozhasson. Mindez egy – a két különálló tudományos világ közötti – további dialógust szorgalmazó szándék. Ebben a legfontosabb célt szem előtt tartva: az ember és ember, az ember és Isten kapcsolati rendszerében a saját „összekapcsoló" szerepünk és helyünk megtalálása egy jobb és élhetőbb kapcsolat érdekében, amelyben a "jó kapcsolatnak" fundamentális értéke van.

Böszörményi-Nagy Iván is bekend geworden als de bedenker en uitvinder van de contextuele (familie) therapie in de psychoterapeutische vakkringen, vanaf het midden van de 20-ste eeuw. Zijn werk sorteerde effect en erkenning even in de Verenigde Staten, waar hij werkte, als in Nederland en België, en wat later ook in zijn geboorteland, Hongarije. Zijn (psycho)therapeutische theorie was inspirerend op het gebied van de Praktische Theologie in Nederland. Twee praktische theologen, H. Meulink-Korf en A. van Rhijn hebben zijn theorie uitgewerkt voor de pastoraat, die onder de naam 'Contextueel Pastoraat' bekend is geworden. Hun bijdrage is hiermede voor de pastorale theorievorming onuitwisbaar. Wat mijn doel betreft probeer ik in deze artikel te bewerken en zo mogelijk enkele verbindingen tussen Böszörményi-Nagy's kontextuele-theorie en de 'zogenaamd' Praktische Theologiete te zoeken. D.w.z.: ik ben daarvan overtuigd dat de kontextuele therapie op vele lijnen met de praktisch-theologische theorievorming verbinden kan worden. Het zoeken van verbindingslijnen tussen deze twee – voor elkaar wereldvreemde –theorie wenst nog de verdere dialoog en uitwerking. Wat me wel in deze twee aparte gedachtewerelden en theoriewerelden samenbind: beide werken verbindend. Hun streven is het zoeken naar verbeterde relaties – in crisissituaties – tussen mens en medemens, tussen God en mens. In di trelatieverbeterend proces moet een ieder zijn / haar eigen verantwoordelijkheid, voor de betere toekomst vinden.

Bevezetés

Pár évvel ezelőtt találkoztam a „kontextuális lelkigondozás" fogalmával, ami felkeltette a kíváncsiságom. Sokáig nem maradtam csak a kíváncsiság talaján, mert lehetőség nyílt szerveznünk erről egy bemutatót a Pápai Református Teológián azokkal a holland kiképzőkkel, akik magát a kontextuális lelkigondozást „meghonosították" a lelkigondozás területén. Ennek az első találkozásnak is köszönhetően az elmúlt évek lehetőséget kínáltak arra – több erdélyi és hazai lelkésztársammal együtt[1] –, hogy részt vehessünk a holland Kontextuális Lelkigondozói Alapítvány[2] által támogatott és a kiképzői által vezetett kontextuális lelkigondozó képzésen.[3]

Ennek a képzésnek a folyamatában – egyre jobban megismerve Böszörményi-Nagy Iván[4] kontextuális terápiájának az elméleti alapjait – rendszeresen felmerült bennem az a kérdés: *miként lehetne ezt a világi terápiás elméletet kapcsolatba hozni a gyakorlati teológiai elméletalkotással?* Miután a fent említett képzést egy dolgozattal is le kellett zárni, a magam részéről arra vállalkoztam, hogy keressem a találkozási pontokat a két, látszólag egymástól távol álló elmélet között. Ezen írás a képzést lezáró dolgozat kibővített és továbbgondolt formája.

Joggal tehető fel a kérdés: miért fontos, hogy a terápiás elmélet és a gyakorlati teológiai elmélet találkozzon egymással? A magam részéről azt gondolom, egyrészt azért, mert: ha a kontextuális terápiának van már felépített és átgondolt kapcsolódási pontja a lelkigondozáshoz (mint a gyakorlati teológia egyik részterületéhez),[5] akkor ezt érdemes egy tágabb összefüggésben is megvizsgálni, mégpedig a gyakorlati teológiai elméletalkotás további szempontjai alapján. Másrészt pedig azért – minden erőltetett szándékot kerülve –, mert mindkettő az élet kapcsolati krízishelyzeteire keres megoldást. Mindkettő a maga speciális célterületén fáradozik a kapcsolati krízisek jobbításán egy élhető és szebb jövő érdekében. Az egyik a maga szűkebb köreit – a társadalom alapsejtjét, az egyént és családi kapcsolatait –, a másik a maga tágabb köreit – az egyén, a közösség és ezek Isten kapcsolatát – állítja középpontba azért, hogy a megtört, megsebzett és válságba került kapcsolatokat rendezze.

Természetesen tudatában vagyok annak, hogy ennek a két egymástól látszólag teljesen különálló területnek egymáshoz való közelítése, a találkozási pontok megtalálása a magam részéről *egy kísérlet*. A két egymástól távol álló terület *kapcsolódási pontjainak megtalálása* sokak számára erőltetettnek tűnhet. Ha nagyon sarkosítva fogalmazunk, akkor azt mondhatjuk, hogy a pszichoterápia elsősorban az ember egészségére, a gyógyulására, míg a teológia (ezen belül a gyakorlati teológia is) az ember üdvösséget adó hitére koncentrál. Ha viszont valamit élesítünk a „lencsén", akkor remélhetőleg láthatóvá válik majd – kicsit előre sietve –, hogy a B-NI által kidolgozott kontextuális (pszicho)terápia nemcsak az egyén egészségére, hanem az egészséges emberi kapcsolatokat elősegítve a jövőre, a következő nemzedék(ek) boldogulására figyel. Ezzel párhuzamosan pedig a gyakorlati teológia – a lelkigondozással foglalkozó részterületével együtt[6] – Istennek az emberhez való közeledésében a gyógyuló kapcsolatra figyel, az egyén és környezetének jobb jövőjét szemmel tartva. Nem gondolom, hogy a gyakorlati teológia többi részterülete ne fáradozna azon, hogy az egyén és közösség istenkapcsolata az egész mindenség javára – a teremtett világ kontextusában – egy élhető jövőt kínáljon.

Ebből kiindulva manapság egyre jobban látható, hogy a hitnek köze lehet az egészséghez.[7] Ezt a gondolatot folytatva úgy vélem, hogy B-NI terápiás elméletét valamelyest megismerve fontos lehet a gyakorlati teológia életet és kapcsolatokat gyógyító utjainak a bemutatása is, különös tekintettel a jelen és jövő jobbátételét szemmel tartva. Hogy a krízisekből a gyógyulás útja felé lehessen elindulni.

Azt gondolom, hogy amit magam felismertem, azzal nem zárul le ebben a két külön területre vonatkozóan *a gondolati párhuzamok megtalálása*. Sokkal inkább egy kezdetnek szánom ezt az írást azért, mert véleményem szerint a saját teológiai, ezen belül a gyakorlati teológiai (így a lelkigondozói) elméletalkotásunk számára megtermékenyítő hatása van és lehet B-NI kontextuális terápiás elméletének. *Mondanivalómmal nem versenyt futok* Böszörményi-Nagy elméletével, hanem képletesen szólva, leülve egy asztalhoz, beszélgetünk egymással arról, melyikünket mi foglalkoztatja a múlt, a jelen és a jövő összefüggéseinek ismeretében, egy az ember számára jobb világ érdekében.

Ezeket előrebocsátva, a következőkben szeretnék foglalkozni:

a) Böszörményi-Nagy Iván életútjával – de abból csak a témánk szempontjából fontos mozzanatokat kiemelve. Különösen is kiemelve az általa kidolgozott kontextuális terápia lényeges elemeit, azok kapcsolódási pontjait;

b) Ezután felidézzük azt, hogyan kerültek B-NI kontextuális terápiás elméletével kapcsolatba a világi segítő területből kiindulva a lelkigondozás iránt elkötelezett holland teológusok, akik ennek az általa megalkotott terápiás elméletnek megtalálták a lelkigondozás számára használható irányait;

c) Majd megnézzük röviden a gyakorlati teológia néhány elméleti értelmezését, amelyek mint találkozási pontok lehetőséget kínálnak egy további párbeszédhez;

d) Végül pedig megkeressük azokat a területeket, amelyek az egyházi életünk mindennapjait illetően beazonosíthatók a két egymástól távol állónak tűnő elméletalkotás és gyakorlat között.

A következőkben már első látásra kitűnhet, hogy az arányok tekintetében valamivel többet szólok a fentebbi felsorolás a) és b) pontjairól. Teszem ezt azzal a szándékkal, mert egy a teológia világához mérten viszonylag ismeretlen terület válik most témává. Ezt a témát szokni kell, hogy aztán a számunkra már biztosabb területen tudjunk is bánni vele.

a) *Böszörmény-Nagy Iván – életmozzanatok, úgy is, mint a kontextuális családterápia elemei*

Amikor Böszörményi-Nagy Iván (1920–2007) *életútjának lényeges mozzanatait keresem*, akkor számomra különösen is sokatmondó az a róla szóló biográfiai és szakmai összefoglaló, amit Hanneke Meulink-Korf holland teológus és családterapeuta készített. Ezek a biográfiai és szakmai életútra vonatkozó összegzései több helyen is olvashatóak.[8]

Az itt említett holland szerző összefoglaló áttekintéseit azért is meghatározónak tartom, mert H. Meulink-Korf nagyon jó személyes kapcsolatokat ápol Böszörményi-Nagy Iván második házasságából való feleségével. Catherine Ducommun-Nagy – akitől számtalan személyes információt is megtudhatunk B-NI életére és szakmai munkájára vonatkozóan – részt vett egy ez év márciusi, a Gyökössy Intézet által szervezett szakmai konferencián,[9] és készül az ez év szeptemberi kolozsvári szakmai napra is, ahol többek között az általa írt könyv magyar nyelvű fordításának bemutatója lesz.

Ezzel nem szeretnék elmenni azok mellett az összegző munkák mellett, amelyek magyar nyelven is megjelentek a rendszerváltás óta, B-NI életére és szakmai életútjára vonatkozóan. Tudjuk, hogy a rendszerváltást követően, élete végéig több alkalommal is hazalátogatott, amíg egészségi állapota ezt lehetővé tette. Részt vett számtalan szakmai konferencián.[10] Munkája elismeréseként 80. születésnapján megkapta a Magyar Köztársaság Arany érdemrendjét. Ez a hazai elismerés méltó kiegészítése annak, amit az Egyesült Államokban kapott szakmai körökben[11] (1992), valamint a Berni Egyetem Orvosi Fakultásának tiszteletbeli doktoraként (1991).

B-NI életrajzi összefüggéseiből kiemelek az alábbiakban néhány, szerintem fontos részletet, amelyekre elsősorban H. Meulink-Korf munkája alapján lettem figyelmes és gondolhattam tovább.[12] Mindezt azért veszem röviden sorba, és tartom fontosnak, mert amennyiben B-NI terápiás munkájában – majd tőle is átvéve a lelkigondozásban – a biográfiai elemeknek, ill. a genogrammnak fontos szerepe van, akkor B-NI (család)

terápiás munkájában mindezek rá vonatkoztatva is visszaköszönhetnek. Más szóval: mindaz, amit fontosnak tartott a szakmai területen, annak számtalan személyes összefüggése volt a saját életére vonatkozóan is. Valószínűleg ebben nem volt egyedül. Ezért érdemes ilyen módon önmagunkra is figyelni, hogy mennyiben jut szóhoz bennünk az élettörténetünk, a teológiai látásunk és szakmai fejlődésünk kialakulásában. Remélhetőleg az alábbi életrajzi mozzanatok valóban segítséget is nyújtanak B-NI terápiás elméletének a megértéséhez. Bízom abban, hogy ami B-NI életrajzi adataiból a következőkben kiemelésre kerül, az a későbbiekben hasznosítható lesz, és segít abban, hogy jobban értsük Böszörményi-Nagyot.

Böszörményi-Nagy Iván Budapesten született és nőtt fel, rendezett körülmények között élő, liberális római katolikus család második gyermekeként. Édesapja bíró volt, aki hivatásából adódóan fiának talán egész élete és munkássága számára hagyott egy örökséget a „fair relating" emberi, családi kapcsolatokban való megvalósítása tekintetében. Mondhatni azt is: B-NI szakmai munkájában többször történik utalás arra: a családon belüli emberi kapcsolatok terén a tisztességes, korrekt egymáshoz való viszony lehet az alapja annak, hogy az élet normális mederben folyhasson. Amennyiben ez nincs meg, akkor – mint ahogy a bírói ítéletek ezt gyakran szorgalmazzák is – ennek érdekében illik megtenni mindent. Valahol a *relacionális etika* területén kell ezt utolérnünk az ő gondolatmenetében.

Születése után pár héttel írták alá a Trianoni békeszerződést, ami – mint tudjuk – súlyos politikai, társadalmi és gazdasági zavart okozott a magyarság számára itt a Kárpát-medencében. Mint ahogy ismert előttünk, ez a békekötés egyben büntetés is volt a magyarság számára (is). A népszavazási kérelem, ami segíthetett volna a magyar nyelvű területek hovatartozásának meghatározását illetően, nem lett figyelembe véve. Lehet, hogy ebben az elutasításban rejlik B-NI töretlen keresése egy nagy *nemzetközi tribunál* után, amelyben nem a külső nagyhatalmak, hanem más tekintélyek fognak ítéletet hozni. Később ebből származtatható az ő nemzedékeken átívelő ítélőszék (transzgeneracionális tribunál) fogalma. Ebben majd az utódok fogják elszámoltatni döntéseikről az elődöket. Ezért nem hozhatunk felelőtlen döntéseket, amelyek nemzedéken átívelő sebeket okoznak.[13] Ezzel mintegy ösztönözve egy belső és felelős ítélőszék hangjának a meghallását azért, hogy megérezzük mi a „fair" az emberi kapcsolatokban. A terapeuta, így maga B-NI sem válik ítélőbíróvá a megromlott kapcsolatokat illetően, hanem mindenekfelett bízik az érintett felek belső és tisztességes ítéletalkotó képességében.

Ennek a trianoni döntésnek a végeredménye és annak következményei hatással voltak az akkori brit pénzügyminisztériumi tanácsadóra, a híres korabeli közgazdászra, J. M. Keynesre, aki maga is egy ideig részt vett a párizsi béketárgyalásokon. A körvonalazódó végeredmény azonban teljesen felháborította, ezért otthagyta Párizst, és ellenvetéseit lejegyezte „A békeszerződés gazdasági következményei" című munkájában. Ő maga tesz ebben utalást arra, hogy amikor a győztesek hatalmi és erőfölényükből fakadóan „leszámolnak és bosszút állnak" a veszteseken, akkor a legyőzöttek később hasonlóan cselekedhetnek. Ez utóbbi szemszögéből nézve visszaadják, amit szerintük jogtalanul kaptak, esetlegesen pont azoknak, akik ezt nem is érdemelték meg. Keynes valószínűleg nem kimondottan a magyarokkal számolt. Annyi viszont bizonyos, hogy a vesztes országok – így B-NI Magyarországa is érezhette: megaláztak bennünket és ez nem igazságos. Ebből a társadalmi atmoszférából feltehetően B-NI is egész életre szólóan vitt magával. Több mint fél évszázaddal később ír ebből merítve a destruktív jogosultságról. Nyilván itt B-NI már a családi kapcsolatokra értelmezi ezt elsősorban és nem kimondottan nagyobb csoportokra. Ebből a *destruktív jogosultságból* (jogigényből) marad az utódokra is, mint akik tovább hordozói az elődök elszenvedett jogtalanságának. Bizonyos értelemben ezt B-NI *"transgenerational solidarity"*-nek nevezi. Gondoljunk bele a mai magyarságon belüli egyes rétegek Trianonhoz való viszonyulásába.[14] Ugyanakkor ha B-NI személyes életét nézzük, akkor ő maga is hangsúlyozza: hiába vagyok több ezer kilométer távolságra a hazámtól, az még a hazám marad, a szüleim pedig a szüleim.[15]

A fenti történelmi és Böszörményi-Nagy munkásságában visszaköszönő összefüggés láncolat következő lépése, amikor Magyarország kilépett a Népszövetségből (1939). Ebben az időben már B-NI az orvostudományt tanulta Budapesten. Saját élete soha nem szövődött össze a Nagy-Magyarország gondolattal. Mégis látnia kellett – különösen Trianon következményeként –, hogy mennyire élt, vagy inkább életre kelt a történelem fintoraként az összetartozás, az egymáshoz tartozás gondolata. Azok, akik a Kárpát-medencében magyarul beszélnek, akiknek az elődei a honfoglaló magyarok voltak, azokat egyesíteni kell. Ebben a korabeli lelki és politikai törekvésben mintha beívódott volna B-NI lelkébe és gondolataiba a lojalitás fogalma, ami szól arról is: mit vagy kit választunk? Hogy aztán majd fél évszázaddal később ez a fogalom – szinte a múltból visszaköszönve, mint sok más fogalom – beépüljön a kontextuális terápia elméleti és fogalmi rendszerébe, amikor a családi kapcsolatokra vonatkozóan *a vertikális és horizontális lojalitás* elméletét dolgozza ki.

Böszörményi-Nagy már középiskolás korában többször tapasztalta, ill. tétlenül szemlélte – és ez az élmény később sem hagyta nyugodni –, hogy miként bánnak az emberek a lelki zavarokkal, a pszichotikus problémákkal küzdő emberekkel, és hogyan gúnyolják azokat. Nem véletlen, hogy orvos, pszichiáter szeretett volna lenni. Ezzel a hivatással is segítve az ilyen kiszolgáltatott életeket. Feltett szándéka volt segíteni az ilyen sorsúakon, az emberi kegyetlenség áldozatain. Ezek arról is tanúskodnak, hogy egy jó körülmények között élő embernek is van és lehet szeme az áldozatok meglátására, akik önhibájukon kívül a sors áldozatává váltak. Már-már kötelezően

felelősnek érezi magát azért, hogy a saját helyzetéből tegyen értük valamit. Innen már csak egy lépés vezet a *konstruktív jogosultság* vagy jogigény felé.[16] Amikor megtette, amit lehetett, gondoskodott a másikról, eleget tett a másikért vállalható felelősségének. Láthatóan ráébredt B-NI arra, hogy többet tehet orvos-pszichiáterként, mint ügyvéd vagy bíró.

Az életszakaszokból kiemelt részletek mintegy alapként szólalnak meg újra és újra, maradandó nyomokat hagyva B-NI életében. Mint ismert róla, befejezve tanulmányait mint orvos, a pszichiátria felé fordul. Különösen is figyelve a skizofrénia egzisztenciális és pszichikai dinamikájára. Mint az életútjából ismert, nemcsak a gyógyító orvosi és pszichiátriai tudományok foglalkoztatták. Hanem mindezekkel együtt különösen is az, hogy tegyen valamit a megtört és megromlott emberi élet egészséges megőrzése, és annak kapcsolati rendszerének a helyreállítása érdekében. Ezen az úton sok jelentős inspirátora volt (Freud, Gyárfás Kálmán, Ferenczi Sándor). Természetesen szakmai téren szintén több elől és kortárs munkája is hatással volt rá.

Nem elsőrendű célom, hogy egy egészen részletes áttekintését adjam annak, ahogy B-NI terápiás elméletének elemei formálódtak, ill. hogy erre a formálódásra ki és hogyan volt hatással. Csupán néhány meghatározó személyre, elméletre, gondolatra vessünk egy rövid pillantást. Ezt a lehetőséget a háttér valamilyen szinten való megismerésére azoknak köszönhetjük, akik személyesen is jól ismerték őt. Illetve a vele folytatott beszélgetéseket feljegyezték.[17]

Nem titok, hogy a rendszerszemléletű családterápia nem Böszörményi-Nagy Ivánnal kezdődik. De az általa képviselt szakmai és egyben terápiás elmélet kidolgozásában az ő szakmai elődei és kortársai – akár még Magyarországon, akár később az Egyesült Államokban – fontos dialóguspartnerek voltak. (A „szakmai elődök" egészen más módon váltak szellemi útitársakká, mint Buber vagy Levinas.) Tőlük tanult, velük vitázott, vagy éppen gondolataikat átvéve, azokat tovább fejlesztette. Amennyiben utalni szeretnénk azokra, akik hatással voltak rá, azok közül kiemelhető Ronald Fairbairn és Gregory Bateson.[18] Igaz, nem voltak ezek a személyek mindig nevesítve munkáiban, de mintegy „háttér" ott vannak a gondolataiban. Ettől a két szellemi tanítómestertől csak azt emelem ki egy-egy gondolat erejéig, ami később visszaköszön B-NI gondolatmenetében. Ezzel is utalni szeretnék arra, hogy a szellemi nagyságoknak is vannak forrásaik, legyen az csak kimondottan szakmai, vagy éppen filozófiai, életbölcseleti.

Fairbairn volt az, aki – mint egyik megalapozója a későbbi család- és kapcsolati terápiának – radikálisan szakított a freudi ösztönstruktúra modellel. Az emberi kapcsolatokat nem az ösztönök irányítják. Ő volt szintén az, akinek hatására B-NI kiállt amellett, hogy a család nemcsak az aktuális nemzedékről szól, hanem nemzedékek kontextusában kell gondolkodni. Fairbairn mint hídverő segíti eljutni B-NI-t is oda, hogy a pszichoanalízist összekapcsolja a relacionális gondolkodással.

Bateson a kaliforniai Palo Alto-ban – a korabeli híres szellemi központban, itt dolgozott annak idején többek között Watzlawick, a kommunikáció elmélet egyik atyja is – gondolja végig az interakció és a kommunikáció emberek közötti folyamatát. Tőle származtatható az emberi kapcsolatok etikai dimenziójának megfontolássá tétele is. Ezt formálja később tovább B-NI, amikor a relacionális etika dimenzióját, mint sajátos terápiás szempontot hangsúlyozza.

A szakmai dialóguspartnerek mellett semmiképpen nem feledkezhetünk meg arról, hogy különösen az emigrálása után kezdett el mélyebben foglalkozni Buber és Levinas gondolataival. Minkét zsidó filozófus hatással volt az ő kontextuális (család)terápiás elméletének a kidolgozására. Erről itt most csak annyit, hogy Bubertől a relacionális valóságról a dialógusban való gondolkodás, míg Levinastól a „másik ember által vagyok én" gondolata hagyott mély nyomokat benne. Mintegy szellemi útitársként, velük együtt vagy általuk inspiráltan foglalkoztatja őt a dialógusra alapuló emberi lét és kapcsolatok (Buber). Valamint a másikért érzett felelősség, már csak azért is, mert a másik léte által vagyok én is (Levinas).

Mikor Böszörményi-Nagy munkáját a teológus veszi kézbe, akkor felvetődhet a gondolat – így ezen folyóirat olvasói közül is talán többekben –, vajon vallásos ember volt-e Böszörményi-Nagy Iván? Mint a biográfiai szakasz bevezetőjében jeleztem, egy liberális katolikus családban nőt fel.[19] Mindez abban az összefüggésben érdekes, hogy apai nagyapja viszont egy nagyon vallásos ember volt. Valamint a két zsidó filozófus, akikről szintén nem lehet elmondani, hogy semmi közük nem lett volna a valláshoz. Ennek ellenére egyik hatás sem változtatott azon, amit szűk családi körből hozott magával. Mindenképpen egy „kereső ember" maradt, ahogy második felesége jellemezte őt. Ezért jutott el Buberig és Levinasig. Keresésében fontos szerephez jut a nyugati felvilágosult, a demokratikus tágasságban való gondolkodás, a nem nacionalista, nem provinciális humánus etika. De nem is nevezte magát filozófusnak, így nem is gondolta magáról, hogy egy komplex élet- és világszemléletet fog kínálni. Nem keresett mást, mint a felelős segítségnyújtás lehetőségét, és ebben a relacionális etika fontosságát hangsúlyozva.[20] Ebben olvad össze nála Buber és Levinas egy-egy meghatározó gondolata.

Böszörményi-Nagy Iván életútjának villanásszerű mozzanatokban való áttekintése után hadd folytassuk az ő (család)terápiás elméletének bemutatásával. Pontosabban hadd *emeljük ki azokat a sajátos és lényeges elemeket*, amelyek fundamentális értékkel bírnak, és meghatározzák az ő kapcsolatokat gyógyítani akaró, a szebb jövőt remélő terápiás munkáját. B-NI kontextuális terápiája egy összefoglaló, integratív, intergenerációs modell.[21] Ez szinte végighúzódik és nyomon követhető annak a négy dimenziónak a feltárásában, ami B-NI nevéhez fűződik. Ezeknek a szempontoknak néven nevezése részben már az ő életútjának villanásszerű áttekintésében, a fentiekben megtörtént.

Az általa felismert relacionális valóság négy dimenziója,[22] amelyek hatással lehetnek az emberi viszonyokra, és a terápiás folyamatban ezek tisztázódhatnak, a következők:

1. A tények dimenziója. Egy személy, egy család szociális-gazdasági története, ahova tartozunk, ahova megszülettünk, ahol felnőhettünk. Mindehhez hozzátartozik a nemünk, testi egészségünk, etnikai identitásunk és mindaz, ami az életünk folyamán megtörtént velünk azok között a körülmények között, ahova születtünk. A tények dimenziójához tartozik a migráció, emigráció, a munkanélküliség, hogy teljes, vagy milyen egyéb családban nőhettünk fel, vagy élünk éppen most is. Hogy háború vagy béke, szabadság vagy elnyomás volt-e amibe beleszülettünk, és amiben élünk. Milyen vallási közösséghez (nem)tartozunk, vannak-e gyermekeink, testvéreink, meghatározó családtagjaink. Mindezek megtalálhatók a családi archívumunkban, képekben vagy csak szóbeli elmondás alapján. Vannak elkerülhetetlen, sorszerű és vannak általunk választott tények és körülmények. Jó látni azt is, hogy ezeknek a tényeknek nem kell mindenképpen determináló hatásúnak lenni. Ami a múlté, azt már nem tudjuk megváltoztatni, de a tényszerűségek következményei még nyitottak. A tények feltárásánál nem törekszünk teljességre. Az a fontos, hogy ne hagyjuk figyelmen kívül azokat a tényszerűségeket, amelyek az ember élettörténete szempontjából fontosak. A filozófia, ami e mögött meghúzódik az az, hogy mindenképpen fontos a honnan jövünk és milyen örökséget hordozunk magunkban tényei.[23]
2. A pszichológia dimenziója. Itt mindenképpen fontos az: hogyan élte és éli meg az ember a saját történetét és annak összefüggéseit? Milyen pszichikai következményei vannak mindezeknek? Anélkül, hogy nem ismerjük az emberek egyéni pszichikai valóságát, nem lehet hatékonyan segíteni rajtuk és a kapcsolataik rendezésében. Ezért elengedhetetlenül fontos megértenünk, hogy mi játszódik le az emberben az élete tényszerűségei hatására. Sokféle lelki jelenség említhető itt meg a pszichológia terminológiarendszere alapján. Ezekből hadd emeljem ki azt, ami különösen is B-NI fogalomrendszeréhez tartozott, különösen is az ő etikai megközelítése alapján így: a parentifikáció, a lojalitás, a jogosultság (vagy jogos igény). Ez utóbbi kettő még a negyedik dimenzióban más összefüggések alapján szintén említésre kerül. Kétségtelen az is, hogy a saját pszichikai működés és állapot nemcsak az érintett személyre, hanem az ő kapcsolataira az utódokhoz, valamint az elődökhöz való saját viszonyulására is hatással van.
3. Az interakciók vagy tranzakciók dimenziója. Az emberi viszonyok hálózatának saját dinamikája van. Ebben meghatározó, hogy az egymásközti kommunikációban ki és kire milyen hatással van. Ebben a kommunikációs kapcsolati rendszerben – amelynek Watzlawick szerint van tartalmi és kapcsolati szintje – sokszor nem a játékosok (mint adók vagy fogadók), hanem maga a játék szabályozza a történéseket. Attól függően, hogy az egymáshoz való viszonyulásukban szimmetrikus vagy aszimmetrikus erők hatása érződik-e. Mindenképpen fontos figyelni és ügyelni arra, hogy a kommunikációs rendszer, az interakciók valamilyen szinten és összefüggésben megmerevedve, nem szűkültek-e be, amelynek akár diszfunkcionális hatása is lehet. Ebben a dimenzióban a kommunikációt tekintve az a kérdés, hogy a rendszer hoz-e létre egyféle kommunikációs stílust (beszéd, tekintet, viselkedés), vagy éppen fordítva: a kommunikáció alakítja ki a rendszert. Más szóval: a probléma hozza létre a rendszert egy adott családi közösség inter- és tranzakcióiban. Az egymáshoz való viszonyulásnak megvan a saját dinamikája, amelynek, mint láttuk nem csak egy ok-okozati összefüggése van. Ezért az inter- és tranzakciók nem egy lineáris, hanem egy cirkuláris modell alapján értelmezhetők. Ez a dimenzió egyben kapcsolódik a klasszikus rendszerszemléletű megközelítéshez akkor, amikor bevon legalább két-három generációt a folyamatok megértésébe. Így alakulnak ki – akár nemzedékek során át – a különböző szerepek, formálódnak a koalíciók, beindulhat a bűnbakmechanizmus. Hogy aztán egy adott családban az érintettek a saját pozíciójukat hogyan töltik ki és élik meg, az a rendszerben való túlélési szempontjaiktól is függ.[24]
4. A relacionális/kapcsolati etika dimenziója, mint negyedik dimenzió olyan motivációról szól, ami nem egyszerűen a tényekből (első dimenzió) fakad, sem nem esik egybe a pszichikai dinamikával (egyéni szükséglettel), vagy interakcionális érdekkel (a szociális közösség továbbélésének érdekével). A relacionális etika szempontjait figyelembe véve, az emberek ezzel az első három dimenzióból fakadó hajlamaikkal, érdekeikkel ellentétesen is viselkedhetnek. Mert ebben a dimenzióban benne van az egyén szabadsága és felelőssége a „majdnem meghatározottsággal" szemben. Ezzel megszűnik a pálya zártsága. Nagy a Bubertől átvett „én-te" dialógusban keresi a kiutat a diszpozícióból, meghatározottságból. Ennek a relacionális etikának nem egy szubkultúra (pl. a vallás) adja meg az alapját, hanem a belső igazságosságra alapoz, amit az egzisztenciálisan fontos kapcsolatokban az adás és elfogadás dinamikus egyensúlya határoz meg (nemzedékeken keresztül). A családokban létezik egy „láthatatlan mérlegkönyv", amely nyilvántartja a családtagok közötti adok-kapok arányt. Azt, ami az egyik nemzedékben kibillent, azt a következő megpróbálja egyensúlyba hozni. Ezzel megállítva a destruktív minták továbbélését.[25] Ebben a folyamatban az erkölcsöt nem a tényszerű adottságok, hanem a belső hajtóerő határozza meg, amely az embereket mozgatja. Ebből fakadóan az ember néha még a saját

érdeke ellenére is megváltozhat. A negyedik dimenzió olyan kapcsolatokat indukál, amelyekben a méltányosság és igazságosság (fairness & justice) még az egymással aszimmetrikus viszonyban lévő személyek között is létezhet. Így ösztönözve az egzisztenciálisan fontos kapcsolatokban a dialógust, amelyben az emberek közötti, az érdemek és kötelességek tekintetében válik hangsúlyossá.[26] Ezzel mindenképpen elősegítve a kapcsolatok egyensúlyának a helyreállítását. Megtalálva ebben kinekkinek a maga felelősségét az igazságosság megvalósulása érdekében. Ehhez persze egy olyan etikai mércére van szükség, amely Buber és Levinas számára egyértelmű.[27]

Ezzel a negyedik, relacionális etikai dimenzióval B-NI teljesen újat és gazdagítót hozott a pszichoterápia számára, amelyben a terapeuta megbízhatósága a többirányú elköteleződést illetően az alapmérce.

Ha Böszörményi-Nagy Iván kontextuális terápiás elméletét saját szavaimmal szeretném összegezni, akkor ez így hangzik: az ő kontextuális terápiás elmélete és gyakorlata a tönkrement, sérült emberi (családi) kapcsolatok, valamint az ebből fakadó sebek gyógyításán fáradozik. Ezzel nemcsak a múlt sebeinek gyógyulása, hanem a megelőzés (prevenció) is központi kérdés a következő nemzedékek érdekében. Ezért az ő kontextuális (család) terápiás szemlélete az emberi kapcsolatok megújításán fáradozva, jövőorientált, az élhetőbb és jobb jövőt szem előtt tartva. Így elmondható Böszörményi-Nagyról, hogy egy eredeti gondolkodó, és úttörő (forerunner or, perhabs better, forethinker) a saját szakterületén, különös tekintettel az emberi kapcsolatok etikai dimenzióját illetően.[28]

b) *Böszörményi-Nagy Iván kontextuális terápiás elmélete és annak hatása nyugat-európai összefüggésben*[29]

Amikor B-NI kontextuális terápiás elméletének európai fogadtatásáról beszélünk, akkor elöljáróban feltétlenül meg kell említenünk, hogy bizonyos területi beszűkülésre kell számítanunk. Mondhatnám úgy is, hogy különösen Belgium és Hollandia fedezte fel ennek értékeit a segítő foglalkozásúak számára. Majd ebből fakadóan fejlődött ki egy kapcsolat B-NI és a teológusok között, különösen is a lelkigondozásra átültetve, át- és bedolgozva a terápiás elmélet hozadékát. Ma már a nyugat-európai teológus elődöknek – akik kortársak is – köszönhetően elmondhatjuk, hogy B-NI kontextuális terápiás elmélete meggyökerezőben van a Kárpát-medencében. De vegyük röviden sorra a történeti alakulást!

Böszörményi-Nagy Iván elméletére vonatkozóan elmondható, hogy annak Európa egy fordító, értelmező közösségévé is vált.[30] Ennek a „fordító munkának" az egyik fontos személye volt Ammy van Heusden, aki 1965-ben tett egyesült államokbeli tanulmányútja kapcsán ismerkedett meg terápiás projektekkel. Tanulmányútjának a célja: gyakorlati lehetőségek és új szempontok megtalálása a családdinamikai segítő folyamatokra vonatkozóan, ebben a nehezen elérhető családokra is gondolva. Így találkozott Böszörményi-Nagy Ivánnal Pennsylvaniában, ahol ő intézetvezető volt (Family Treatment Project of the Eastern Pennsylvania Psychiatric Institute). Ebből a találkozásból indultak el a hollandiai tanulmányutak 1967-től kezdődően (az ún. Leidse cursus), egészen a 90-es évek végéig, amelyeket B-NI egyedül vagy munkatársaival együtt tartott. Ezeken a kurzusokon és workshopokon (contextual therapy) nemcsak pszichoterapeuták, hanem egyre több szociális munkás, tanárok, lelkészek és érdeklődők más tudományterületekről is vettek részt.

Nyilván nem célom, hogy részletesen bemutassam a németalföldi fejlődési folyamatot, ill. hogy kik voltak azok a személyek, akik ebben aktív szerepet vállaltak. Sokkal inkább fontosnak tartom, ahogy B-NI személyesen és németalföldi tanítványain keresztül lefordította és meghonosította a kontextuális segítés útját az emberi kapcsolatok szebb jövőjére tekintettel az európai kontextus számára is.

Ezek a kurzusok a kezdeti lendületből táplálkozva, később ki- és átterjedtek Belgium holland nyelvterületére is. Fokozatosan, mindkét országban több felsőfokú intézményben – ahol a segítő munkaterületre képeztek ki embereket – terjedt a kontextuális segítségnyújtás elméletének oktatása. „A tűz meg lett gyújtva."[31] De nemcsak meg lett gyújtva, hanem tovább égett, és ennek éltető – nem pedig pusztító – nyomai megmaradtak. Így megjelent számtalan publikáció, B-NI munkáinak fordításai, illetve azok alapján tankönyveket írtak. Elindulhatott különböző helyeken – ahogy erre az imént már utalás is történt – a kontextuális terápiás szemlélet oktatása. Megalapították azokat az Egyesületeket, amelyek B-NI szemléletének továbbhordozói és ápolói lettek. Ezek az erők, amelyek egyesületi formákban Belgiumban és Hollandiában külön-külön jelen voltak, igyekeznek egymással összefogva és folyamatos párbeszédben maradva továbbgondolni a B-NI örökséget a kontextuális terápia területén. Megindult egyféle specializálódás is nevezetesen azzal a szándékkal: miként lehet B-NI módszerét és elméletét használni a fiatalkorúakkal való segítő munkában, a büntetés-végrehajtásban, az iskolai oktatásban, és ami számunkra fontos: a lelkigondozásban. Mielőtt erre a területre kezdenénk jobban fókuszálni, hadd idézzek egy mondatot Böszörményi-Nagytól: „Számomra nem volt meglepő, hogy az én pszichoterápiás megközelítésem iránt igazán Hollandiában volt először érdeklődés, és itt indult további fejlődésnek. Hiszen ez egy olyan ország, ahol nagy múltja van a haladó gondolkodásnak."[32]

Természetesen nem szeretném mostohaként kezelni a magyarországi „visszatérését" Böszörményi-Nagy Iványak az ő eredeti terápiás területét illetően. Erről viszont nincsenek olyan részletes ismereteim, mint az ő elméletének a németalföldi vagy éppen a teológiai gondolkodásban való meggyökereződéséről.[33] Ugyanakkor számolok azzal is, hogy írásom célja elsősorban a keresztyén teo-

lógia, ezen belül pedig a gyakorlati teológia szemével vizsgálni az ő egyedi, szaktudományos felismeréseit.

De térjünk vissza Böszörményi-Nagy Iván terápiás módszerének a gyakorlati teológia, a lelkigondozás számára való felfedezéséhez és annak kidolgozóihoz. A holland teológus nemzedékből különösen fontos szerephez jut B-NI gondolatainak értelmezésében Aat van Rhijn és Hanneke Meulink-Korf. Amennyiben B-NI a maga szakterületén úttörő munkát végzett, akkor a lelkigondozás elméletébe átültetett kontextuális gondolkodás e két teológusra ugyanúgy igaz. Mindketten részt vettek a B-NI által tartott holland kurzusok valamelyikén. Előbbi mint a családterápia területén képzett, utóbbi mint pszichoterápia területén képzett, teológus végzettséggel rendelkezők kezdtek együtt a kontextulális lelkigondozáson – mint lehetséges úton – gondolkodni.

Világos volt számukra, hogy a lelkész egy viszonylag hosszú és több szálon futó kapcsolatrendszerben van a gyülekezeti tagokkal. Ezért érdemes kontextuális terápia szemüvegén keresztül külön venni és értelmezni a gyülekezeti tagot, aki esetleg igényt tart a lelkészre, mint lelkigondozóra. Ugyanakkor a velük való folyamatos kapcsolatban egyre fontosabbnak tűnhet, hogy a lelkészt, mint személy a maga teljességében, egy hármasságban lássuk. Ennek sarokpontjai a lelkészi tisztség teológia ismérv-elemei, így: a lelkészi tiszt(ség) / a hivatal → a lelkészi munka / a hivatás → és a lelkész személye.[34] Kontextuális szempontból úgy érdemes tekinteni erre a hármas szerepre, hogy folyamatosan rákérdezhetek arra: ezekben a szerepekben milyen kontextuális elemek köszönnek vissza? Azaz: milyen viszonyban és hatással van ez a három szempont egymásra egy ugyanazon személy életében? Mindehhez hozzáadva a B-NI által, a kontextuális terápiában használt fogalmi rendszert és annak üzenetét a lelkészlét teljességében értelmezve. Mind a pasztorációt igénybe vevő gyülekezeti tag, mind a pasztorális munkát végző lelkész élete számára elengedhetetlen ismerni a múltunkban rejlő kapcsolati szálakat. Ehhez érdemes nemcsak egy gyülekezeti taggal, de a lelkésznek magának is a genogrammját elkészíteni és ebből kiindulva az életet a B-NI által képviselt – rendszerszemléletből is fakadó – szempontrendszerek értelmében elemezni.

Hogy jobb vagy másabb legyen a lelkigondozói irány Hollandiában, a megszokott úton való változtatás szándéka komoly erőfeszítésbe került. A múlt század 90-es éveinek elején a lelkészképzésben két fontos lelkigondozói irányból lehetett választani: a kérügmatikus vagy a terapeutikus útból. Némelyek ugyan próbálkoztak már egy harmadik úttal is, a hermeneutikus, narratív pasztorációs modell útjával, amelyben a nagy Elbeszélést próbálták az emberi elbeszélése mellé tenni: Isten és az ember története egymással állt a pasztorális megközelítés középpontjában. Van Rhijn és Meulink-Korf számára ez a harmadik út nem jelentett teljes megelégedést. Ezért is vezették be a posztgraduális lelkészek számára szervezett továbbképzésekben a kontextuális terápiából származtatható pasztorális megközelítést már a 80-as évek közepétől.[35]

Ma már tudjuk, hogy ez a kísérlet összességében sikeres volt. A kezdeti nehézségek – megküzdeni a megszokott irányzatokkal, és ezek mellett egy másikat kínálni, vagy éppen a B-NI féle fogalmi rendszert a teológus nyelvezetbe honosítani – ellenére a munka nem volt hiábavaló. Az elmúlt években nemcsak a B-NI és munkatársai, vagy a követői által írt kontextuális terápiára vonatkozó szakirodalom mennyisége növekedett. Hanem növekedett a lelkigondozói területet segítő szakirodalom mennyisége és minősége is. Kétségtelen, hogy ebben kiemelkedő szerepe van az első „szem- és fültanúknak", Aat van Rhijnnek és Hanneke Meulink-Korfnak. Vitathatatlan érdemük, hogy nemcsak értelmezték és érthetővé tették egy doktori dolgozatban Böszörményi-Nagy Iván munkáját Buber és Levinas fényében,[36] hanem kidolgozták ennek alapján a lelkigondozás számára hasznosítható kontextuális lelkigondozói fogalomrendszert is.[37] Ennek alapján elmondható róluk, hogy igazi gyakorlati teológusok voltak: megértették – lefordították – továbbadták / elbeszélték mindazt, ami számukra B-NI hagyatéka volt. Igaz, B-NI valószínűleg soha nem gondolta, hogy terápiás elmélete és praxisa a teológián belül a lelkigondozásban mintegy „delicates"-ként lesz feltálalva.

Amikor erről a „hídverésről" beszélünk Amerika és Európa között, akkor pár dolgot mindenképpen szóba kell hozni. Nevezetesen azt, hogy hálával tartozunk nemcsak Böszörményi-Nagy Ivánnak azért, mert nem tartotta meg magának, hanem maga is részesévé vált annak, hogy visszatérjen az öreg kontinensre az általa felépített elmélet. Mellette különös tisztelet és hála a fent említett két holland teológusnak, akik kiemelték a segítő és terápiás szférából, majd átültették a poimenika, a lelkigondozás világába mindazt, ami a Böszörményi-Nagy-féle elmélet- és terápiás rendszerből hasznosítható. Az amerikai gyümölcs megérkezett Európába. A színe bizonyos mértékben változott, de az íze megmaradt. Ez a gyümölcs nemcsak Hollandia és Belgium tápláléka lett, hanem – és erről ugyan a fejezetcímben nincs szó – szorgos segítők által eljutott és elvettetett a Kárpát-medence teológiájának termőföldjébe is.[38] Itt Kiss Jenőről mindenképpen szót kell ejteni, mint akinek elsőként jelentős szerepe volt és van a kontextuális lelkigondozói irányzatnak a Kárpát-medencében, magyar nyelvterületen való meghonosításában. Az ő közvetítő szerepe vitathatatlan abban az értelemben, hogy Böszörményi-Nagy elmélete a magyar nyelvű protestáns lelkigondozásban gyökeret verhetett. Ennek a folyamatnak egyik részeleme lehetett, amikor ez év márciusában átvehették okleveleiket azok az evangélikus, református és unitárius lelkészek, akik elvégezhették az első magyar kontextuális lelkigondozói képzést.[39]

Böszörményi-Nagy Iván munkájának villanásszerű bemutatása után – figyelve az európai terápiás munkára, és a gyakorlati teológia lelkigondozói részterületére vonatkozókra – térjünk át mondanivalóm második, valamivel rövidebb részére. Kezdjük ezt egy rövid, a gyakorlati teológiai elmélet és praxis összefüggéseit kereső értelmező munkával. Hogy azután ennek ismeretét felhasználva

keressük meg azokat a lehetséges kapcsolódási pontokat, amelyek az egymástól távol állónak tűnő két elméleti és gyakorlati valóságot közelebb hozhatja egymással.

c) *Praxis és teória, mint a gyakorlati teológia bölcsője az Isten és ember kapcsolatának megtartása útján*

A fentiekben B-NI kapcsán elmondható volt, hogy az ő terápiás elmélete és gyakorlata: a kapcsolati krízisekre koncentrálva, azok megjobbításán fáradozik, hogy helyreállítsa a megromlott dialógust. Ezt a fonalat felvéve folytassuk azzal, hogy a gyakorlati teológia is egy krízistudomány. Időzzünk röviden emellett a „krízistudomány" mellett annak érdekében, hogy az alábbi gyakorlati teológiai értelmezésekből kiindulva – ismétlem csak nagyon leszűkítve, a témára koncentráltan – kapcsolódási pontokat keressünk. Ezek a kapcsolódási pontok rávilágíthatnak a párhuzamokra, vagy kölcsönösen impulzusokat adhatnak egymásnak. Persze tudom, hogy ezeket a szempontokat csak a magam gyakorlati teológiai értelmezése felől tudom vizsgálni.

Mint tudjuk, a gyakorlati teológia atyja, Schleiermacher nevezte ezt a tudományágat először krízistudománynak. A jelző, amit ő a 18. és 19. sz. fordulóján használt, azóta is megállja helyét, annak megfelelő aktualizálása mellett. Tudomásul véve „a referencia – a relevancia – a transzcendencia" veszteséget.[40] Ugyanis valami nincs egységben a hit (credenda) és az élet (agenda) kapcsolatában (H.M. Kuitert). Azaz: megromlott, a maga dialógusában megakadt a kapcsolat Isten és ember között, ami nem kell hogy így maradjon. Ahhoz, hogy ez a kapcsolat helyreálljon, a gyakorlati teológia a maga részéről igyekszik azokat az utakat bejárni, amelyek az Isten–ember kapcsolat helyreállításán fáradozik. Ezekből a – krízisből fakadó és kapcsolatot helyreállítani szándékozó – gyakorlati törekvésekből hadd emeljem ki azokat, amelyek témánk szempontjából összesűrítve, hasznosak lehetnek.[41]

Heitinkből kiindulva a gyakorlati teológia, mint cselekvő/cselekvés tudomány egy empirikusan orientált teológiai elmélet, a keresztyén üzenetnek modern világunkba való gyakorlati továbbadására.[42] Ezzel azt hangsúlyozza, hogy a gyakorlati teológia a mindennapi valóságból (agenda) indul, mint ami a gyakorlati teológia egyik fókusza. Értelmezve a mindennapi valóságot, ebben mondja el érthetően a keresztyén üzenet (credenda) lényegét, ami a gyakorlati teológia másik fókusza. Az üzenet továbbadásában kommunikál a mindenkori valóságos világgal, azaz: dialógusban van, keresve azt a nyelvet, egyházi létformát,[43] amelyen érthetővé tudja tenni az örök üzenetet.

Hendriks szerint a gyakorlati teológia feladata kidolgozni azokat a tudományosan elfogadható cselekvési modelleket és stratégiákat, amelyek elősegítik a „szituáció és az evangélium" dialógusát. Világosan láttatja, hogy ez a teológiai tudományág kettős irányban hatékony. Az egyik irány a leíró cselekvés iránya, amely megvilágítja és értelmezi, hogy mi az, ami fájdalmas, ami a krízist okozza. A másik irány különösen is előtérbe helyezi azt a kérdést: milyen körülmények között lehet ezt jobban csinálni? Véleménye szerint a gyakorlati teológia miután értelmezte, hogy mitől és mi által keletkezett a „szituáció és az evangélium" közötti krízis, ebből kiindulva lesz innovatív cselekvő/cselekvés tudomány, ebből fakadóan jobbít a cselekvésen.[44]

Hartmann összegzi azokat a szempontokat, amelyeket az ő saját római katolikus hátteréből fontosnak tart a gyakorlati teológiát illetően. Ebből szeretném kiemelni tőle a következőt, úgy is, mint ami a fenti összegzésekben még nem hangzott el: a gyakorlati teológia egy kommunikatív és kritikus teológiai tudomány. Ez „mint az Isten jelenlétéről szóló tudomány az ember világában, megkeresi azokat a formákat, amelyek változtatni képesek a praxison és ezzel hozzájárulnak a világ humanizálásához".[45]

Ezt a római katolikus és főleg német megközelítést még egy gondolattal bővítem. Belok szerint a gyakorlati teológia egyrészt az „észlelés" tudománya (Zerfaß alapján). Másrészt a gyakorlati teológia kritikus útitársként figyeli a sokszor egymásnak is ellentmondó „idők jeleit". Figyel arra, hogy az adott társadalom és egyház közötti kapcsolatban hol jelentkeznek a törésvonalak (…), hogy erre az evangélium fényében választ adjon. A valóságot mint realitást komolyan veszi, de nem kezeli normatív autoritásként, nem is diabolizálja, és el sem spiritualizálja. Hanem azon fáradozik, hogy: a valós problémákat kompetens módon igyekezzen kezelni. Keresve az egyház számára a megfelelő, teológiailag reflektált gyakorlat kidolgozását. Az „idők jeleit" komolyan véve, igyekszik arra evangéliumi értelmezést adni, és forrásorientáltan életképes cselekvési válaszokat kezdeményezni.[46]

Végül pedig hadd idézzem Pasveer elméletét, miszerint a gyakorlati teológia három összetevővel, mint hajtóerővel minden esetben számol: a múlttal, amelyben a tradíció normatív elem → a jelennel, melynek szociális-tudományos elemzése szükséges → a jövővel, mint a megjobbított praxissal.[47]

Mindezeket a magam részéről úgy foglalom össze: a gyakorlati teológia egy empirikus-analitikus orientáltságú, kommunikatív és egyidejűleg innovatívan (ön)kritikus, cselekvés/cselekvő tudomány, a keresztyén hit jelen világunkba való közvetítése érdekében.

Miután sorra vettem néhány gyakorlati teológiai megközelítést, végül hadd invitáljam meg a kedves olvasót egy dialógusra a kerekasztal-beszélgetés adta keretek szerint. Ennél az asztalnál megszólal Böszörményi-Nagy kontextuális terápiás elmélete, valamint az, amit a gyakorlati teológia elmondhat a maga nagyon sokszínű hátteréből. Mi magunk pedig nemcsak a szemlélődő, hanem valamelyik oldal „résztvevő" perspektívájából is figyelünk, mert érintettek is vagyunk. A megérintettség pedig cselekvésre ösztönöz.[48]

d) *Találkozási pontok*

Amikor egy (pszicho)terápiás kontextuális szemlélet és a gyakorlati teológia találkozási pontjait keresem, akkor

szinte előre megjósolható, hogy nem juthatunk el a teljes kibontásra. Részben azért, mert ez bizonyos értelemben felesleges erőlködés lenne. Másrészt belátom a magam töredékességét a két területet illetően, ami megóv attól, hogy bizonytalan utakra tévedjek. Helyette megelégszem a kézenfekvőnek látszó és a fentiek alapján felvázolható érintkezési felületek kibontásával.

Amikor a találkozási pontok alatt a kapcsolódási pontot is értem, akkor ezt két szálon szeretném bemutatni. Az egyik szálon a kontextuális terápia dimenziói és a gyakorlati teológiai elmélet összefüggései futnak (1). Míg a másik szálon válogatott kontextuális fogalmak párosítása történik a gyakorlati teológiai valóságból vett példákkal (2).

1. Böszörményi-Nagy kontextuális terápiájának dimenziói – elméleti összefüggésben a gyakorlati teológia részterületeivel

→ Amikor B-NI az általa felállított elméleti rendszerben első dimenzióként a tények dimenziójáról beszél, akkor a tények összefüggése kapcsán az adott egyén életének teljes területi és tényszerű összefüggéseit keresi és értelmezi.

Gyakorlati teológiai megfogalmazásban a *helyzet* – mint a tények – értelmezése kapcsolható ide. Értve ezalatt a következő szinte legszembetűnőbb találkozási felületeket:

Akkor a gyakorlati teológia, mint *empirikus-analitikusan orientált* (hermeneütikus) tudomány nem teheti meg, hogy ne foglalkozzon egy gyülekezeti közösség, vagy abban egy-egy tag adott helyzetével: hol és milyen összefüggésben gyülekezet vagy szubjektum.

Gyülekezetépítési szempontból nem tehetjük meg, hogy ne észleljük egy adott gyülekezet helyi adottságait. Hendriks[49] ezt a „társadalmi közeg" szó alatt említi, mint a gyülekezeti lét kiindulópontja: hol vagyunk gyülekezet? Gondoljunk a Jelenések könyvének Jézus által megszólított gyülekezeteire.

Lelkigondozói szempontból egy egyéni beszélgetésben felesleges erőlködésnek tűnik minden, ha nem ismerjük egy adott személy életének a tényeit. Az emberek legelőször a tényekről beszélnek, amelyek kapcsolódási pontot jelenthetnek majd a belső élet egyéb részleteihez. Smit értelmezése szerint a tények ismerete segít megérteni majd az adott személy érzéseit, az életfilozófiáját és egyéni spiritualitását.[50] Bibliai képpel élve, már a lassan klasszikussá váló Lukács 24 emmausi tanítványai és a feltámadt Jézus beszélgetéséből tudjuk: Jézus abban és ott csatlakozik a két úton lévőhöz, amilyen tényekről ők beszélgettek egymással (Baumgartner). Azt is tudjuk persze ezen a részterületen belül, hogy amikor egy ember számára együtt keressük a létbizonyosságot a jövője érdekében, akkor mindig gondolnunk kell arra is: milyen tények közé megy, kerül vissza egy ember.

A diakónia tekintetében egy gyülekezeti vagy egyéni segítségnyújtás nem lesz effektív, ha nem vesszük komolyan a tényeket, az adott helyzetet: ott és akkor mire van szükség. Ahhoz hogy egy adott helyzetben csökkentsük vagy minimalizáljuk a szenvedést, a szükséget, akkor ez a tények megértése nélkül lehetetlen. Mindehhez persze hozzátartozik az is, amit az Acta 3,6-ban olvasunk: abból tudunk adni (mint tény), amink van, mert ez is válhat segítséggé.

→ A második dimenzió a pszichológiai B-N szerint. Értve ez alatt, hogy mindenki más, és ez alatt egyéni pszichikai adottságai szerint tud bánni a körülötte lévő tényekkel, a vele megtörtént eseményekkel. Hogy milyen pszichikai adottságokkal születünk, vagy mit tesz a pszichénkkel az élet, az gyakorta egyáltalán nem tőlünk függő.

Gyakorlati teológiai szempontból tudjuk, hogy a 20. század második fele az empirikus fordulatról szól. De egyben szól ez egyféle antropológiai fordulatról is, amikor *a szubjektum* felé fordul az érdeklődés. Ki az az ember, akivel élem a mindennapjaim? Ki ez az ember Isten, vagy egy általa formált gyülekezeti közösség számára? Így marad meg a gyakorlati teológia ebben az összefüggésben továbbra is az *empirikus-analitikus szinten*. Gyökössy szavaival élve: ember exegézist végezve.

A szubjektum ebben az esetben nem a túl individualizált egyénről, hanem az emberről szól, akinek lelke is van, ami őt képessé vagy képtelenné teszi valamire (bibliai személyek sorát találhatjuk ehhez). Azt is mondhatjuk jelen korunkban: a kritikus szubjektum felé kell fordulnunk. Megértve Henning Luther alapján (egyben Levinas és Habermas nyomán), hogy a gyakorlati teológia nem gondolkodhat az egyházról – ezen felül és belül Istenről –, mint Szubjektumról az egészet alkotó többi szubjektum nélkül.[51] Gyülekezeti összefüggésben a lelkészre mint szubjektumra. Ugyanakkor mellette ott van a „laikus" szubjektum is. Ha csak ezt a két tényezőt vesszük alapul, tudjuk, hogy mindegyiket meghatározza valamilyen pszichológiai tényező. Ennek alapján is elmondható, hogy ez a helyzet nemcsak a szubjektumról, hanem a kritikus-emancipálódó szubjektumról is szól. Ezzel a dialógust – nem pedig a monológot – mint relacionális valóságot erősítve. A szubjektum a másik jelenében válik szubjektummá: az által vagyok, hogy te vagy. A kérdés persze az: minek, kinek lát engem a másik, vagy én őt? Nem véletlen, hogy Jézus is rákérdez: Kinek mondanak engem az emberek? (Mk 8,27).

Mit tesznek a szubjektumok egymással akár egy családi vagy gyülekezeti kontextusban nézve? Megengedi, hogy felnőjön, vagy gyermekkorban akarja tartani a szubjektumot? Képes lesz-e szolidáris szubjektummá válni, amennyiben az élet az várja tőle? (Höfte).

Ez a szubjektum az, akinek szabad a saját szemszögéből értelmezni a világot, hiszen minden történés, így akár minden ige az egyéni interpretációval is számolhat. Esélyt és bizalmat kell adni a másik szubjektumnak, hogy önmaga értelmezze mindazt, ami vele történik. Komolyan venni az egyén sokszor felelőtlen vagy felelősségteljes önálló lelki funkcióit. Mert nagyon jól tudjuk: a gyülekezeti közösség sem egy homogén massza. Gyülekezetépítési

szempontból Hendriks fundamentális szempontnak tartja, hogy egy közösség jó működése nem történhet meg az egyén, a szubjektum komolyan vétele nélkül.[52] Nemegyszer sikerül átlépnünk ezen. A mindennapi egyházi életben gyakran szóba kerül, rákérdeznek egy közösség korfájára, amiből bizonyos következtetések vonhatók le. Számomra ebből és ebben az összefüggésben inkább az a kérdés: de milyen lelki állapotban vannak azok, akik ezt a korfát összeadják? Mi történt ezekkel az emberekkel az életükben? Mit tettek velük a történések és azok alapján hogyan viszonyulnak a mindennapokban akár az élethez, vagyéppen abban az Isten-(jelen)léthez? Ezek ismeretében mire lehet felkérni, használni őket?

→ A harmadik dimenzióban B-NI *az interakciókról vagy tranzakciókról* beszél. Az interakciók/tranzakciók rendszerét meghatározza az adott kontextus számtalan eleme. Ezen belül a családi tranzakciós minták komoly hatással vannak minden egyes családtag életére. Ragaszkodva a családi rendszer idevonatkozó szabályaihoz, ez részben biztonságot adhat. De nemegyszer világossá válik, hogy az adott közösségben élő egyének – fenntartva egy adott interakciós gyakorlatot – nincsenek kapcsolatban egymással.[53]

Gyakorlati teológiai elméletalkotás terén B-NI harmadik dimenziójának összefüggésben a *kommunikativ cselekvő* tudomány fogalma erősödik fel. Firet szavaival élve: kérdés az, hogy hogyan és miként tud közeledni Isten az emberhez és annak világához? Szót tud-e érteni vele? Ebben a kommunikációs történésben ki, és milyen szereppel és funkcióval rendelkezik? Képes-e minden érintett a kommunikációs szinten (ön)kritikára, a másikhoz való viszony alakítására tekintettel? Mindebből világossá válhat: a gyakorlati teológia számára abszolút fontossággal bír az, hogy hogyan és miként kommunikál egy közösség akár egymással, akár Istennel, akár a világgal.

Közel húsz évvel ezelőtt Hendriks[54] egyik gyülekezetépítéssel kapcsolatos munkájában felhívja a figyelmet arra, hogy egy közösség akkor tud vonzó és vitális lenni, ha abban a tagok közötti klíma / a légkör, valamint a könnyen átjárható struktúrák jelen vannak. Hogy ez valóságos legyen, ahhoz olyan belső, közösséget átfogó interakció kívánatos, amely lehetőséget ad a virtuális gyülekezeti kerekasztal körül arra, hogy ott ülve mindenki szóhoz jusson, elmondhassa a véleményét. Watzlawick gondolatával élve: az egymás közti kommunikációban érezhető a tartalmi és kapcsolati találkozás.

Hermelink[55] a „szentek közössége" és az interakció kapcsán szól az interakció szociológiájáról. A modern társadalomban, ezen belül az egyházban is kívánatos, hogy a kommunikációban résztvevők véleménye folyamatosan és a maga teljességében figyelembe legyen véve. Ebben az interaktív, a test rezonanciáját is érzékelő és használó „impression management" célja, hogy egy autentikus kommunikáció valósuljon meg. Ha abból indulunk ki, hogy az egyházi – „szentek közösségében" zajló kommunikáció egy modern társadalomban nem nélkülözi az individuum egyediségét és biográfiai összetevőit, akkor ebben az egyházi kommunikációban a személy, az egyén felértékelődik. Részben ez kapcsolódik a fentiekben már említett, a szubjektum felértékelődési folyamatához.

Van der Meiden szerint a kommunikáció az egyik fundamentális isteni tényező. Isten interakcióban van egyénnel és közösséggel, lehetőséget adva ez utóbbinak arra, hogy partnere maradjon. Ha nem kommunikálna velünk, ha nem lenne interakció köztünk, akkor miként marad számunkra Isten? Persze vannak ebben az isteni kommunikációban számunkra „érthetetlen morajok", mint a tenger zúgása, amiből nem tudunk mindent tisztán megérteni.[56]

Gyakorlati teológiai szempontból különösen hangsúlyos az igehirdetésben való kommunikáció. Már Berne alapján Engemann is kidolgozta az igehirdetésre vonatkozóan a kommunkációs lehetőségeket, utalva arra, hogy mind a hallgatóra, mind az igehirdetőre vonatkozóan észlelhető: a gyermeki – a szülői – a felnőtt „én"-ként való részvétele az igehirdetés kommunikatív történésében.[57]

Milyen a jó igehirdetés? – kérdezzük mi magunk is. A jó igehirdetés biblikus – kontextuális – transzformatív – dialógust ösztönző.[58] Azaz: interakcióban van a textus önmagával, az igehirdetővel és az igehallgatóval egyaránt. Hogy aztán ebből egy tranzakció is lehessen, amely közvetít Isten és ember között, egy jó kapcsolat megtartása érdekében.

Ezt a részt lezárva szeretném ismételten hangsúlyozni, hogy a gyakorlati teológiának két kommunikációs iránya van: a mindenkori világ és az adott egyházi közösség. Mindkettő irányában fontos, hogy tartalmilag releváns, sajátos relacionalitásában a nyílt és demokratikus kommunikáció, interakció útját keresse. Ezzel segítve az Istennel való egyéni és közös interakciót is.

→ A negyedik dimenzióban B-NI az általa kihangsúlyozott és a kontextuális terápiában alkalmazott relacionális/ kapcsolati etika. Ez a dimenzió elválaszthatatlan kapcsolatban van a tényekkel, a pszichológiával és az interakciók/tranzakciók kölcsönhatásaival. A második és harmadik dimenziónak is vannak etikai vonásai. Ezek az előző dimenziók segítenek abban, hogy megértsük az embereket. Ahhoz, hogy ebből fakadóan változtatásra ösztönözzük őket (és ne csak a jogosság és az igazság motiválja őket), szükség van erre a negyedik dimenzióra. Ebben a dimenzióban fontossá válik a méltányosság. Ezt a folyamatot próbálja ez a dimenzió befolyásolni. Ezzel a megközelítéssel az etika helyet kap a pszichológiában. Vagyis feltételezi azt, hogy az emberek érzékenyek a másik ember érdekei iránt, és nemcsak a saját szükségleteik kielégítésére törekszenek. Ennek a dimenziónak a kulcsszavai az „adás és elfogadás közötti egyensúly" és a „lojalitás".

Gyakorlati teológiai megközelítésből – Böszörményi-Naggyal kapcsolatot keresve – mindenképpen hangsú-

lyossá válik számomra az, hogy a gyakorlati teológia egy *innovatív tudomány.* Erre a fentiekben már történt utalás. Azaz: gondolkodni azon: hogyan lehetne másként és jobban, hogy ne ismétlődjenek a már ismert beidegződések, amelyek demotiválóak / demoralizálóak lehetnek. Hendriks szerint amennyiben az egyház eleget tesz az: ünneplő – tanuló – szolgáló közösség elvárásainak, akkor megvalósít egy ellenkultúrát, hogy ne az a szellemiség menjen tovább, ami káros. Ezzel dolgozva a mindennapi életben is az Isten–ember kapcsolaton. Hogy a megrögződött, a mindennapok spontán reflexéből kialakult – de építőnek nem nevezhető – hitbeli és egyházi kapcsolatok reális és élhető kapcsolatokká váljanak. Kikerülve egy aszimmetrikus, tekintélyelvű és egészségtelen belső és külső Isten-egyházi tradíció teremtette beteges viszonyból. Amennyiben az a cél, hogy felnőtt, önálló hitet való és gondolkodó emberré váljunk, ahhoz körültekintő figyelemmel lehet fáradozni azon, hogy a valós kapcsolati problémákat kompetens módon kezeljük. Ezzel az egyház minden tagja egy adott környezetben küldetésének megfelelően „eredeti önmaga" maradhat. Folyamatosan feltéve önmagának a kérdést: Isten népe, az Úr gyülekezete vagyunk-e? Ebből fakadóan nem revánsot vesz, hanem invesztál. Invesztál abba, hogy keresztyén felelősségünkből fakadóan:

– szembe menjen a lét értelmetlenségét sugalló, vagy agnosztikus szellemiséggel, a bomlasztó és lezárt gondolkodással. Helyette kínálja a mély, hiteles és egyben személyes- és közösségi 'misztikus' kapcsolatot Istennel. Ebben a felelősségben tudva azt, hogy mi az, amit mi tehetünk azért, hogy a „szent közöttünk megtörténhessen" (Immink). Szemmel tartva azt, hogy az Isten és ember kapcsolatunk ne a megszokott – és gyakorta üres, előre nem vivő – sémákra hagyatkozzon;
– szembe menjen egy zord és barátságtalan, minden kapcsolatot csak üzleti szinten kezelő világszemlélettel. Helyette ajánlja a közösséget, az ember emberrel való találkozás lehetőségét, azaz: az egymással való törődést. Nem azt nézi csak, hogy mit kapott, hanem azt figyeli, van-e abban a helyzetben, hogy adni tudjon azoknak is, akik korábban esetleg elvettek tőle;
– szembe menjen az aggódó, csak önmagunkra való figyeléssel, amelyik abból indul ki, hogy „mi legalább életben maradjunk". Helyette ajánlja azt a szolgálatát (diakóniát), amelyben elveszi az önmagunkra irányuló félelmeinket, és kiűzi a gonosz lelkeket – ahogy Drewermann értelmezi Jézus létét a világban.[59] Folytatva Gula gondolatával, miszerint a lelkész professzionális felelőssége a másik javának a keresése.[60]

Hartmann megfogalmazása kapcsán fentebb már szóltunk arról, hogy a gyakorlati teológia megkeresi azokat a formákat, amelyek változtatni képesek a praxison, és ezzel hozzájárulnak a világ humanizálásához. Ezen a gondolati síkon idézhető Browning,[61] aki szerint a gyakorlati teológia egy komprehenzív (átfogó jellegű) tudomány: egy olyan teológiai reflexió, amelyik nemcsak a keresztyén közösség jólétét, hanem a teljes publikus életet tartja szeme előtt. Ezzel úgy vélem, nem önérdeket szolgál, hanem azt figyeli: mire van szüksége a világnak ahhoz, hogy jövője legyen? Ezért a kapcsolatai normalizálódásába invesztál: a teremtett világot, a másik embert és Istent illetően. Ebben nem nélkülözhető az egyén – nevezzük egyháztagnak – személyes felelőssége azért, hogy egy kiegyensúlyozott valóságban élhesse mindennapjait.

A hit „magánügy", abszolút, mégpedig annyira, hogy én magam vagyok felelős azért, hogy mi történik a relacionális / kapcsolati etika szintjén az Isten – világ – egyház összefüggésében.

A biblikus gondolkodás teljesen visszatükrözi azt, hogy Isten a relacionális etikai alapállásból folyamatosan kérdez és válaszokat vár arra nézve: mit tesz az ember és Ő annak érdekében, hogy az adás-elfogadás mérlege egyensúlyban maradjon? Mennyit invesztál ebbe az ember és hogyan marad lojális mindkét oldal egymáshoz a mindennapi életben? Ezzel hangsúlyossá téve azt, hogy a kontextuális gondolkodás egyben preventív gondolkodás is. Hogy tanulva a múlt megromlott vagy elakadt kapcsolati történéseiből, tegyünk azért, hogy ez ne ismétlődjön. Keressük a magunk számára, de különösen a jövőre orientáltan is az éltető forrásokat![62]

Zsidó-keresztyén hitünk szerint az embernek van elsősorban tennivalója annak érdekében, hogy Isten kapcsolata önmaga és környezete számára kiegyensúlyozott maradjon. De folyamatosan kérdés marad az Isten–ember relációban: melyik fél van abban a helyzetben, hogy adni tudjon, és a lefagyott, mozdulatlan vagy éppen üres kapcsolatot jó irányba, jövőt szolgálóan lendületbe hozza?

2. Válogatott kontextuális fogalmak és a gyakorlati teológiából vett valóság párbeszéde

A fentiekben igyekeztem a B-NI-féle dimenziókra a gyakorlati teológiai elméletalkotásból kapcsolódási pontokat keresni. Ezzel nem kívántam a két különböző résztvevőt egymás alá vagy fölé rendelni. Mint fentebb már jeleztem: egy dialógust szerettem volna kezdeményezni, amelyben az egymás mellé adható értékek felerősítik egymást az egyén és közösség javára. Természetesen megvan ennek az igyekezetnek a töredékessége. Mint ahogy ez fellelhető ebben a záró gondolati részben is. A következőkben olyan fogalmakat szeretnék kinagyítani, amelyek számomra beilleszthetőek a gyakorlati teológia mindennapi valóságának valamelyik részterületébe. Eközben el tudom képzelni, hogy mások esetleg egészen más fogalmi párosításokat tartanának fontosnak, hogy azt a mindennapi egyházi gyakorlattal összekapcsolják.

Számomra egy szempont mindenképpen világossá vált: Böszörményi-Nagy egy-egy kontextuális fogalma alatt esetleg több gyakorlati teológiai fogalom és cselekvési terület, mindennapi valóság is lefedhető. A lentebbi

felsorolás nem léphet fel a teljesség igényével, hiszen elsősorban a saját tapasztalati hátterem adják a kapcsolódási pontokat. A témacsoportok egy spontán szelekció eredményeként jönnek sorra, mintegy ízelítőként. Mint mondottam már korábban is, ezek a területi és fogalmi párosítások elsősorban indukáló hatással kívánnak lenni a továbbgondoláshoz.

• *Genogram és a biográfia*

Böszörményi-Nagy munkájában a rendszerszemléletű terápia által is használt genogram a kontextuális terápiás munka kiindulópontja. A gyülekezetépítéssel foglalkozó elméletalkotás terén az utóbbi időben egyre fontosabb a gyülekezetre vonatkoztatott biográfiai munka. Ebben az összefüggésben nem a genogram fogalmát használjuk. Igaz, a gyülekezetre vonatkoztatott biográfia, mint fogalom, sokak számára ugyancsak idegenként hangzik. A kettő nem teljesen ugyanaz, de van számtalan kapcsolódási pontja egymáshoz. Ugyanis mindkettő a maga eszközeivel a múltra, és annak a jelenre való hatásával foglalkozik. Az emberi kapcsolatok rendszerezésére és annak áttekintésére a genogram kitűnő lehetőséget kínál. Ebben dialogizál a több nemzedékre visszanyúló és kitörölhetetlen múlt a jelennel. Míg a genogram elsősorban egyénre szabott, a biográfia értelmezhető egyénre és közösségre is.

A gyülekezeti közösséget egyének alkotják, akiknek megvan a saját genogramjuk, amit „bevisznek”– mint hozzáadott értéket – a saját biográfiájuk szintjére átültetve egy gyülekezet életébe, az adott organizmus biográfiájába. Hogy aztán ennek milyen hatása van egy közösség életére, az egyáltalán nem lényegtelen.

Gyülekezetépítési szempontból – a biográfiai munka egyik üzeneteként – számomra egyre hangsúlyosabbá vált annak tudatosítása, hogy egy közösség élete nem velünk kezdődik, még akkor is, ha oly meghatározóak vagyunk egy adott helyen. Mert az előző nemzedékek és az ő élettörténeteikkel teleírt gyülekezeti történelemkönyv lapjai kitörölhetetlen hatással vannak még a jelen számára is. Ez a múlt lehet a jelent gazdagító, de éppen ugyanúgy megkeserítő, terhes és nehezen hordozható örökség is. Ezért rendkívül fontosnak tartom – akár egy lelkészválasztás kapcsán is – annak komolyan vételét: mit hagyott ránk a múlt? Milyen történések, személyek, hatalmi viszonyok határozzák meg az adott gyülekezet organikus működését? Milyen is ezeknek a „testvéreknek” a múltja, ami a jelent is meghatározhatja?

Amennyiben a mai egyházi valóságban rákérdezünk egy gyülekezet identitására, akkor megtehetjük ugyan, hogy nem foglalkozunk a múltbeli, gyülekezeti élettörténetet meghatározó eseményeivel, de ez veszélyeket is rejthet. Továbbá: amennyiben van egy emberi életnek bioritmusa, akkor annak hatásait szem elől téveszteni kockázatos lehet. Hatvanévesen kevés esélyem van arra, hogy a százméteres síkfutásban világbajnok lehessek. Ezért kockázatos annak elhanyagolása is, hogy milyen élettani fázisban mire képes egy gyülekezeti közösség. Mert a biográfia hordozza a génektől kapott örökséget, magába szívta a sorsfordító történéseket, és ebből fakadóan nézi jelenét és jövőjét. A gyülekezet biográfiája ehhez hasonlítható. Kik voltak és milyen hatással jelen a múltban, ami még erőt adhat? Kik vannak jelen, akiknek meg kell tanulni önmagukra kellő realitásérzékkel figyelni? Figyelemmel van-e az adott gyülekezet az őt érintő szociális és kulturális környezeti, valamint saját biográfiájának a múltbeli és jelenlegi valós tényezőihez?[63]

• *Lojalitás*

A vertikális és horizontális lojalitás intergenerációs összefüggéseiről bőséggel beszél Böszörményi-Nagy, megemlítve azt is, hogy ez a lojalitás hasított lojalitássá is változhat. Azaz, pl. az elvált szülők gyermekei számára kérdés lehet: kihez, melyik szülőhöz, vagy azok újabb kapcsolataiban kivel legyek lojális?

Gyakorlati teológiai szempontból a lojalitás többszörösen téma lehet. Az igehirdetésben lojális az igehirdető az örök Igéhez, de miként éli meg a hallgatóhoz és önmagához való lojalitását a mondanivaló kibontása kapcsán? Lojálisnak lenni az életet adó Úrral, vagy a gyülekezetben jelenlévő egyénekkel, szubjektumokkal? Hol vagyok zavarba a vertikális és horizontális kapcsolatok lojalitást váró kereszttüzében?

Mint lelkész, kettős lojalitást tanulhatok meg Jézustól: „törődni az üggyel és törődni az emberrel” (Hendriks, a Jn 8,1–11 alapján). De gondolhatok a gyülekezeti tagokra is, akik akár egy lelkészválasztás kapcsán a hasított lojalitás valóságos átélői lesznek. Nemcsak egy adott helyzetben, amikor ki-ki máshoz kíván lojális lenni. Hanem visszaköszön ez akkor, amikor egy új lelkész más, új dolgokat szeretne bevezetni egy gyülekezet életébe, ami akár teljesen ellentmond annak, amit az elődhátrahagyott. Lesznek, akik ez elődhöz való lojalitásból visszahúzódnak, vagy éppen a hasított lojalitást megélve, nem tudják mindig, hogy akkor hogyan és merre is tovább. Gyakori példa lehet erre, ha az elöd lelkész nyugdíjasként ott marad egy gyülekezetben. Kihez lesz lojális és melyik nemzedék? Az új lelkészhez, aki nagyobb vonzóerővel bír, vagy ahhoz, aki megkeresztelt, konfirmált, eltemette a hozzátartozóimat stb.?

Kihez lesz lojális a gyülekezet, ahol feszültség van a lelkész – gondnok – presbiteri munkában? A lojalitásban gyökerező döntéseink, vagy éppen döntésképtelenségünk sokszor bénulást, hosszan tartó egyhelyben topogást eredményezhetnek.

A látható és láthatatlan lojalitás nemcsak a családokban lévő emberi kapcsolatokat (B-N szerint) befolyásolhatja, hanem egy gyülekezet mindennapi életét is. Ez a „lét-lojalitás”, ami összefügghet a biográfia adta örökséggel is.

• *Többirányú elköteleződés*

A többirányú elköteleződés a kontextuális terápiában is a terapeuta alapmagatartása. A terapeuta szükség szerint váltakozva elköteleződik az adott családi kontextus minden tagja iránt, akikre a terápiás munka irá-

nyul. Hogy ki mellett, mikor és miért köteleződik el a terapeuta, azt mindig mérlegelni kell. Ezzel a többirányú elköteleződéssel is hiteles marad a terapeuta minden, a kontextusban érintett személy számára.

A többirányú elköteleződés számomra szép példája a gyakorlati teológiai élettérből az igehirdetés területe. Bukowski hívja fel a figyelmet arra, hogy igehirdetés nem készülhet úgy, hogy az ember ne lenne elkötelezett az Ige – önmaga – és az igehallgató irányába.[64] Ugyanezen a vonalon gondolkodik már korábban E. Lange, aki hangsúlyosan képviseli, hogy: az igehallgató az én témám, de nemcsak egy, hanem amennyire lehet minél többen, akik ott vannak egy istentiszteleten. Nem is szólva az igehirdetőről és magáról az Igéről ugyanilyen értelemben.[65]

Pasztorális területen elengedhetetlen, hogy a lelkigondozó ne védje le magát bármelyik érintett hatásával szemben, azaz ne differenciálja magát (E.H. Friedman). Amennyiben erre képtelen, előbb-utóbb valamelyik oldal „magába szippantja". Amennyiben tudja magát differenciálni, annak meglesz a lelkigondozói munkájában az eredménye is. Védve önmagát, hogy ne vádolják pártoskodással, hitelessé teszi magát minden érintett előtt. Ez a mindenki iránt való elköteleződés a lelkigondozói munkában egyféle technika és egyben művészet is (Chr. Morgenthaler).

A gyakorlati teológia alapmozgató eleme: figyelni mind a „credenda", mind az „agenda" üzenetére – egyformán elköteleződve mindkét irányba.

• *Relacionális / kapcsolati etika*

Az utolsó gondolatpárosítás ebben a pontban ahhoz kapcsolódik, amit Böszörményi-Nagy a terápia területére mint nóvumot bevezetett: az emberi kapcsolatok etikája. Véleménye szerint ez az etikai dimenzió egy magától működő folyamat lehet(ne): az adás és elfogadás egyensúlya a fontos egzisztenciális kapcsolatokban. Mint ahogy egy „láthatatlan főkönyvben" a tartozás és annak kiegyenlítése egyensúlyt teremt, ugyanígy működik az emberi élet is. Egy aszimmetrikus kapcsolatban soha nem lesz egyensúly, ezért a jogos és igazságos egyensúlyi állapotot egyedül nem, hanem csak a másikkal együtt, a vele való kapcsolat alapján lehet mérlegre tenni és alakítani. Mindehhez az emberi kapcsolatunkban egymásnak bizalmat ajándékozva és kapva, az életet közösen megélhető és a jobb folytatása érdekében.

Ezért a terapeuta feladata felhívni a figyelmet arra, hogy kinek milyen érdeme van akár egy családi közösség kapcsolatrendszerében. Egyben világossá tenni, hogy ki és mennyiben tud és tartozik hozzájárulni ahhoz, hogy a kapcsolat egyensúlya az adás és elfogadás mérlegén megmaradhasson. Figyelve arra is, hogy megvolt-e mindenkinek a lehetősége arra, hogy egy kapcsolatban adhasson is és ne csak elfogadjon, felbillentve ezzel a kapcsolati mérleg egyensúlyát. B-N számára az idők folyamán – az emberek közötti kapcsolatokat tekintve – egyre fontosabbá vált a terápiás munkában arra figyelni: hogyan segíthetünk az embereknek abban, hogy minél méltányosabb (fairness) és igazságosabb módon élhessenek egymással? Ezzel válik az „egymás közötti" etikai cselekvés (a relacionális etika) hangsúlyossá.

Véleményem szerint ezt az egymáshoz való méltányos és igazságos viszonyt, az adni és elfogadni egyensúlyának megőrzését – amennyiben az nem egy velünk született adottság, vagy az életkörülményeink nem tették ezt lehetővé – tanulni kell. Miért ne lehetne azt éppen az egyházban, a gyülekezeti közösségben is, amennyiben az egy „tanuló közösség" kíván lenni.[66] Schippers több évtizeddel ezelőtti gondolatmenetét kölcsönvéve: akár egy életen keresztül lehet tanulni (divatos kifejezéssel élve a: LLL) az emberi kapcsolatok egyensúlyát.[67] Ez a tanulás egy interdiszciplináris történés, amihez a gyakorlati teológia különösen is hozzájárulhat.

Schippers a gyülekezeten, mint tanuló közösség a tanulás alatt a következőket érti:

– az embernek, a teljes létével való jelenléte szükséges a tanulási folyamathoz;
– ami lehetőleg tartós és jó irányú folyamatot indít el;
– amely tanulási folyamatban a szociális interakció a legfontosabb faktor.[68]

Saját szavaimmal összefoglalva a tanulás ezen szempontok összefüggésében: a szociális kapcsolatainkban való pozitív minőségi változásért való fáradozás. Remélhetőleg ez a kapcsolati rendszerben való tanulás találkozási pontokat kínál Böszörményi-Nagy terápiás elméletéhez, különösen is ebben a negyedik dimenziót illetően.

Ez a tanulás azonban nem egy inkubátorban való tanulás, ahogy a fenti utolsó szempont is erre utal. Az életet jól tanulni a másikkal való dialógusban lehetséges. Az ember a másik léte által ember – üzeni Dél-Afrika „Ubuntu" szavának fogalmi jelentése Desmond Tutu – Dél-Afrika Béke Nobel-díjas anglikán püspöke – ennek a létértelmezésnek egyik ma még élő, tekintélyes képviselője.[69] Ebben találkozik a dél-afrikai nyelvjárás alapfogalma Levinas filozófiai gondolatmentével, mintha az emberlét északon és délen ugyanazon alapokon nyugodna. Ez a gondolat otthon van Hans Küng élettapasztalatában is. A jeles római katolikus teológus mintegy életösszegzésként is írja: Hogy eltaláljak az életben, ahhoz szükségem van a másikra. Ez a másik az, aki megbízik bennem és bizalmával ajándékoz meg. Bizalom nélkül nincs öröm az életben és a közös munkában.[70]

A relacionális etikát nemzedékről nemzedékre újra tanulnunk kell. Ez részben egyik feladata és egyben lehetősége is a gyakorlati teológiának. Ezzel a relacionális / kapcsolati lét kríziseiben, mint krízistudomány segítségül siethet. Meggyőződésem, hogy ezt az egyéni felelősséget a közös lét érdekében együtt tanulhatjuk. Ezzel eleget téve annak az innovatív gyakorlati teológia szempontnak: milyen körülmények között lehet jobban élni egymással?

Értelmezésem szerint a kontextuális terápia Böszörményi-Nagy megközelítésében ugyanúgy *a kapcsolatok jobbításán és gyógyításán fáradozik*, mint a gyakorlati

teológiai elméletalkotás.Vonatkozzon ez az egyénnek a családon belüli kapcsolataira, vagy az egyénnek az Isten és ember kapcsolataira egyaránt.

Végül

Az ebben az írásban felvetett és továbbgondolásra szánt téma: Találkozási pontok Böszörményi-Nagy Iván kontextuális terápiája és az úgynevezett gyakorlati teológia között, visszavezetett engem a múlt század közepéig. Ekkortól kezd egyre jobban kiteljesedni B-NI koncepciója, amelyben kikerülhetetlen alap az egyénnek – mint szubjektumnak – és kontextusának komolyan vétele. A gyakorlati teológiai elméletalkotás ugyancsak a múlt század közepétől vesz újabb lendületet, amelyben a szubjektum előretörésére figyelhetünk fel (H. Luther). Ez az egyén az, aki – mint szubjektum – saját kontextusa összefüggéseiben cselekvően jelen van mindennapjai és kapcsolatai alakításában. Többek között abban is, hogy a múlt esetleges sebei gyógyuljanak, az Isten- és emberkapcsolatok rendeződhessenek. Számomra ezek mindenképpen lehetőséget kínálnak a két terület találkozására. Nem kényszerből, nem a muszáj, hanem a szellem szabadsága teremtette térben.

Böszörményi-Nagy Iván munkája és annak eredményei elismerést váltottak ki az Egyesült Államokban, Hollandiában és bizonyára hazánkban is. Ez utóbbi esetében nemcsak az államfői elismerésre gondolok, hanem a szakmai körökben való elismerésre is. Természetesen ezzel nem szándékoztam azt mondani, hogy ne lettek volna ellenhangok is – olyanok, akár a teológusok körében is –, akik nem tudtak minden esetben feltétlenül azonosulni B-NI gondolataival. Ezekről a nagyobbrészt holland nyelvterületen lezajlott belső, teológiai és szakmai vitákról csak részben van ismeretem.[71] Valószínűleg, ha ennek nagyobb visszhangja lesz hazánkban is, akkor nem kerülhetjük meg a dialógusban a konfrontálódás esélyét.

A gyakorlati teológia a maga teljes spektrumában nem egy lezárt és befejezett teológiai elmélet és praxis, hanem bizonyos értelemben, ezen időben különösen is kibontakozva „virágkorát éli". Úgy tűnik, most van az ideje annak, hogy jelen korunk érdekében azon fáradozzon, hogy jobban megértse, lefordítsa és elmondja: mit jelenthet ma Isten és ember kapcsolata. Így válik egy értelmező és innovatív teológiai tudománnyá a vertikális és horizontális kapcsolatok rendezése érdekében. Tisztában van a maga töredékességével és határaival,[72] de egyben érzi azt, hogy cselekvően jelen tud lenni a Teremtő és Teremtmény párbeszédének fenntartásában.

Ezzel a tanulmánnyal egyrészt azt szerettem volna elérni, hogy megismerkedjünk – akár csak egy mintavétel erejéig is – a kontextuális pszicho- és családterápia, valamint a gyakorlati teológia lehetséges találkozási pontjaival. *Ez a találkozási szándék nem kívánt egy erőltetett út lenni*, hanem egy olyan kísérlet, ami remélhetőleg másokat is valamilyen módon ösztönözni képes. Másrészt: kísérletet tenni arra, hogy hozzuk vissza egy volt honfitársunkat – és annak jelentős elméleti hozzájárulását a (család)terápiás gyógyításhoz – oda, ahonnan elindult. Mindezt tegyük úgy, hogy saját szakterülete értékes felismerései gazdagító és segítő források legyenek a gyakorlati teológia elmélete és praxisa számára is.

Gondolatban tisztelettel adózom Böszörményi-Nagy Iván előtt, valamint azok előtt a teológusok előtt, akik „áthozták" a gondolatait, majd átültették a gyakorlati teológia táptalajába. Ezek után már a mi dolgunk, hogy szeretnénk-e ezzel kezdeni valamit, mint egy külső, véleményem szerint megtermékenyítő impulzussal a gyakorlati teológia elméletünk és praxisunk javára. Reméljük, hogy B-N elmélete fogadtatásra lel a gyakorlati teológiai gondolkodásban és nem kell emigrálnia szülőföldjéről másodszor is.

Kocsev Miklós

Felhasznált irodalom

Böszörményi-Nagy Iván & Barbara R. Krasner: Kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa, Coincidencia Kft. 2001.

Bukowski, P.: *Predigt Wahrnehmen. Homiletische Perspektieven,* Neukirchener 1992[2].

Eerenbeemt, E-M. van der & Heusden, A. van: *A változó egyensúly. Böszörményi-Nagy Iván egyéni- és családterápiás módszere,* Coincidencia Kft. 2001.

Heitink, G. : *Praktische Theologie. Geschiedenis – theorie – handelingsvelden*, Kok Kampen 1993.

Heitink, G.: *Tussen 'oprit 57' en 'afslag 03', de weg, het landschap en de praktische theologie,* Afscheidscollege VU Amsterdam 2003.

Hendriks, J.: *Een vitale en aantrekkelijke gemeente. Model en methode van gemeenteopbouw*, Kok Kampen, 1990.

Hendiks, J.: *Verlangen en vertouwen. Hethart van gemeenteopbouw*. Kok Kampen 2008.

Hermelink,J.: *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloher Verlagshaus 2011.

Höfte,B.: *Bekering en bevrijding. De betekenis van de Latijnsamerikaanse theologie van de bevrijding voor een praktisch-theologische basistheorie* Gooi & Sticht Hilversum, 1990.

Klaveren, W. van & Hendriks,B.: *De lage landen. Veertig jaar ontwikkeling van het contextuele gedachtegoed in Nederland en België* (in: Themanummer: Heterfgoed van Nagy. Vakblad voor Contextuele Hulpverlening, Jaargang 12, nr. 4, 2007.

Küng, H.: *Wasichglaube*, Piper Verlag München 2012[2].

Lange,E.: *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt,*
Chr. Kaiser Verlag München 1982.

Levend lichaam. Dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nedeland, (red.: R. Brouwer et al), Kok Kampen 2007.

Meiden, A.van der: *De markt van geloven. Ontsokkeling, vernieuwing en verandering in geloofsgemeenschappen,* Ten Have 2000[2].

Menken-Bekius, C. & Meulen, H. van der: *Reflecteren kun jeleren. Basisboek voor pastoraat en geestelijke verzorging.* Kok Kampen 2007.

Meulink-Korf, H. & Rhijn,A. van: *De onvermoede derde. Inleiding in de contextueel pastoraat*, Meinema, Zoetermeer 2002.

Meulink-Korf, H.: *Ivan Boszormenyi-Nagy, een biografie* (in: Vakblad voor Contextule Hulpverlening, Jaargang 12, nr 4, 2007.

Meulink-Korf, H.: *Een kleine geschiedenis van het contextueel pastoraat, met name in Nederland* (Előadás, Budapest, 2014. március 21.)

Michielsen, M. et al: *Összetartozásban. A kontextuális segítésről.* EXIT Kolozsvár 2010.

Opnieuw aangesproken. Doordenken op contextueel pastoraat (red.: A. Melzer & K. Bregman), Narratio Gorinchem, 2013.

Pastoraat in culturfilosofische perspectief (red.: M. den Dulk & H. Zock), Meinema Zoetermeer 2001.
Pasveer, J.: *De gemeente tussen openheid en identiteit. Een open-systeemtheorie als model voor de gemeente ten dienste van haar opbouw*. Narratio Gorinchem 1992.
Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektieven O. Fuchs zum 60. Geburtstag /Hrsg. D. Nauer et al, Kohlhammer 2005.
Rhijn, A. van & Meulink-Korf, H.: *De Context en de Ander. Nagy herlezen on het spoor van Levinas met het oog op de pastoraat*. Boekencentrum Zoetermeer 1997.
Schippers, K. A.: *De gemeente als leergemenschap*, Kamper Cahiers NO 31, Kok Kampen 1977.
Smit, J.: *Tot de kern komen. De kunst van het pastorale gesprek,* Kok Kampen 2006.
Thans, M. & Lampe, A.: *Balans tussen werk & thuis: Werkboek voor contextuele loopbaanbegeleiding.* Meinema, Zoetermeer 2003.
Tutu, D.: *Gott ist kein Christ. Mein Engagement für Toleranz und Gerechtigkeit*, Patmos Verlag 2012.
Woord & Dienst, Maart 2014.

Internetes forrás

In gesprek over de preek. www.pkn.nl/.../Handreiking-In-gesprek-over-de-preek

Jegyzetek

1 Erdélyben az elmúlt évtizedben rendszeresen tartottak már bemutatókat a kontextuális lelkigondozásról.
Ezen a területen képződött tovább és vált kontextuális lelkigondozói kiképzővé Dr. Kiss Jenő, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet gyakorlati tanszékének vezetője.

2 Stichting Contextueel Pastoraat in Nederland.

3 Erről az első ilyen jellegű képzésről és ennek lezárásról lehetett olvasni a Reformátusok Lapja 2014. 12. és 13. számában.

4 A későbbiekben váltakozva B-NI-ként, vagy B-N-ként is használom.

5 Lásd: H. Meulink-Korf & A. van Rhijn: *De onvermoede derde. Inleiding in de contextuee lpastoraat*, Meinema, Zoetermeer 2002. (Magyar nyelven: *A harmadik – akivel nem számoltak*, EXIT Kolozsvár 2009.)

6 Természetesen vannak különbözőségek a lelkigondozás lényegét, értelmezését illetően. Ebben az írásban számomra a lelkigondozás röviden úgy értelmezhető: az élet rekonstrukciójának közös keresése bibliai alapokon, az egyén és környezete létbizonyosságát elősegítve.

7 Mint sokan ismerik is, Kopp Mária és Skrabski Árpád több munkájában is foglalkozott ezzel a témával. Véleményük szerint – felméréseikre alapozva – a hitnek jelentős szerepe van az ember lelkiállapotának jobbá tételében.

8 A. van Rhijn & H. Meulink-Korf: *De Context en de Ander. Nagy herlezen on het spoor van Levinas met het oog op de pastoraat*. Boekencentrum Zoetermeer 1997, 37 kv.
H. Meulink-Korf: *Ivan Boszormenyi-Nagy, een biografie* (in: Vakblad voor Contextule Hulpverlening, Jaargang 12, nr 4, 2007.)

9 Lásd: Reformátusok Lapja 2014, 13. száma. A konferencia elsősorban B-NI kontextuális terápiájának azon elemeit gondolta végig, amelyeket a lelkigondozásban szintén nyomon követhetünk.

10 Hazai pszichoterápiás körökben B-NI egyik legismertebb szakmai képviselője – egyik volt tanítványa – Kurimay Tamás professzor.

11 American Association for Marriage and Family Therapy.

12 Véleményem szerint azért mértékadó H. Meulink-Korf, mert az ő szakmai hozzáértése, B-NI munkáinak részletes ismerete mindazok tudományos hátterével együtt, valamint Magyarországról való tájékozottsága, és B-NI második feleségével ápolt személyes kapcsolata biztonságos eligazodást kínál ezen a területen. Két könyvében is összegzi H. Meulink-Korf B-NI életrajzi adatait. Ebből a legrészletesebb a már említett *De Context en de Ander*, elsősorban ennek a kronológiai vonalvezetését követem (36 kv.). Ennek egy átdolgozott és továbbgondolt változata megtalálható a fentebb már említett magyar fordításban: *A harmadik – akivel nem számoltak*,16 kv.
Ugyanakkor számtalan olyan személyes beszélgetésre is utal H. Meulink-Korf, amelyet ő és Aat van Rhijn folytattak Böszörményi-Naggyal. Ezeket lejegyezték, de nem publikálták. Ezekben a beszélgetésekben vannak fontos életrajzi elemek is. (*Onderhoud*, nem publikált beszélgetés feljegyzések B-NI-nal)
Ezek a harmadik évezred elején már beleszövődnek a B-NI-ról írt legfrissebb holland nyelvű életrajzi összefoglalóba (H. Meulink-Korf: *Ivan Boszormenyi-Nagy, een biografie*).

13 *Pastoraat in culturfilosofische perspectief* (red.: M. den Dulk & H. Zock), Meinema Zoetermeer 2001, 64.

14 Itt érdemes megjegyezni, hogy B-NI többször volt vendég előadó Hollandiában és Belgiumban, ahol kontextuális családterápiás elméletét nagyra értékelték. Erről még a későbbiekben szó lesz.
Ami most fontos számunkra a „transgenerational solidarity" kapcsán az az, hogy maga B-NI is bekapcsolódott az 1970-es években a Hollandiában felmerült úgynevezett „Molukkers-probleem" kapcsán a kérdés megvitatásába, együtt érezve ennek a jogaiban el nem ismert népcsoportnak a jogos igényeivel. Ezt írta az akkori holland miniszterelnöknek „…that might help our children make distinctions between heroic group devotion and random terrorism" (*De Context en de Ander*, 57.). Nyomatékosítva: figyeljünk a következő nemzedékekre, vajon ők hogyan fogják megélni ezt az ellenük valamikor elkövetett jogtalanságot.

15 „My father will always remain my father, even though he is dead and his burial ground is thousands of mails away." (*De Context en de Ander*, 43.)

16 H. Meulink-Korf: *Ivan Boszormenyi-Nagy, een biografie*, 7.

17 *Onderhoud*, nem publikált beszélgetés feljegyzések B-NI-nal.

18 *De Context en de Ander,* 59 kv.

19 „I grew up in an atmosphere of tremendous respect for Christianity, but whether that was influencing my thinking aside from some esthetics…yes, my religion was an esthetic one" (*De Context en de Ander*, 38.)

20 H. Meulink-Korf: *Een kleine geschiedenis van het contextueel pastoraat, met name in Nederland* (Előadás, Budapest, 2014. március 21.).

21 A berni egyetem tiszteletbeli doktoraként (1991) a neve alatt a következő olvasható: „Dem klugen Vordenker und Erforscher der Familienbeziehungen, der sowohl die Generationenbindungen wie die ethischen Verpflichtungen der Familien in einem eigenständigen Behandlungsmodell, der Contextual Therapy, zu integrieren vermochte."

22 Azok, akik nem eléggé járatosak B-NI elméleti rendszerében, azoknak számára remélhetőleg nem felesleges ennek a bemutatása. Ennek a négy dimenziónak a bemutatása elsősorban az alábbi forrásra támaszkodik: *A harmadik – akivel nem számoltak*, 24 kv. Ami ezen kívüli forrás, azt a lábjegyzetben külön jelölöm.
Egyben szeretném megjegyezni, hogy B-NI felvetette egy ötödik dimenzió kérdését is, ami már elejétől be volt foglalva a modellbe – az *ontikus dimenzió*, vagy a „kölcsönös megvalósítás", ami elismeri az *én* szükségét a *másik*ra, hogy meghatározva lehessen. Az ötödik dimenzió elnevezése kérdésben lehet, hogy nem mindenki egyezik, ugyanis van, aki úgy véli, hogy az ötödik dimenzió majd inkább az ún. spirituális dimenzió nevet kapja. (így vélekedik C. Ducommun-Nagy)

23 M. Thans & A. Lampe: *Balans tussen werk & thuis: Werkboek voor contextuele loopbaanbegeleiding.* Meinema, Zoetermeer 2003, 17.

24 i. m. 37.

25 M. Michielsen et al: *Összetartozásban. A kontextuális segítésről.* EXIT Kolozsvár 2010, 26.

26 I. m. 45.

27 „De jood is de mens met hoge ethische ideaal" (A zsidó embernek magas etikai értékmércéje van) – vélekedik Miskotte (Woord & Dienst, Maart 2014, 21.)

28 *Opnieuw aangesproken. Doordenken op contextueel pastoraat* (red.: A. Melzer & K. Bregman), Narratio Gorinchem, 2013, 124.

29 Ebben a részben különösen szeretnék hagyatkozni a: W. van Klaveren & B. Hendriks: *De lage landen. Veertig jaar ontwikkeling van het contextuele gedachtegoed in Nederland en België* (in:

Themanummer: Het erfgoed van Nagy. Vakblad voor Contextuele Hulpverlening, Jaargang 12, nr. 4, 2007.) folyóiratra. Valamint továbbra is nemcsak B-NI, hanem az ő németalföldi recepciójának egyik ismerőjére, az ebben a folyamatban aktív részvételt vállaló egyik legfontosabb személynek, H. Meulink-Korfnak az előadására: *Een kleine geschiedenis van het contextueel pastoraat, met name in Nederland* (Budapest, 2014. március 21.).

30 „Europa maybe has to be not only a transnational community but above all a *translational* community." (Kleine Geschiedenis van het contextueel pastoraat…)

31 W. van Klaveren & B. Hendriks: *De lagelanden*, 15.

32 I. m. 21.

33 Összefoglalást magyar nyelven B-NI-ról elsősorban a Wikipédia idevonatkozó oldalán találtam. Feltételezem, hogy ezen kívül még többet lehet róla tudni és olvasni a magyar nyelvű szakmai, terápiaközpontú irodalomban. Ezen felül tudjuk, hogy elméletéről írtak szaklapokban (Pszichoterápia, IX. évfolyam, 6. szám, 2000. december), vagy bemutatják a felsőfokú képzések szakterületi anyagában.
Munkái közül magyar nyelven ez ideig megjelent a: *Kapcsolatok kiegyensúlyozott dialógusa* (Coincidencia Kft 2001.), amit B.R. Krasnerrel írtak. A holland nyelvű követők munkáiból megjelent szintén magyarul a nem teológus, szakmai olvasóközönség számára: E-M vd. Eerenbeemt &A. van Heusden: *A változó egyensúly. Böszörményi-Nagy Iván egyéni- és családterápiás módszere,* Coincidencia Kft. 2001.

34 A tisztség (Amt/Ministry) teológia komoly tartalmi háttérrel bír a teológiai gondolkodásban.

35 H. Meulink-Korf: *Een kleine geschiedenis van het contextueel pastoraat, met name in Nederland*

36 A. van Rhijn & H. Meulink-Korf: *De Context en de Ander. Nagy herlezen on het spoor van Levinas met het oog op de pastoraat*. Boekencentrum Zoetermeer 1997.

37 H. Meulink-Korf & A. van Rhijn: *De onvermoedederde. Inleidingin de contextueelpastoraat*, Meinema, Zoetermeer 2002.

38 Nem ennek az írásnak a feladata szólni arról, hogy milyen fontos szerepe van a kontextuális lelkigondozói képzésnek a holland nyelvterület határain is. Így gondolok arra, hogy ez a lelkigondozói megközelítés – B-NI elméletéből kiindulva, H. Meulink-Korf és munkatársainak köszönve – ugyancsak otthonra és termő talajra talált már Dél-Afrika és Suriname egyházainak érdeklődő lelkészi köreiben is.

39 Ennek a képzésnek a szakmai és financiális hátterében ott volt a Stichting Contextueel Pastoraatin Nederland, egy holland egyházi segítő szervezet, a KIA. Kiképzőként pedig az első kontextuális lelkigondozói nemzedékből H. Meulink-Korf, míg a második nemzedékből A. Melzer és Kiss Jenő.

40 G. Heitink: *Tussen 'oprit 57' en 'afslag 03', de weg, het landschap en de praktische theologie,* Afscheidscollege VU Amsterdam 2003, 9–10. Ez a hármasság rákérdez: a hitelképzelések magától értetődőségére – a mindennapi életben a hit értelmére –, valamint az istenközelség elvesztésére.

41 Korábban részletesen foglalkoztam azzal a kérdéssel, hogy mi is a gyakorlati teológia a habilitációs dolgozatomban (*Gyakorlati témák…* 2007, KRE HTK). Ebben a részben ennek az akkori gondolatmenetnek a továbbgondolása is benne van. Egyben ismételten szeretném hangsúlyozni, hogy csak azokat az elméleti összegzéseket említem röviden, ami elősegíti témánk kibontását.

42 G. Heitink: *Praktische Theologie. Geschiedenis – theorie – handelingsvelden*, Kok Kampen 1993, 18.

43 Ennek a továbbadásnak a színtere az: igehirdetés – a katekézis – a lelkigondozás – a diakónia – a gyülekezetépítés – a liturgia, azaz az egyház mindennapi megnyilvánulásának teljes palettája.

44 J. Hendiks: *Verlangen en vertouwen. Hethart van gemeenteopbouw*. Kok Kampen 2008, 363 kv.

45 R. Hartmann: *„Vera theologia est practica". Aspekte für einen systematischen Entwurf der Theologie heute.* (in: Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektieven O. Fuchs zum 60. Geburtstag /Hrsg. D. Nauer et al, Kohlhammer 2005, 97–104.)

46 M. Belok: *Praktische Theologie als Dienstleitung für die Kirche. „Wissenschaftsnah, aber praxisfern?" Oder: „Praxisnah, aber wissenschaftsfern?"*(in: Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektieven O. Fuchs zum 60. Geburtstag /Hrsg. D. Nauer et al, Kohlhammer 2005, 22–23.)

47 J. Pasveer: *De gemeente tussen openheid en identiteit. Een open-systeemtheorie als model voor de gemeente ten dienste van haar opbouw.* Narratio Gorinchem 1992, 24.

48 B. Höfte: *Bekering en bevrijding. De betekenis van de Latijns-amerikaanse theologie van de bevrijding voor een praktisch-theologische basistheorie,* Gooi & Sticht Hilversum, 1990, 323.

49 J. Hendriks: *Verlangen en vertouwen. Hethart van gemeenteopbouw,* 52.

50 J. Smit: *Tot de kern komen. De kunst van he tpastorale gesprek,* Kok Kampen 2006, 31 kv.

51 G. Heitink: *Praktische Theologie. Geschiedenis – theorie – handelingsvelden,* 251 kv.

52 „Nem egyházakban, hanem emberekben kell gondolkodni" J. Hendriks: *Verlangen en vertouwen. Het hart van gemeenteopbouw,* 76.

53 *Böszörményi-Nagy Iván & Barbara R. Krasner: Kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa*, Coincidencia Kft. 2001, 69–70.

54 J. Hendriks: *Een vitale en aantrekkelijke gemeente. Model en methode van gemeenteopbouw*, Kok Kampen, 1990.

55 J. Hermelink: *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloher Verlagshaus 2011, 110–111.

56 A. van der Meiden: *De markt van geloven. Ontsokkeling, vernieuwing en verandering in geloofsgemeenschappen,* Ten Have 2000^2, 33 kv.

57 Ennek bővebben kidolgoztam a habilitációs dolgozatomban (Kocsev Miklós: *Gyakorlati témák…* KRE HTK 2007, kézirat, 45 kv.

58 *Ingesprek over de preek*. www.pkn.nl/.../Handreiking-In-gesprek-over-de-preek, 26 kv.

59 J. Hendriks: *Verlangen en vertouwen. Hethart van gemeenteop-bouw,* 65 kv.

60 C. Menken-Bekius & H. van der Meulen: *Reflecteren kun je leren. Basisboek voor pastoraat en geestelijke verzorging.* Kok Kampen 2007*,* 228.

61 I. m. 209.

62 *Opnieuw aangesproken. Doordenken op contextueel pastoraat.* 129.

63 *Levend lichaam. Dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nedeland,* (red.: R. Brouwer et al), Kok Kampen 2007.

64 „Text für sich – Text für mich – Text für dich" (P. Bukowski: *Predigt Wahrnehmen. Homiletische Perspektieven,* Neukirchener 1992^2, 50–51.

65 „Predigtarbeit wird von daher erkennbar als ein Prozeßgeschehen zwischen Tradition und Situation… bei dem Prediger …beides wird sein müssen: Anwalt der Hörergemeinde in ihrer jeweiligen Lage und Anwalt der Überlieferung in der besonderen Gestalt des Textes" (E. Lange: *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt,* Chr. Kaiser Verlag München 1982, 30.

66 K.A. Schippers: *De gemeente als leergemenschap*, Kamper Cahiers NO 31, Kok Kampen 1977. Ahogy Luther rímbe fogalmazva mondja: „Ein jeder lern sein Lektion, So wird es wohl im Hause stohn."

67 I. m. 11.

68 I. m. 14.

69 D. Tutu: *Gott ist kein Christ. Mein Engagement für Toleranz und Gerechtigkeit*. Patmos Verlag 2012, 31. (*Ubuntu* ist die Essenz des Menschseins… Es sagt nicht wie Descartes: „ Ich denke, also bin ich", sondern vielmehr: „Ich bin, weil ich dazugehöre". Ich brauche andere Menschen, um selbst Mensch sein zu können. Der vollkommen eigenständige Mensch ist unmenschlich.")

70 H. Küng: *Was ich glaube*, Piper Verlag München 2012^2, 47. („… Um mich in der Wirklichkeit zurechtzufinden, brauche ich ein Du… ein anderes Ich, das zu Freiheit, Hilfe, Güte und Verstehen fähig ist und das in der Anrede zum Du wird: ein Du, das Vertrauen annimmt und Vertrauen schenkt. Ohne Vertrauen ist Freude am Zusammenleben und Zusammenarbeiten nicht möglich.")

71 *Pastoraat in culturfilosofische perspectief* (red.: M. den Dulk & H. Zock), Meinema Zoetermeer 2001.

72 „...Zugleich ist jede Rede über Gott und jede Erfahrung immer nur „Vorletztes" (in: *Praktische Theologie*, 103.)

KITEKINTÉS

Radikális ortodoxia és a posztmodernség

A posztmodernség anomáliáiról az egyik legeredetibb értelmezést a radikális ortodoxia mozgalma fogalmazta meg a kortárs teológia szemszögéből. A 1990-es évek elején John Milbank jelentette meg a *Theology and Social Theories: Beyond secular reason* című, manifesztumnak is beillő monográfiáját. Később az alapítóhoz csatlakozott még Catherine Pickctock, Graham Ward, Connor Cunningham is, akik Milbankkal együttműködve egy újabb tanulmánykötettel járultak hozzá a radikális ortodoxia széles körű megismertetéséhez a kultúratudományok és a filozófia szakmai berkein belül. A mozgalomnak az egyik legfontosabb célja a kezdetektől az lett, hogy a modern és posztmodern gondolkodás teológiai alternatíváját hívják életre. Ez elkerülné mindazt a végletességet, amit a modern pozitivizmus, illetve a posztmodern finitizmus kaotikussága okozott, és velük szemben egy harmadik út létrejöttét készíti elő.[1]

John Milbank és követői a kortárs kultúra jelenségeit a teológiai hagyomány alapján értelmezik újra, de abban is egyetértenek, hogy meg kell szabadulni a modern teológia bizonyos egyoldalúságától, amelyek hamis emberképet közvetítenek. Mindez azonban csak akkor képzelhető el, ha a teológia hátterű társadalomtudomány nem mond le arról az igényéről, hogy továbbra is *metadiskurzus*ként hasznosuljon.[2] Milbank arra utal programadó írásában, hogy a teológiai gondolkodásnak napjainkban is olyan körülmények között kell megszólalnia, amely a kortárs diskurzusok – dekonstrukció, újhistorizmus vagy a humanista lélektan – befolyásolnak, és teremtenek önmaguk számára hamis kiindulópontokat. Ezt az ortodox mozgalom nyilvánvalóan nem nézheti tétlenül, ezért valamilyen módon viszonyulnia kell a fennálló értelmezésekhez, mert ellenkező esetben nézetük szerint válasz nélkül maradnak mindazok a kérdések, amelyet a posztmodern diskurzus tett fel a teológiának az elmúlt két-három évtizedben. Ha a teológiai gondolkodás nem függetleníti magát a szekuláris világtól, nem kell attól tartani, hogy a viszony egydimenzióssá és redukálttá válik,[3] így a teológia számára is fennmarad annak a lehetősége, hogy érdemben reflektáljon az őt ért bírálatokra.

Ebben a vonatkozásban Milbank és követői különösen érzékenyen reagálnak a Nietzsche filozófiája nyomán kialakult posztmodern formációkra, amelyek a gyanakvás attitűdjét mozgósítva a társadalomtudományok eredendő ontológiai erőszakosságát a pluralizmus problémakörével kötik össze. A német filozófus – milbanki értelmezés szerint – az elkülönböződés filozófiájának előfutára volt, akinek kortárs hatása abban is kimutatható, hogy a *differenciák* agresszív kinyilvánításával hagyott nyomot a posztmodern kultúrán. A nietzschei értelemben a mindenütt jelen lévő különbségek lételeme maga a konfliktus, amit permanensnek és megszüntethetetlennek kell tekintenünk. A kezdetektől meglévő és kibékíthetetlennek látszó kaotikusság pedig éppúgy a társadalmi kommunikációt, mint a személyiség stabilitását lehetetlenné teszi. Milbank ezt az általános helyzetleírást természetesen teológiai háttere miatt veti el, és a maga szemléletét az eltérések abszolút negatívitása (erősebb szóval: nihilje) helyett a különbségek békés egymás mellettiségének eszméjére (bizonyosfajta harmonikus együttlétre) vezeti vissza. Az egymással közömbös differenciákat így a közöttük létrejövő viszonyok békítik ki, ami az eredeti szembenállást személyközi együttműködéssé hangolja át.[4]

Milbank a nyelv személyfeletti struktúráinak dualisztikus viszonyait elégtelennek tartja a társadalmi-kulturális jelenségek megértéséhez, ezért a radikális ortodoxia a hagyományos teológiai elképzeléseket aktualizálja az értelem és hit lényegi összeegyeztetésére. A teológiai jelentésadás egyik legsajátosabb vonása éppen az, magyarázza Milbank, hogy arra az egyházi gyakorlatra épül, amelynek döntő részét nem az elvont igazságok irracionális magyarázatai, hanem a több évszázados hagyomány során létrejött elbeszélések, *metanarratívák* adják. A kereszténység kivételes helyzetét pontosan az a felismerés világítja meg, hogy a történeteinek egyszerre meglévő meggyőző ereje és esztétikuma nem tűnik el a posztmodern szekuláris gondolkodás perspektívanélküliségében.[5] Milbank *Catherine Pickstock*kal és *Graham Ward*dal szerkesztett könyvük előszavában a maguk ettől gyökeresen eltérő teológiai megközelítésének magyarázatát pontosan abban látja, hogy a posztmodern korban jórészt éppen azok a szavak veszítettek túlnyomórészt a jelentőségükből, amelyekkel – az esztétika, a test, a személyiség és a társadalom bizonyos vetületei – a legtöbben és a legátfogóbb módon foglalkoztak. Megfigyelhető, hogy e fogalmakat vagy a teljes meghatározatlanság övezi, vagy egyfajta radikális materiális redukciónak esnek áldozatul. Így egy személytelen káosznak vagyunk szemlélői, amelyben teljesen ellehetetlenülnek a társas vagy eszmei participáció még szóba jöhető módozatai.[6]

A mindent behálózó dekonstrukció alternatívája a radikális ortodoxia értelmezésében a fogalmaknak a reaktiválásában érhető tetten. A dekonstrukció redukciójával szembeállítják a több részvétel, több esztétikum, több társadalmiság és több erotikum (!) eszményét. Mindennek a történelmi előzményét a megtestesülés bibliai bizonyossága jelenti. Milbankék filozófiájának fókuszába éppen az kerül (vissza), amit paradox módon a posztstrukturalizmus vitt be a társadalomtudományi diskurzusba: a *nyelv*, az *idő* és a velük összefüggő *testiség* problémái. A teológia szerepe így abban is megnyilvánul, hogy a radikális ortodoxok a kortárs gondolkodás áramlatait

fogva tartó dualitásoktól (nyelv/valóság, fenomenológia/materalitás, hit/ismeret) igyekszik megszabadítani a humán tudományt. Milbank a mozgalom létének jogosultságát éppen a feloldás és a közvetítés radikális igényének tudatosításában láttatja.

A participálás (részvétel) mozgósító erejű fogalma segítségével a radikális ortodoxia képviselői vitatják a keresztény purizmus alapvetéseit is. A közösségi fegyelmezés sokat kritizált gyakorlatát éppúgy hibásnak tartják, mint a kategorizálás negatív, kirekesztő vonásait (betegek, homoszexuálisok, ateisták stb.). Ez a szellemi szigor ugyanis statikus sémákat követ, amelyek a jelenségek sokrétűségének, összetettségének szemléltetésére nemigen alkalmas.[7] Az egyik legszélsőségesebb purista elképzelésből származik Milbankék szerint az a gondolkodásforma is, amely a jelenségeket radikálisan lecsupaszítja, és kontextusukról leválasztva mintegy a semmire (void) vonatkoztatja. A késő modern és posztmodern kor bizonyos szemléletmódjaira jellemző eljárás (dekonstrukció, egzisztencializmus) nem vesz tudomást arról, hogy az egzisztenciális események során más és több is történik, mint az, ami csak egyszerűen jelen van. A radikális ortodoxia egyik érdeme, hogy rámutatott arra a sokatmondó párhuzamra, hogy a semmi (nihil) posztmodern „felértékelődése" paradox módon a kereszténység teremtéselvének parodisztikus inverziójával is összefüggésbe hozható.[8] E meglátás Milbank és társai számára igazolása lehet annak az elgondolásnak, hogy még a legradikálisabb posztmodern értelmezői gyakorlatok is – bizonyos szempontból inkább fordított előjellel – hozzájárulnak a hagyományos teológiai hittételek igazságainak jobb megértéséhez.

A posztmodern állapot mindenesetre lényegi teológiai korrekcióra szorul. Erre a felfüggesztésre a radikális ortodoxia nézőpontjából csak úgy kerülhet sor, ha valami kívülről megszakítja a jelenségek szakadatlan kaotikus áramlását, s szembehelyezi a tátongó űrt a jelenségek transzcendens teológiai vonatkozásaival. A radikális ortodoxia manifesztum jellegű tanulmánya[9] is megerősíti, hogy a jelenségek jelentésmezejének komplexitása a transzcendens elem közbelépésével még tovább növekszik, melynek során az eseményt formáló szembenállások, ellentétek is más, új értelmet nyerhetnek. Milbank mozgalmának szempontjából különös jelentőséget kapott a német romantika örökségének az a vonulata, amely az értelem, a hit és a teológiai hátterű *revelációó* (megvilágosodás) összefüggéseit közelítette egymáshoz. A továbbélő keresztény hagyomány Johann Georg Hamann gondolatiságára visszatekintő újraértelmezése rendkívül fontosnak bizonyult. A mozgalom képviselői külön tanulmánykötetet is szenteltek a kérdéskörnek. Ennek a magyarázata, hogy Hamann már igen korán, még a felvilágosodás térnyerése idején rámutatott a filozófiai purizmusban rejlő veszélyekre, és ezek rejtett *nihilizmusára*[10]. Milbankék éppen Hamann nyomán jutnak arra a radikális következtetésre, hogy a létezés elmélete valós hit nélkül visszatérően az üresség (void) megtapasztalásához vezethet, mint ahogy az értelem kényszerű megtisztításának (purifikációjának) is ilyen következményei lehetnek. Milbankék szintén iránymutatónak tekintik Hamann-nak azt a másik nézetét is, hogy a jelenségek megismerése csak úgy lehetséges, hogyha a történelmi és a nyelvi valóság szerves részeként tűnnek fel.[11] Így a purista elképzelés korrekciója úgy is létrejöhet, hogy a jelentést nem választjuk el a nyelvi praxis kérdésétől, de egyszersmind fenntartjuk a valóság transzcendens teológiai lehetőségét is.

Hamann és Milbankék közös kiindulópontja, hogy a véges dolgok előbb-utóbb kapcsolatba kerülnek az abszolútummal, a végtelennel. Ennek a teológiai meglátásnak a jelei a radikális ortodoxia létfelfogásának eredendően analogikus mintázatából is kiolvashatók. Milbank Szent Tamás filozófiáját hívja segítségül, annak továbbgondolása során jut arra a felismerésre, hogy a létezés analógiája alapvetően elkerüli mind a relativitás, mind a radikális különbség posztmodern zsákutcáját. A létezés analógiás felépítése ugyanis magán viseli mind az identitás (azonosság), mind a differencia megkülönböztető jegyeit.[12] Ezt összetett textúrájának köszönheti, mely tartalmazza a létezők közötti összefüggéseket, átfedéseket is, így mentes marad mind az elszigeteltség (izolált létezők), mind a teljes egyöntetűség túlzásaitól (amit például totalitás vagy a „különbségek között nincs igazi különbség" felfogása képvisel). Az analógiás kód, mutat rá Milbank, arra is alkalmas, hogy megnyíljon a transzcendens kreativitás előtt. A véges és a végtelen közötti cserefolyamatok (exchange), a bennük rejlő gazdag jelentésárnyalatokkal, a végtelenségig folytathatók.[13] Az analógia elve előfeltételezi a különbségekre való nyitottságot, a velük szemben tanúsított elismerés révén hoz létre hasonló, részben pedig ettől eltérő ismétléseket (non-identical repetition).

Ez a teológiai elképzelés reflektív módon kapcsolódik össze a posztmodern *másság* és *alteritás* kérdéskörével. Az egyháztörténeti hagyományt folytatva a radikális ortodoxia e jelenségeket az *amicitas* (barátság) jelentésével közelíti meg. A másik általános elképzelését így reálisabb, konkrétabb és explicitebb tartalmakkal tölti meg. Eközben pedig szem előtt tartja a másik specifikumát is, alapvetően tévesnek tartva az elgondolást, amely egy általános fikció megidézésével fosztja meg a másik képét a konkrétumoktól. Milbank és társai nem osztoznak a posztmodern gyanakvásban a másik megjelenítésével szemben, mivel nem fogadják el az egymás teljes megismerhetetlenségének reduktív tézisét.[14] A barátság kinyilvánításának kitüntetett alkalmait a radikális ortodoxia az *ajándékadás* gesztusában ismeri fel. Nézetük szerint ez a kivételes jelenség csak úgy szabadulhat meg a mások feletti dominanciát és elsajátítást jelző vonásaitól, ha a viszonzás és a kölcsönösség jegyében áll. Ilyenformán az ajándékok szimbolikus átvétele/átadása az ismétlés körkörös tapasztalatát hívja létre, a létrejövő különbségek mindenkori figyelembevételével (return with difference).

A gyakori megerősítésre váró barátság igénye a kereszténység karitatív mozzanata mellett az agapé hagyományos jelentését is bevonja a látókörébe. Ezek együttes jelenléte teremti meg a radikális ortodoxia számára azt

a nélkülözhetetlen dimenziót, ahol a tárgyak semmisségének tapasztalatától elfordulva a megszentelt ajándék képzetéhez közelítenek. Az ajándék valós megléte – az átváltozástan keresztényi értelmében – előrevetíti a megosztás dinamizmusát, miután a lét változatosságának tudomásulvétele teológiai szempontból az átváltozásba vetett hit közreműködésével lehetséges. A milbanki gondolatrendszerben az ajándékként elismert létezés egyik teológiai kulcsfogalma ezt az adottságot megőrizve a *metaxu* (közöttiség) képében tér vissza. Ez a létezésnek arra a redukálhatatlan jellemzőjére utal, hogy az, ami részesedik valami másból, az egyúttal hasonlóvá is válik hozzá, ám részben meg is különbözteti a másiktól.[15] Az analógiás viszonyokat lényegileg az így feltáruló paradox helyzetek közvetítik, hiszen bennük rejlenek az egymáshoz tartozás és az eltérés teológiai magyarázatai.

A radikális ortodoxia viszonya a posztmodern dekonstrukcióhoz

Eltérő következtetéseik ellenére a radikális ortodoxia és posztmodern dekonstrukció is osztozik abban a törekvésben, ahogy az érintetlen jelentés és az absztrakciós metafizika nyelvezetét is kritika alá vonja. Az alapvető különbség mégis abban mutatkozik meg, hogy Milbank és követői nem veszítették el a nyelv értelemmegváltoztató erejébe vetett hitüket.[16] Nyilvánvaló párhuzam vonható a két megközelítés között azonban abban a tekintetben, ahogy a tiszta beszéd jelenségköréhez közelítenek. Derrida a tiszta jelenlét kérdésével szembeni gyanakvásának az elhíresült *différance* fogalmával adta jelét. E sokatmondó kifejezés egyszerre utal a jelentésadás halogató, elodázó voltára, másrészt a szóban benne foglalt rejtett oppozícióra is, amire az elkülönböződés írásmódja és jelentései utalnak.[17] Ez az elképzelés a radikális ortodoxia nyelvfelfogásának Hamannra visszavezethető gondolataival is találkozik, mert nem választja külön a metafizikai hagyományt a nyelvi közegben manifesztálódó jelentésektől. Milbank a radikális ortodoxiára jellemző *metakritikai* irányultság és a dekonstrukció szövegkezelése között is több hasonlóságot tár fel. Ezek a nyelvben előforduló kétértelműségek, meghatározatlanságok, így például a nyelv kimeríthetetlen jelentéstartományaira hívják fel a figyelmet. Milbank még Derrida egyik azóta sokszor ismételt mondatát, hogy csak jelekben gondolkodunk *(„we think only in images")* is alapvetően abba a hagyományba véli beilleszthetőnek, amelynek Hamann is az egyik úttörője gondolkodója volt. A német író protodekonstruktorként mintegy azt látszik bizonyítani, hogy a létezés megértésénél is elsősorban nyelvi megnyilvánulásokkal van dolgunk. A két megközelítést, nyilvánvaló különbségeik ellenére, látszólag az is összekapcsolja, hogy a helyettesítés és az ismétlés szerepét mindkettő kiemelten fontosnak tartja a nyelvi közvetítésében. Maga Milbank is előszeretettel él a *nyelvi kollázs* Derrida által újrafelfedezett jelenségével, így például a mozgalom programadó írásait is a nyelvi barkácsolás műveletéhez hasonlítja.[18]

Érdemes azonban figyelembe venni Jacques Derrida másik enigmatikus kijelentésének értelmezését is, amelyllyel a radikális ortodoxia kutatói különösen sokat foglalkoztak. Az állításba burkolt tagadásnak *(„there is nothing outside the text")* több, egymástól eltérő értelmezése is megszületik. A mondat egyik implikációja szerint a szöveg/az írás zárt rendszert alkot, amelyben a nyelvi jelek egymásra utalnak, és így lehetetlenné válik a nyelvi referencia megteremtése. Milbank Derridát azért kritizálja, mert ez a nyelvfelfogás könnyen azt eredményezheti, hogy a szöveg börtönné, önmaga számára elégséges autonóm jelrendszerré változik. Ennél az olvasatnál is radikálisabb megközelítésnek lehetünk tanúi a kijelentés másik következményének továbbgondolásával: e szerint az erőteljes tagadás ugyanakkor azt is jelentheti, hogy a szövegben nem is található más (tárgyak, fenomének. reáliák), mint maga a szöveg. Ez a textualitás egyedüli valóságát vetítené előre, ami a nyelvi differenciák szüntelenül fennálló oppozíciói miatt végső jelentésnélküliségbe süllyedhet (nothing is ultimately significant).

Milbank gondolatmenete arra mutatott rá, hogy számos veszélyt hordozhat magában, ha a derridai szövegvilág a hegeli negatív végtelen jellemzőit ölti magára, miután a différance hatása abban is megmutatkozik, hogy a jelölés világos referenciális középpontok nélkül a semmiből (void) kiindulva végül mintegy ugyanoda tér vissza. Milbank ezzel szembeállítja a maga dialogikus felfogását, amelynek karakteres poétikai vonatkozásai is vannak (lévén a létrehozás kreatív mozzanatát is tartalmazza). Ilyenformán a strukturálisan szóródó jelentéssel (disszemináció) szemben az identitás és a valós részvétel konnotációira is tekintettel van. A derridai szövegkezelésnek ugyanakkor egyik velejárója az is, a jelek egymás rovására érvényesülő cserefolyamatai a nyelvi közlést az elhallgatások és a textuális okkultizmusok elvont sorozatává lényegíti át, radikálisan elidegenedő létezést sugallva. Ezzel szemben Milbank az írás és beszéd vonatkozásait nem a kizárás és eltávolítás, hanem a kölcsönös pótlás, kiegészítés többlete alapján értelmezi.[19] Számára a nyelv – a dekonstrukció szempontjából is perdöntőnek számító *excentrikussága* (középponton kívülisége és szertelensége) – valójában olyan adottság, amely a valós személyes kreativitás, a szellemi inspiráció forrása.

John Milbanknál is erőteljesebben kritizálja a derridai szövegértelmezést Coonnor Cunningham, hiszen azt olyan immanens konstrukcióra vezeti vissza, amellyel kizárólag olyan tartalmak közvetíthetők, amelyek lényegileg nem mutatnak túl önmagukon.[20] A szöveg elmélete így egy régi ellentmondással kénytelen szembesülni, hiszen a szövegen kívüliséget tagadó állítások előbb-utóbb ellentétbe kerülnek azzal a természetes igénnyel, hogy a nyelvvel közölni is kell valamit. A közlés vágya természetesen nem maradhat mindig teljesen a szöveg határain belül, ugyanis másokra is a világra legalább annyira szükség van, mint arra, hogy a nyelv ismételten visszatérjen saját jelölési eljárásaihoz. Ez a textológiai redukáltság Cunningham értelmezésében a szöveget olyan helyzetbe hozza, hogy bizonyos szempontból már semmit sem mondhat arról, ami a nyelven kívül van. Derrida megjegyzése, miszerint

nincs éles ellentét a szövegen kívül és belül található közeg között, önmaga ellen is fordítható, hiszen így mindkét dimenzió semmivé lesz, nemlétezőnek bizonyul.[21] Mivel Derrida a nyelvi jeleket inskripciókként (vésetként), elhalványuló nyomokként tünteti fel, a nyelvi jelentések önmaguktól eltávolodó, elkülönböződő körforgása olyan rejtett anomáliákat hoz felszínre, mint a dekonstrukció *pharmakon* jelensége.[22] amelyben az elemzett kifejezés egyszerre jelentheti a gyógyulás ígéretét (paharmakon mint orvosság), de halálos fenyegetést is. A szöveg első ránézésre jelentéktelennek tűnő különbségei könnyen végzetesek lehetnek, ha kizárólag a nyelv kaotikus működésére bízzuk magunkat. A beszélt nyelv értelmi hangsúlyaitól, intonáltságától megfosztott nyelv Cunningham meglátása szerint így önveszélyessé válik, ugyanis a nyelvhasználat (a beszéd) során artikulálódó aktív jelentéseket a derridai szöveg jórészt szó nélkül hagyja.[23] Cunningham dekonstrukció-kritikáját összegezve Derrida elméletét agnosztikusnak tekinti, ennek jellemzőjét pedig abban látja, hogy a nyelvi megértés vágyát nem tartja fenn, a nyelv jelölő szerepét pedig úgy bizonytalanítja el, hogy megvonja tőle a határátlépések lehetőségét (a külső és a belső összemosásával). A nyelv létrejöttét végső soron egy univerzális szöveggeneráló minőségtől, az elkülönböződéstől teszi függővé, de ez voltaképpen újabb anomáliákat generál. A derridai différance fogalmát úgy is felfoghatjuk, hogy az a semmiből valamit állít elő. Ez azonban, ha teljesen függetleníteni kívánjuk a jelölés elemi ösztönétől, olyan sajátos abszolútummá válik, amely hajlandó arra, hogy mindent feláldozzon az vég nélküli alteritás és anonimitás fenntartása érdekében.[24]

Catherine Pickstock, a radikális ortodoxia jeles képviselője szintén karakteres véleményének ad hangot Derridával kapcsolatban.[25] Szerinte az elkülönböződés a pszeudotranszcendencia egyik lehetséges forrása, amelynek alapja a távollét dekonstrukciós misztifikálása. A szöveget övező alapvető meghatározhatatlanság, eldönthetetlenség felszámolja a közvetítés igényét. Ezáltal olyan hamis illúzió keletkezik, mintha valami megváltozna, holott nyilvánvalóan nem történik semmi.[26] Catharine Pickstock szerint Derrida szövegfelfogása többszörösen passzív abban az értelemben is, hogy csupán a szöveg önmaga számára elégséges voltát nyomatékosítja, miközben nem tartja fontosnak, hogy a pótlék (szupplementum) strukturális mozzanatát antropológiailag is vonzóvá tegye. Milbank tanítványa amellett érvel, hogy a nyelvi közlésfolyamat nem választható el mesterségesen a jelhasználóktól, és még kevésbé a testi jelenlétünktől. Ezeknek a figyelmen kívül hagyása miatt a szöveggel kapcsolatba került szubjektumok teljesen alá vannak vetve egy személytelen erő alaktalan diktátumának.[27] Ez eleve megnehezíti, hogy árnyaltan közelítsünk annak a kérdésnek a megfogalmazásához, hogy milyen módon érvényesíthetjük azt a belső szempontot, amely leginkább megfelel egy adott közlésfolyamat résztvevőinek. Ezzel összefüggésben Pickstock arra is rámutat, hogy Derrida a különbség jelentését az alteritás és a szemiológiai mutációk kialakulására tartja fenn, miközben megfeledkezik arról, hogy a *fizikalitás*, *testiség*, *választás* és *történelmi differenciáltság* aktív komponensei is beleszólhatnak a partikuláris jelentésadás megvalósításába. A megtestesülés ígérete tartalmazza a szöveg olvasóra, hallgatóra szabott pedagógiai és teológiai összefüggéseit, sőt teret enged a morális értelemben vett jóság képzetének is. Mindez olyan módon lehetséges, ha a szöveg nem közvetlenül a „szerző szerzőjeként" jelenik meg, mint a dekonstrukció esetében, inkább a radikális ortodoxia számára nélkülözhetetlen közvetítőként, amely nem szorítja háttérbe a maradék szubjektivitást, és a szöveg és a mondanivaló időszerűségét sem.[28]

A radikális ortodoxia gondolkodói végső soron megegyeznek abban, hogy a posztmodern filozófia vészesen közel került a nihilizmushoz, ezért egy olyan alternatíva megjelenítésén munkálkodnak, melytől a hit és a nyelv összefüggéseinek revelatív újraértelmezését várják. Ezzel elejét vennék a jelenségek dekonstruktív szétszórásának, eljelentéktelenítésének,[29] ami után nem marad más hátra a gondolkodás a művészet számára, mint a dolgok elidegenedett szellemvilágának megtapasztalása. Az ortodox gondolkodás – a derridai koncepcióval ellentétben – abban a meghatározó hitben gyökerezik, hogy a jelenségek nem pusztán a textualitás tárgyai, hanem általuk mindig többet és mást is képesek vagyunk felismerni ellentmondásos létezésüknél. Beszélj hozzám, hogy tudjam ki vagy, idézi John Milbank Hamann egyik mondatát,[30] ennek a régi igazságnak a felismerése talán kiutat jelenthet abból a bénultságból, amit átmenetileg a szöveg terméketlen anomáliáinak feltárása idézett elő. A hit és a nyelv összefonódása a radikális ortodoxia számára olyan teológiai alternatívát jelent, amelyben a divinitás és az emberbarátság eszméinek, megtermékenyítő energiáinak különleges helyük és szerepük van.

Lábadi Zsombor

Jegyzetek

1 Ld. erről részletesebben Victoria Harrison tanulmányát: *Postmodern thought and religion: Open-traditionalism and radical orthodoxy on religious belief and experience.* In: The Heythrop Journal. LI, 2012. 962–974.

2 L. John Milbank: *Theology and Social Theory: Beyond secular reason*. 2. ed. Blackwell, Oxford, 2006.

3 Ld. i. m. előszavát

4 Ld. John Milbank: *Being reconciled. Ontology and pardon*. Routledge, London, New York. 2003 c. könyve Violence. Double passivity c. fejezetének gondolatmenetét.

5 Milbank, 2006. 262.

6 *Radical orthodoxy. A new theology*. Ed. John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward. Routledge, London, New York, 1999.

7 *Radical orthodoxy. A new theology,* 3.

8 Ld. erről Conor Cunningham: *Geneology of nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology*. London, New York, 155–163.

9 *Radical orthodoxy. A new theology*. Ed. John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward. Routledge, London-New York, 1999.

10 *After enlightenment: The post-secular vision of J.G.Hamann*. Ed. John B. Betz, Wiley-Blackwell, London, 2009.

11 Ld. *Johann Georg Hamann válogatott filozófiai írásai.* Jelenkor Kiadó, Pécs, 2003. 264. (Hamann Kantról írt tanulmányában például háromszoros purizmusról tesz említést, amin az ész áthagyományozásától, a hittől és a nyelvtől való függetlenségét érti).

12 Milbank, 2006. 307.

13 Uo., 308.
14 Ld. Milbank, 2006. 11.
15 *The monstrosity of Christ: Paradox or dialectic?* Ed. Creston Davis. MIT Press, Cambridge, 2009. 163.
16 Ld. *After enlightenment*, 328.
17 Ld. Jacques Derrida: Az el-különböződés. In: *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi, Budapest, é. n. 52.
18 Ld. *After enlightenment*, 333.
19 *After enlightenment*, 337.
20 Ld. Connor Cunnigham: *Genealogy of nihilism. Philosophies of nothing and the difference of nihilism.* Routledge, London, New York, 2002.
21 Uo., 156.
22 Ld. Jacques Derrida: Plato's Pharmacy. In uő.: *Dissemination* (trans. Barbara Johnson. The Athlone Press, London, 1981. 61–172.
23 Ld. Cunnigham 2002, 160.
24 Uo., 160.
25 Ld. Catherine Pickstock: *After writing. On the liturgical consummation of philosophy*, Blackwell, Oxford, 1998.
26 Uo., 117.
27 Ld. uo., 22.
28 Uo., 117.
29 L. *After enlightenment*, 338.
30 Uo., 340.

A hit és a természettudományok

1. Bevezetés

Miért kellene az egyházaknak a tudományok eredményeit tárgyalnia? A tudomány anyagi dolgokkal foglalkozik, mi pedig lelkiekkel. Tudományos kutatóként sokszor hallottam ezt a véleményt. Én pedig úgy érzem, hogy a keresztyén felekezetek egyik legnagyobb kihívása napjainkban is az, hogy mit válaszoljanak a világnézetek ellentmondásain elgondolkozó híveiknek. Ez egyaránt fontos lehet az evangelizáció során és a hit megtartásában.

Nem hiszem, hogy létezne külön a hit tételein és külön a tudományos ismereteken alapuló két valóság, két igazság. Hiten itt és a továbbiakban az isteni kinyilatkozáson alapuló zsidó-keresztyén Biblia világképét értem, tudományon pedig a természettudományok összességét. Ismeretem szerint a Biblia az egyetlen ősi vallásos irat, amelynek a teremtésről szóló tanai összhangba hozhatók a mai tudományos eredményekkel. Ha látszólagos ellentmondás van a hit által és a tudományos ismeretek alapján megfogalmazott világkép között, annak oka vagy a tudományos ismeretek elégtelensége, vagy isteni kinyilatkozáson alapuló hitünk egyes tételeinek hibás értelmezése.

Kálvinista hitünk alapja a Szentírás [1]. A vallási és a tudományos világkép ellentétei többnyire annak ószövetségi részéből erednek. Az Ószövetség alapvetően Isten és ember kapcsolatával foglalkozik, beleértve Isten kijelentéseit önmagáról és az emberiségről, és történelmi példákat mutat be az ezekre adott emberi válaszokról. A problémát az jelenti, hogy az Isten–ember kapcsolaton túl minden vallásnak valamilyen szinten értelmeznie kell a körülöttünk lévő világot. Ezt csak a létrejöttének idejében meglévő általános ismeretek alapján teheti, másképp nem lesz érthető. Így kellett lennie a mi isteni kinyilatkozáson alapuló hitünkben is, a kor embere számára érthetőnek kellett lennie. A Biblia nyilvánvalóan többet közöl velünk ennél! Az aktuális ismereteket meghaladó gondolatok közlésére a példázatok, szimbólumok adtak lehetőséget. Ezért is tűnik tévútnak a Biblia „szószerint igaz" értelmezése. Ahogy ezt nemrég egy televíziós beszélgetésben Szigeti Jenő professzor megfogalmazta: „Az örökkévaló igazságokat csak szimbólumokban lehet kifejezni."

A Biblia semmiképpen nem tekinthető a természetet történeti fejlődésében leíró természettudományos lexikonnak. Tartalmaz ugyan a gyakorlati élet technikai kérdéseire vonatkozó eligazításokat követendő példák, vagy akár a mózesi törvények szintjén, de ezeket hiba lenne vallásfilozófiai igazságoknak tekinteni. Itt az étkezési tilalmakat, a termőföld pihentetését (vetésforgó), vagy a mai gondolkozásunkban egészségügyi követelménynek tekinthető tisztálkodási előírásokat hozom fel példaként. Hivatkozhatunk Jézus szavaira, nem az ember van a törvényekért, hanem a Törvény van az emberekért. Ha a szimbolikus kijelentéseket szó szerint értelmezzük, vagy az egyszerű eligazításokat vallásfilozófiai tételnek tekintjük, könnyen juthatunk hibás következtetésekre, akár évszázadokon át fennmaradó vallási dogma szintjén is.

A közös igazság keresése a természettudományok szempontjából tűnik könnyebbnek. A tudomány lényege az új eredmények gyűjtése, azok tükrében a túlhaladott értelmezések megváltoztatása. A többmilliós tagságú egyházak gyülekezetei számára a vallási dogmák az identitás és elkülönülés alapjai, azokba belenyúlni csak valamilyen közmegegyezéssel lehetséges. A református hit ebből a szempontból kedvező helyzetben van. Kálvin a hitélet folyamatos megújítását hirdető tanai alapján a 20. század talán legnagyobb református filozófusa, Karl Barth úgy foglalt állást ebben a kérdésben, hogy a dogmatika kritikai tantárgy, azt tévedések fenyegetik, ezért szüntelenül újra kell kezdeni [2].

A tanulmány további részeiben azokat a fontosabb kérdéseket tekintem át, amelyekben a hit és a tudomány világképe alapvetően eltérő.

2. A keresztyén és a természettudományos világkép eltávolodása és közeledése

Az ószövetségi zsidóság a természethez közeli nép volt. Elvont dolgokkal elsősorban a vallás szintjén foglalkozott. Istenébe vetett hite, amikor történelme során nem szakadt el tőle, olyan erős volt, hogy minden kérdésére a Szentírásban keresett választ. Ha nem talált el-

lentmondásmentes magyarázatot, úgy zárta le a kérdést, hogy Isten útjai kifürkészhetetlenek, amire nem ad választ, azt nem akarja tudatni. Ezt folytatva, vetette el a korai keresztyénség a görög filozófia részeként tekinthető korábbi természettudományos gondolatrendszereket, mivel nem egyeztek a kanonizált Biblia és a korai vallási gondolkozók nézeteivel. Az eretnekségre hivatkozó tiltás olyan erőszakos és sikeres volt, hogy a görög kultúra természettudományos és filozófiai ága teljességében csak arab közvetítéssel maradt fenn.

Tudományos ismeretek hiányában a vallásos világképet csak más vallásos világképek veszélyeztették, tehát az csak az egyházak belső, hittudományi ügye maradt. A világkép egyes tételeit a Bibliában nem részletezett, inkább szimbolikus kijelentésekből vezették le. Példaként említem a Nap látszólagos forgását a Föld körül. Ezt, mint szemléletes képet ma is használjuk, napkelte, napnyugta, delelés fogalmak formájában a Föld forgása miatti csillagászati helyzetekre. Ilyen bibliai kép alapján ragaszkodott az egyház évszázadokon át a földcentrikus világképhez, ami a Giordano Bruno és Galilei pereken át vezetett a hit és a természettudományos világkép első jelentős szakadásához. Bár földrajzi tekintetben, Magellán földkörüli útja után, a Földet gömb alakúnak tekintették, a napcentrikus világkép tudományos érveit nem fogadták el. Galilei művei 1835-ig indexen voltak, és a katolikus egyház hivatalosan csak a 1981-ben jelentette ki, hogy a Galilei perben nem volt igaza. A kérdés ironikus oldala, hogy a Bibliában van olyan rész is (Ézsaiás 40,22), amit lehet a Föld gömbalakjaként értelmezni.

A reformáció általánosságban a reális alapokat nélkülöző vallási dogmák ellen lépett fel. A kritika többsége természetesen a keresztyén vallás alaptételeinek és egyházi gyakorlatának felülvizsgálatára irányult, de közben támogatta a világi tudományokat is, mert a teremtett világ alaposabb megismerését a teremtés részletesebb vallási értelmezéséhez szükségesnek tekintette, és nem a tanokat féltette tőle. A Bibliát forgatva az Ószövetség számos fejezete mellett nem kisebb helyen, mint Jézus tanításaiban találkozunk azzal, hogy a természet csodáiban Isten mindenhatóságát és cselekedeteit ismerhetjük fel. Ezért is ellentmondásos a középkori keresztyénség merev álláspontja a tudományos megismerésekkel szemben.

A természettudományok és a keresztyén hit éles elszakadása a felvilágosodás korában azért indult, mert az új felfedezések alapján teret nyert az a világkép, hogy a fizikai világ és az emberi lét minden részlete magyarázható Isten, a teremtés és az isteni kormányzás nélkül is. Ezen nézetek elutasításakor a keresztyén egyházak a tudományos eredmények jó részét is kizárták a teológiai gondolkozásból, nemcsak a materialista természetfilozófiai következtetéseket. A nézetek a 19. század végére a darwinista evolúció megfogalmazásával megmereved-tek, és az ellentétek feloldására az egyházak részéről csak kevés visszhangot kiváltó próbálkozások történtek. A másik oldalon a hívő természettudósok magukban kettéválasztották hitüket és tudományos tevékenységüket, a tudományt annak belső törvénye alapján, hitüket vallási hovatartozásuk alapján tekintve.

A keresztyén hit és a természettudományos világkép igazi közeledése a 20. században kezdődött el. Annak ellenére, hogy több vitatott kérdés a tudományos felismerések ellenpontjaként csak ekkor vált keresztyén dogmává. Ebben a közeledésben az egyházak és a tudományos oldal részéről is történtek lépések, többnyire természettudományos ismeretekkel rendelkező teológus vallásfilozófusok és hívő tudósok részéről, akik az ellentmondásokat elfogadhatatlannak tartották.

A világképek közeledése a vitatott kérdésekben nem egyformán zajlott, és még nagyon távol van az átfogó megegyezéstől. Az első áttörés a korábban elemzett napcentrikus világkép általános elfogadása volt. Ez egyrészt azért történhetett, mert a bizonyítékok a mindennapi élet alkalmazott részévé váltak, ugyanakkor a téves dogma bibliai hivatkozásai nem voltak sem lényegesek, sem meggyőzők.

A kérdést azzal zárhatjuk, hogy a tudományos eredmények lehetőséget adnak a kinyilatkozás egyre magasabb szintű értelmezésére, de ezt a tudomány nem végzi el helyettünk.

3. A világegyetem kora

A világegyetem kora azért válhatott vitás kérdéssé, mert az Ószövetség (1Mózes és a későbbi történelmi fejezetek) és Máté evangéliuma is tartalmaz nemzetségtáblázatokat, amelyekből időkorokat lehet becsülni. Ugyanakkor a teremtéstől eltelt kor időbeli részletei a vallásfilozófusokat évszázadokon át alig érdekelték. Iréneusz, Augustinus vagy Aquinói Tamás is megelégedett azzal, hogy a teremtés nagyon régen volt. Luther is csak tájékozódási célból becsülte meg a teremtés idejét, és nem tekintett ennek dogmatikus jelentőséget. Usher ír püspök 1650 körül, a Jakab király féle bibliafordítás alapján kiszámolta a teremtés pontos időpontját (Krisztus előtt 4022). A dátum pontosságát nem vitatták, pedig elgondolásában sok bizonytalanság volt. Feltételezte például, hogy a Biblia az öröklési sorban nem hagyott ki jelentéktelen szereplőket, a hosszú élettartamok és idős kori születések a mai évszámításunk szerint valósak, és csak becsülte a hiányzó születési időket. Érdekes, hogy bár ezt a számítást főleg konzervatív protestáns körök tényként elfogadták, csak 1919-ben lett dogmaként elfogadva egy philadelphiai konferencián, elsősorban a darwinizmussal szembeni állásfoglalásként. Anekdotaként említik, hogy a kínaiak keresztyén térítését az is hátráltatta, hogy a teremtés usheri időpontja rövidebb volt, mint a saját írott feljegyzéseikben szereplő történelmi dátumok.

Azt, hogy a Föld 6000 évnél sokkal öregebb, már az 1850-es évekre összegyűlt őslénytani leletek igazolták, amit az egyházak figyelmen kívül hagytak. Jellemző és sokszor idézett Philip Gosse lelkész és biológus nézete, hogy az egyház teremtési álláspontjával ellentétes tudományos eredmények egyszerűen illúziók. Még az is megfogalmazódott, hogy Isten valószínűleg szándékosan helyezett el a természetben téves leleteket a nem hívő tudósok megzavarására. Az, hogy Isten becsapná az igaz-

ságot keresőket, alapjában ellentétes a róla kialakított hitünkkel! Ezért azt, hogy a kövületekben megőrzött, azóta kihalt őslények valójában nem is léteztek, már hivatalos egyházi vélemények sem támogatják.

Közben a geológiai, csillagászati, radiológiai eredmények alapján a Föld és a világmindenség becsült életkora folyamatosan nőtt, százezres, milliós, százmilliós nagyságrendekbe. Az Einstein féle relativitáselmélet és a modern csillagászati eredmények szerint a világegyetem keletkezését ma 16–20 milliárd évre teszik. Ez a különböző megfigyeléseket felhasználó és értelmező modellekben a hibahatárokon belül azonos. A Föld keletkezése a legrégebbi kőzetek alapján kb. 4,5 milliárd év. Itt is különböző megfigyelések egyezéséről van szó. Mindkét esetben kizárt a néhány ezeréves múlt. Gondoljunk bele, ha a világ kezdete óta csak 6000 év telt volna el, akkor ma a 6000 fényévnél távolabbi égitesteket nem láthatnánk, azok évmilliók múlva tűnnének csak fel. Ez a Tejútrendszer csillagai nagy többségének és az összes többi galaktikus rendszernek láthatatlanságát jelentené.

Szeretném hangsúlyozni, hogy önmagában a világegyetem és a Föld kora nem bázisa a materialista vagy hívő világképnek. Bármilyen korú keletkezést tekinthetünk teremtettnek vagy ismert és nem ismert természeti törvényektől vezéreltnek.

A kérdést azzal zárhatjuk, hogy a kinyilatkozásokban arra keressünk választ, amire irányulnak. A Biblia nem öröknaptár a mi spekulációinkhoz. Sok minden van a világban, ami összegyűjtött ismeretekből megismerhető a saját belső törvényei alapján is.

4. A világegyetem és a Föld kialakulása

A zsidó-keresztyén vallási kép a világegyetem kialakulásáról nagyon határozott és egyértelmű: Isten gondolatával (szellemi erejével) azt a semmiből teremtette. A felvilágosodás kori fizikai és kémiai eredmények ezzel alapvetően ellentétesek voltak. Az anyagmegmaradás törvénye, ami a földi kémiai folyamatok mindegyikében érvényesült, megkerülhetetlennek tűnt a tudósok számára, tehát a semmiből nem jöhetett létre anyag. Ugyancsak a tapasztalatokkal ellentétes volt az vallásos hit, ahogy Isten, úgy a teremtett világ is állandó, nem változik. Ez a nézet a dogmatikába azon gondolatok extrapolációjával került, hogy a teremtés minden lépcsőjében Isten megállapította, hogy amit teremtett, az jó. Csak később vált dominánssá az a mai hitünk oszlopaként kezelt nézet, hogy Isten nemcsak teremtette, hanem állandó gondoskodó beavatkozásával tartja fent a Földet és élővilágát, életünk színterét. A termodinamika, az energiamegmaradás törvénye, Newton fizikai felismerései a tárgyak mozgásáról és kölcsönhatásáról, a folyamatok irányának statisztikus valószínűségi magyarázata (entrópia) tovább mélyítették azt a tudományos meggyőződést, hogy világegyetem egyrészt nem jöhetett létre a semmiből, másrészt saját, megismerhető törvényei szerint működik, külső beavatkozás nélkül.

A nézetek közeledését itt is a tudomány fejlődése adta. A világegyetem tágulásának felfedezése arra mutat, hogy kialakulása az idők kezdetén egy pontból indult, a korábbiakban bemutatott levezetés szerint 16–20 milliárd évvel ezelőtt. Itt volt egy jelentős kezdeményezés egyházi oldalról is. George Lematire belga teológus volt az első, aki már az 1920-as években megfogalmazta, hogy a világegyetem kiindulási pontja egy térbeli kiterjedés nélküli állapot, úgynevezett szingularitás, amit mint „semmit” tekinthetünk háromdimenziós világunkban. Így a világegyetem létrejötte a semmiből az addigi képtelenség helyett tudományos megállapítássá vált. Azóta a tudomány finomította az elméletet, de ez főként a „nagy robbanás” előtti és közvetlen utáni állapot értelmezésére irányult.

A világegyetem térbeli és szerkezeti fejlődése, amely többek között a mi naprendszerünk és Földünk létrejöttéhez vezetett, természettudományos modellekkel mára jól leírható. Meg kell jegyezni, hogy jelenlegi világegyetem csak a létező fizikai állandók és törvények rendkívül kis eltéréséig lehetséges, és létrejöttének oka nem egyértelmű. Az anyag rendeződésének egy lehetséges vallásfilozófiáját egy másik nagy teológus, Teilhard de Chardin alkotta meg [3]. Ő mutatott rá, hogy a természettudományos ismeretek nem gyengítik, hanem erősítik a vallásos világképet, ha megfelelően fogadjuk be őket. Nézeteire az evolúció tárgyalása során még visszatérek.

A kérdést azzal zárhatjuk, hogy a teremtés ószövetségi értelmezése, miszerint a világegyetem a semmiből lett, olyan kijelentés, amely évszázadokon át botránkoztatta a természettudósokat, de mára tudományos világkép egyik alapja lett. Az ok azonban ma is más a hit vagy a materialista felfogás alapján.

5. A teremtés eseményeinek sorrendje

Ha nem ragaszkodunk továbbra is a teremtés 6000 esztendős korlátjához, akkor az 1Mózes 1-ben leírt hat nap hosszát is szimbolikusnak kell tekintenünk. A bibliatörténészek szerint ezt a héber nyelvhasználat is megengedi, tehát a napokat elkülönülő korszakonként is kezelhetjük, amelyeknek nincs rögzített hossza. Ha nem a gyorsaságot hangsúlyozzuk Isten hatalmának jellemzésére, mi lenne a teremtés leírásának célja? Én úgy értelmezem, a Szentírás elején ez a rész igazolja, hogy a Biblia szövege nem vezethető le az adott korban élők ismereteiből. A szerzők ezt így nem találhatták ki, csak sugallat alapján írhatták le. A hívőknek sokáig ez értelmük feletti isteni kijelenés volt, a hitetleneknek csak egy érdekes monda.

A teremtéstörténet azért vált a valláskritikák fő vitatémájává, majd a nem hívők szemében alapnak a Biblia igazságának megkérdőjelezéséhez, mert belső ellentmondásokat tartalmaz. Ezek önkényes csoportosításban a következők:

– A világosság, a nappalok és éjszakák kialakulása messze megelőzi a Nap teremtését.

– A mennyezet alatti és feletti vizek szétválasztása előtti helyzet semmi ismerthez nem kapcsolható, hasonlóan a hatalmas szárazföldek kialakulása előtti helyzethez.

– Zöld növényzet nem lehetséges a Nap sugárzása nélkül, amit a leírás szerint mégis megelőz.

– Miért adta Isten a növényi táplálékot csak egy későbbi folyamatban az állatoknak? Miért maradtak ki a teremtésből a húsevő állatok?

– Miért más a teremtés az 1Mózes 1-ben mint az 1Mózes 2-ben? Az 1-ben kezdetben a víz mindent beborít, a 2-ben a szárazság miatt nincs növényzet. A 2-ben az ember teremtése megelőzi a fákat és az állatokat, míg az 1-ben az ember az utolsó.

Mit tehet ezekkel a kérdésekkel a mai gondolkodó? Azt, hogy a teremtés (1Mózes 1) egymás utáni folyamatait összehasonlítja a Föld és az élet fejlődésére szerzett természettudományos ismeretekkel. Az eredmény döbbenetes! A tudomány csak mára, több ezer évvel az Ószövetség összefoglalása és lejegyzése után jutott azokhoz az ismeretekhez, hogy a Föld és az élővilág kialakulása az 1Mózes 1-ben leírtak egymás utáni sorrendjében lehetséges volt. Nem úgy, hogy a Biblia mindent részletesen leírt, hanem úgy, hogy kiemelte a jelentős hatású eseményeket. Az ezzel a kérdéssel foglalkozó szerzők mintájára, de egyéni csoportosítással összefoglalom a megfeleléseket.

1Mózes 1	Mai tudomány
1. Az ég és föld megalkotása a semmiből	A fizikai világ kialakulása (anyag, tér, idő, égitestek, Föld)
2. Sötétség kezdetben	A Földet porból és gőzökből alkotott sűrű felhőzete teljes sötétbe burkolta
3. A fény létrehozása	A Föld lehűlése során, a por és a gőzök fokozatos lecsapódásával a légkör áttetszővé, de nem átlátszóvá válik a Nap fényére
4. A vizek elválasztása, a földfelszín kialakítása	A hőmérséklet további csökkenésével lecsapódott vizek stabil tenger-szárazföld rendszert alkotnak
5. A növényzet teremtése	Az áttetsző felhőzeten át elég napfény jut a Földre a növényi élethez
6. Nap, hold csillagok teremtése	A felhőzet további vékonyodásával láthatóvá válnak az égitestek
7. Vizi állatok, csúszómászók madarak teremtése / létrejötte	
8. Emlősállatok teremtése / létrejötte	
9. Az ember teremtése / kifejődése	

Ezt a szép képet ki kell egészíteni néhány gondolattal. Az 1Mózes 1 nem tér ki minden jelenlegi és múltbeli élőlényre, így a mikroszkopikus élőlényekre sem, amelyek a korai földi életben dominánsak voltak. Korábbi élőlények kihalásáról csak az özönvízzel kapcsolatban, az 1Mózes 7,21-ben van szó. A földtörténetben ismereteink szerint többször volt olyan világméretű katasztrófa (égitestek becsapódása, mega-vulkánok kitörése) amelyek egyrészt az élővilág tömeges, de nem teljes kipusztulásához vezettek, másrészt a Földet teljes sötétségbe borították, és a felszíni hőmérsékletet akár a víz forráspontja felé emelték. Így az 1Mózes 1 teremtéstörténetnek több földfejlődési ciklus is megfelelhet.

A kérdést azzal zárhatjuk, ne higgyük, hogy Isten mindenhatóságát korlátozzuk akkor, ha a világegyetem és benne az ember hatnapos teremtésének szó szerinti értelmezését felcseréljük az évmilliárdokon átnyúló tervezés nagyszerűségével.

6. Az élet kialakulása

Az élet annyira más, mint a fizikai-kémiai törvényekkel leírható élettelen világ bármelyik része, hogy bár pontosan tudjuk, mit értünk rajta, meghatározni csak az életjelenségek összességeként tudjuk. Még egy olyan nagy teológus-filozófus, mint Teilhard de Chardin sem mond többet az életről, mint „bonyolult összetételű őstestecskék egyik különös esete, amely azok szerfelett komplex felépítésével függ össze". Bonyolítja a helyzetet, hogy a Bibliában nincs említés az „élet" teremtéséről, csak meghatározott élőlényekéről. Mégis ez lett a hit és materializmus egyik legádázabb ütközőpontja.

A felvilágosodás korának természetfilozófusai az élő szervezeteket gépszerű létesítményeknek képzelték, amelyek működését és funkcióit részletesen tanulmányozva azokat majd a fizika és a kémia törvényeivel teljesen le lehet írni. Azt a felismerést, hogy bizonyos (szerves) anyagok csak az élettel összefüggésben keletkeztek, úgy próbálták megkerülni, hogy ezeket összetevőikből mesterségesen állították elő. Minden ilyen szintetikus készítményt a materializmus diadalának tekintettek. Ironikus, hogy az egyik első siker a karbamid nevű vegyület volt, ami az élő szervezetek kiválasztott hulladéka. A biológia csak lassan jutott annak felismerésére, hogy az élet szempontjából három anyagcsoport az alapvető jelentőségű. Ezek az aminosavakból felépülő fehérjék, a nukleotid bázisokat tartalmazó nukleinsavak, valamint a

membránokat alkotó lipidek. A fehérjék az életfunkciók hordozói, a nukleinsavak (DNS) a fehérjék előállításának genetikai kódját tartalmazzák, a sejtmembrán pedig a külvilággal való anyagcsere területe. Az élet természetes keletkezési elméletének képviselői hosszú időn keresztül a fehérjék és összetevőik mesterséges előállítását tekintették célnak. Megrázó áttörésnek tartották, amikor 1958-ban Stanley Miller az őslégkört és őstengert imitáló környezetben, a villámlást utánozó elektromos kisülésekkel aminosavak keletkezését figyelte meg. A lelkesedés nem tartott sokáig, amikor kiszámolták, hogy egyetlen, adott aminosav sorrendű élő fehérje irányítás nélküli felépülésének valószínűsége is elhanyagolható a keletkezett aminosavakból a Föld teljes élettartama alatt. Az, hogy a fehérjeszintézishez vezérlést a DNS biztosíthatta volna, nem megoldás, mert annak rendezett felépülése hasonlóan valószínűtlen. Az űrkutatás és a hozzá kapcsolódó tudományos-fantasztikus irodalom repítette fel azt a lehetőséget, hogy az élet, vagy annak információs anyaga földönkívüli eredetű is lehet. Ez azonban nem oldja meg az élet létrejöttének teremtés vagy keletkezés problémáját, csak azt más égitestre helyezi.

A mai világképünkben az élet létrejöttére csak két reális kép maradt. Az egyik a teremtés jellegű beavatkozás, amit mi a Biblia Istene munkájának tekintünk, a másik, hogy vannak olyan, még nem ismert folyamatok, amelyek révén a fehérje vagy a DNS képződése a természetes valószínűségnél nagyságrenddel hatékonyabb.

Az élő szervezetek genetikai anyagának hasonlósága alapján az élet megjelenése a Földön egyszeri folyamat volt. A legrégebbi geológiai leletek alapján ez már 3,85 milliárd évvel ezelőtt történt, párszáz millió évvel a földkéreg lehűlése után. Érdemes áttekinteni, hogy a Föld bolygó az élet színtere számára milyen csodálatos alkotás vagy kiválasztás. Élet nem létezne vagy nem fejlődhetett volna ha:

1. A Föld kialakulása a Nap más csillagászati korszakában történt volna;

2. A Föld–Nap távolság kicsivel eltérne;

3. A Hold nem létezne, más távolságban keringene, vagy más méretű lenne;

4. A földfelszínt nem védené mágneses tere és alkalmas atmoszféra a külső sugárzásoktól;

5. A Földre nem érkezett volna csillagászati fejlődésének megfelelő időpontjában kellő vízmennyiség;

6. A Föld tömege nem biztosítana megfelelő vonzást a víz és a levegő összetevőinek megtartásához;

7. A Földnek nem lenne speciális mozgású kéregszerkezete és termikus áramlási rendszere;

8. A Föld kémiai anyageloszlása lényegesen más lenne.

Mostanában sokat beszélünk arról, hogy a világegyetemben lehet-e máshol is élet. A fenti feltételek együttes kívánalma miatt ennek statisztikai valószínűsége az általunk kapcsolati szinten elérhető távolságon belül (néhány száz fényév) elhanyagolható. Ezt a kérdést nem kell hitviták kérdésének tekintenünk.

A kérdést azzal zárhatjuk, hogy mai ismereteink szerint az élet létrejötte csak teremtő beavatkozással jöhetett létre. Elcsodálkozhatunk azon az előrelátáson, amely a mi Földünket választotta ennek színteréül.

7. Az élet fennmaradása és fejlődése

Az élővilág csodálatosan sokrétű. Csak a létező fajok feltérképezése évszázadok óta zajlik, és ma sem kész. Azt könnyen belátjuk, hogy az élőlények bonyolultsága, fejlettsége eltérő. A felvilágosodás koráig volt egyeduralkodó az a teológiai dogma, hogy minden élőlény (faj) a mai formájában lett teremtve. Az ember a háziállatok tenyésztése során az átlagosnál kedvezőbb tulajdonságú egyedeket kiválasztva, megváltoztatta azok általános jellegzetességeit, de ez nem okozott konfliktust, hiszen csak kis és lassú változást eredményezett. A gondolat, hogy a fajok fejődhetnek, változhatnak, így esetleg egymásból alakultak ki, nem Darwin ötlete volt. „A fajok eredete” című mű azért vált az evolúciós szemlélet alapjává, mert egyrészt közös jellegzetességeik alapján kimondta, hogy az élőlények egymás „rokonai”, másrészt lehetséges magyarázatot adott a fejlődésre, mégpedig az érvényesülést segítő tulajdonságok alapján történő kiválasztást. A „hogyanra” csak később, az örökléstan adott választ.

A darwinizmust nem lehetett félvállról kezelni. Hatalmas tömegű, más célra gyűjtött állati és növényi minta elemzésén alapult. A kövületek formájában megőrzött állatlenyomatok feltárásával (mára több mint 250 ezer faj) az ősmúlt élőlényeire is érvényesnek tűntek megállapításai. Az időben millió évekkel egymást követő rétegekben az egyes fajok fejlődését és kipusztulását is nyomon lehetett követni. A vallásoknak választ kellett adni ezekre a nézetekre. Ez többnyire nem érvek vitája volt, hanem egyszerű tagadás.

A tulajdonságok átmentése az utódokra a később kifejlődött örökléstan (genetika) témája. Kezdetben megfigyelési szinten, mára az örökítő anyag, a kromoszómákba szerveződött DNS molekuláris biológiai vizsgálatával követi és értelmezi az öröklését, beleértve a módosulásokat is. Tekintsük át a genetikai kutatásoknak a világnézetünkre is jelentős hatású eredményeit:

1. Az élet minden ismert formájában a fehérjék előállítását vezérlő és az örökletes anyag nukleinsav alapú (DNS vagy RNS). A DNS az eltérő fajokban sok közös vonást mutat. A hasonló fajok DNS készlete 90% felett megegyezik, és még a fejlettség két végpontján lévőké is 50% feletti.

2. A szaporodás során a DNS osztódás után kettőződve felépül az utódsejtben. A felépülés rendkívüli pontossággal ismétlődik. A ritka hibák (mutációk) egy része életképtelen utódokhoz vezet, és így nem öröklődik. Másik része olyan DNS tartományra esik, amelynek nincs ismert szerepe. Nagyon kis arányban a mutációk életképes, eltérő tulajdonságú egyedekhez vezetnek, így öröklődnek és fennmaradhatnak.

A teológia az evolúció és a genetika tudományos eredményeit a mai napig nem dolgozta fel megfelelően. Nem mindenki számára ismert, hogy Teilhard de Chardin már a 20. század elején tett erre kísérletet. Ő az élővilág

fejlődését az anyagi szerveződés egyes lépcsőiként tekintette a kezdeti, teljesen rendezetlen „Alfa”, és a végső, isteni rendezettségű „Ómega” állapotok között [3]. Ez azért inkább egy új vallásfilozófia, mint az evolúció beépítése a hagyományos keresztyén hitbe.

A témakörben nem ismerem az egyházak jelenlegi belső vitáit, de jelentős új vallásos értelmezés nem került a köztudatba. A genetikában tevékenykedő hívő tudósok sem erőltetik az állásfoglalást, csak azt hangsúlyozzák, hogy az élet és annak bonyolultsága hitüket erősítő csodálattal tölti el őket. Néhány liberális egyház merészebben fogalmaz azzal, hogy hisznek a teremtésben, de annak leírását 1Mózes 1 és 1Mózes 2-ben szimbolikusnak tekintik.

A megoldatlan kérdést azzal zárhatjuk le, hogy Isten számára az élet megőrzése és fejlődése ugyanolyan fontos volt, mint annak teremtése. Mindezek részét képezik Isten hatalmas tervének, amelynek csúcspontja az ember megalkotása.

8. Az ember

Az ember a hit szerint a teremtés koronája. A tudomány is úgy fogalmaz, hogy a tudattal rendelkező ember az anyagi világ legfejlettebb, legbonyolultabb formája. Az, hogy tudattal rendelkezünk, hosszú időn át minden vallásban és filozófiában elkülönített minket a többi élőlénytől. A darwinizmus is akkor vált a nézetek heves ütközőpontjává, amikor az élettani hasonlóságok alapján bevonta elméletébe az embert (Az ember származása, 1871).

Az evolúciós tanok azon állítása, hogy külső megjelenési, felépítésbeli, szervrendszeri, szaporodási hasonlóságai alapján az ember is az egységes élővilág része, a természettudósok szerint eléggé bizonyított. Az újabban felismert, a fehérjéket és a genetikai anyagot tekintetbe vevő molekuláris szintű hasonlóságok is ezt támasztották alá. Például az ember és a légy DNS készlete kb. 60 százalékban azonos. Nem is itt van a kibékíthetetlen ellentét, hanem az ember gondolkodási képességének és tudatának eredetében. Az ember és a főemlősök (majomfélék) közötti „láncszemek” meghatározása a kevés számú és nem teljes lelet miatt igen bizonytalan. Az ezekből levezetett feltételezéseket a materialista szemlélet gyakran erőltetetten kezelte tényekként.

Figyeljünk fel arra is, hogy a Bibliában az állatok és növények teremtéséről fajonként, többes számban van szó, míg az ember esetében Ádám egyetlen egyed, Évával együtt egy pár. Ezt a materialisták az evolúcióval ellentétes abszurdumnak tekintették.

Az emberi gének részletes vizsgálata a 20. század végétől meglepő eredményekhez vezetett. A bűnügyi sorozatokból ismert, hogy a szövetminták vagy vér genetikai azonossága megdönthetetlen bizonyíték. Ez a vizsgálat részben a korábban már említett nem funkcionális géntartományokban a generációk során felgyűlt mutációkon alapul. Mindenkiben megvannak az ősök génhibái, és azok, amik csak rá jellemzők. Rokonainkban több a közös génhiba, mint másokban, zárt népcsoportokban több, mint más népeknél. Az egész világra kiterjedő genetikai felmérések szerint a ma élő emberiség minden csoportja kisszámú, közös, afrikai eredetű ősig vezethető vissza. Valószínűleg mind egyetlen különösen sikeres ős leszármazottai vagyunk. Ő lehet a hitünk szerinti bibliai Ádám.

Feltételezett közös ősünk a tudomány szerint a homo sapiens faj egyik egyede. Azért lehetett kitüntetett, mert valami többlettel rendelkezett társaival szemben. A tudósok szerint ez a szellemi képességek többlete volt. Hitünk szerint ez a többlet kapcsolatos lelkünkkel, tudatunkkal, azzal, hogy Isten saját képmására teremtett minket. Mindenesetre adottságaink, az eredetüktől függetlenül, az emberiség közösségi, műszaki, társadalmi, kulturális életének páratlan gyorsaságú fellendüléséhez vezettek.

Vajon elfogadható-e a bibliai képben az, hogy Ádám mellett éltek más emberek is? A választ az 1Mózes 4-ben, Káin történetében találhatjuk. Káin, Ábel megölése után Ádám egyetlen élő leszármazottja, előzetése miatt más emberek bosszújától félt, Nád földjén, más emberek között telepedett le, onnan házasodott, így lettek leszármazottai. Talán itt a kinyilatkozás azt tudatja velünk, hogy mi a külön teremtett Ádám leszármazottai vagyunk, de kapcsolatunk volt a többi akkor élő emberrel. Talán az 1Mózes 6,1–4 versek is az emberi leszármazás különlegességeire, esetleg más emberfajokkal való keveredésre utalnak, amire a genetikában és őslénytani leletekben eddig még nem találtak egyértelmű nyomokat.

A kérdést azzal zárhatjuk le, hogy hit és tudomány legvitásabb kérdése, az ember származása, a közös értelmezés felé halad. A kinyilatkozás Ádámban itt is csak évezredek után felismert tudományos felismerésre mutat.

9. Összefoglalás

A bibliai teremtéstörténet és a tudományos világkép a világegyetem, a Föld geológiai története, az élővilág kialakulása és az ember megjelenése tekintetében is egyre közelebb kerül egymáshoz. Ez a közeledés nem volt a tudományos kutatók célja, csak a kutatások nem várt eredménye. Természetesen a két fél nem ért egyet abban, hogy mindez isteni teremtésből következik, vagy véletlenszerű, esetleg még nem ismert vezérlőelv alapján történt. A hit a természettudományos eredmények alapján jobban megismerheti a világegyetem teremtésének részleteit, annak gondos tervezését. Ma már látjuk, hogy a Föld tulajdonságainak milyen finom beállítása tette lehetővé az élet létrejöttét és fejlődését. Látjuk, hogy az élet, majd a tudattal rendelkező ember olyan kis valószínűségű folyamatok egymásra épülő sorozataként jött létre, ami teremtő erő nélkül elképzelhetetlen.

A hívő embereknek és az egyházak teológusainak is el kell gondolkozni azon, hogyan építhetik be gondolkodásukba a tudomány új eredményeit. A szerző célja ezzel a munkával éppen az volt, hogy ezt a gondolkodást a maga lehetőségeivel segítse. Az itt felsorolt állítások, levont következtetések nem egyediek, hasonlókat már mások is megfogalmaztak. Azért érdemes őket újra és újra átte-

kinteni, mert a tudományok gyors fejlődése megkívánja, hogy az új eredmények alapján tudásunkat és következtetéseinket állandóan frissítsük. Egy korábbi összefoglaló lehet szemléletében elfogadható, de ismeretanyagában már valószínűleg nem teljes.

Hogyan fogjunk hozzá? Induljunk ki abból, hogy hitünk az egyházunk tanain alapul. Hitbeli ismereteink Bibliánk, egyházunk tanításának segítségével, vallásgyakorlataink alapján kielégítők vagy kellően fejleszthetők. A természettudományok eredményeit értelmező világos, érthető vallásfilozófiai munkákat azonban nem könnyű találni. A Református Egyház legalább két ilyet mutathat fel, Török Tibor [4] és Bolyki János [5] könyveit. Ne zárkózzunk el más felekezetek, így a katolikusok kiadványaitól sem, hiszen a tudományos gondolkodók számára keresztyén hitük és nem felekezeti hovatartozásuk az elsődleges. A fordítások közül Paul Davis [6] és Vladimir Vukanovic [7] munkáit emelném ki. Magam a legtöbbet talán Hugh Ross [8] könyvéből tanultam.

A tudományos ismeretek esetében nem a források hiánya, hanem annak bősége a probléma. Az ismeretterjesztő munkáknál a részterületek bármilyen szintű, korszerű bemutatásával találkozhatunk. Az új fejleményeket a televíziós ismeretterjesztő műsorokból is megismerhetjük. A kiválasztásban azonban egy zavaró tényező is jelentkezik, a szenzációt kereső sajtó. Misztikus, ezoterikus gondolatok ágyazódnak be a tudományos ismeretek értelmezésébe. A földönkívüli lényeket, a természetfeletti jelenségeket és képességet úgy próbálják a torkunkon lenyomni, mintha bizonyított tények lennének, amelyekről eddig csak a szándékos eltitkolás miatt nem tudunk. Csak olvasmányossága, korszerűsége és sokoldalúsága miatt emelnék ki egy drága, de jó könyvet, Bill Bryson [9] munkáját.

Nagy merészség kell ahhoz, hogy valaki magányosan fogjon a hite és a tudományos világkép összeegyeztetéséhez. Az egyéni világnézet is közös munka eredménye. A részletek és a végkövetkezés kidolgozásához is szükségünk van mások véleményének megismerésére, jóindulatú tanításokra, korábbi gondolkozók tanainak megismerésére. A végeredmény viszont, szerencsés esetben, szolgálhatja mások lelki fejlődését is. Legyen ezen áldás!

Földvári István

FELHASZNÁLT IRODALOM

1. Biblia, Károli Gáspár fordítása, Újonnan revideált kiadás, Veritas Kiadó, Budapest, 2012.
2. BARTH, Karl: A dogmatika feladata. Gaetan Picon szerk.: Korunk szellemi körképe (2. kiadás, Occidental Press, Washington D.C. 1963) 347-351 old.
3. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: Az emberi jelenség, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980.
4. DR. TÖRÖK Tibor: Istenhit és természettudomány, Kálvin Kiadó, Budapest 1996.
5. DR. BOLYKI János: HIT és tudomány, Református Zsinat Sajtóosztálya, Budapest, 1989.
6. DAVIES, Paul: Isten gondolatai, Kulturtrade Kiadó, Budapest, 1995.
7. Vladimir Vukanovic: Tudomány és hit, Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.
8. ROSS, Hugh: The Fingerprint of God, Promise Publishing Co, Orange California, 1991 Reason to Believe sorozat (2. kiad.).
9. BRYSON, Bill: Majdnem minden rövid története, Akkord Kiadó, 2006.

ÖKUMENIKUS SZEMLE

A II. vatikáni zsinat protestáns értékelése

Pünkösdi esemény

Nem megengedhetetlen túlzás a fenti alcím, ha a két megelőző zsinat felől nézzük a II. vatikáni zsinatot.[1*] A később trienti zsinat néven fogalommá vált zsinatra készülve, amelyet 1536-ban még Mantuába hirdettek meg, Luther 1537-ben megírta a *Schmalkaldeni cikkek*et. Ennek három részében tárgyalta azokat a kérdéseket, amelyekről nincs vita, amelyekből nem lehet engedni, és amelyeket „tanult és értelmes emberekkel" kellene megtárgyalni. 1545-ben a wormsi birodalmi gyűlésen a protestáns rendek, akik addig a zsinat összehívását követelték, elutasították a részvételt. A császár ezért háborút kezdett. A zsinat második ülésszakára a szász választófejedelemség megbízásából 1551-ben Melanchthon elkészítette a *Confessio Saxonica*-t és útnak indult vele, de az újabb németországi háború miatt Nürnbergből visszafordult. A würtembergiek megbízásából Johannes Brenz ugyancsak 1551-ben megírta a *Confessio Virtembergica*-t, amelyet 1552-ben egy protestáns küldöttséggel el is vitt a zsinatra, remélve annak megtárgyalását. Erre azonban nem került sor. Viszont Martin Chemnitz négykötetes monumentális munkájában (*Examen decretorum concilii Tridentini*; A trienti zsinat kiértékelése), amely közvetlenül a zsinat utáni években jelent meg latinul,[2] nagy figyelmet szentelt a zsinati határozatoknak.

Meghívót 1870-ben is küldtek a nem római katolikus egyházaknak, az ortodoxoknak és a protestánsoknak, hogy küldjék el képviselőiket, ismerjék fel, hogy nem a helyes úton járnak, és foglalják el helyüket az igazi egyházban. A meghívó előbb jelent meg az olasz sajtóban, minthogy a címzettek kézbe vehették volna. Senki sem méltatta válaszra,[3] vagy felháborodva utasították el.[4]

A 20. század első felében a nem katolikus ökumenikus mozgalom konferenciáira kezdetben nem hívták meg a katolikus egyházat, amikor pedig mégis, akkor a katolikus egyház válaszolt elutasítóan.[5] Nem hivatalosan egyéni résztvevők ennek ellenére is meg-megjelentek ilyen alkalmakon, 1961-ben azonban az Egyházak Világtanácsa Új-Delhiben tartott világgyűlésén hivatalosan már öt római katolikus megfigyelő vett részt. Óriási meglepetést keltett, amikor a II. vatikáni zsinatra (1962–1965) meghívást kaptak bizonyos egyházak, ökumenikus szervezetek és szakértőnek tekintett teológusok. Bár az a várakozás, hogy a nem katolikus keresztyénség teljes jogú részvételére nyílik lehetőség, szükségszerűen túlzott reménységnek bizonyult.[6] A mintegy hetven megfigyelő meghívásának és részvételének ténye, fogadtatásuk módja a zsinaton és a zsinati munkában, és az, ahogyan ők éltek a részvétel lehetőségével, bátorít annak kimondására, hogy a zsinat valóban Szentlélek adta kairosz volt. Mintha mindkét oldalon eljutottak volna annak felismeréséhez, hogy nem nélkülözhetik egymást.[7] „Úgy még nem hallgattak evangélikus teológusokra a katolikus egyházban, mint ezen a zsinaton és azután is" – idézi fel a páratlanul új jelenséget az evangélikus zsinati megfigyelő, Vajta Vilmos.[8]

Ökumenikus zsinatra hívott XXIII. János pápa. A zsinat hírét mindenütt reménységgel és aggodalommal fogadták, a kezdeményező pápa halálát veszteségként élték meg, utódjának megválasztását az egész keresztyénség imádságban hordozta. Mélyreható változások következtek be a római katolikus egyháznak a többi keresztyén felekezettel való viszonyában. A zsinat kezdete óta megnövekedett annak lehetősége, hogy a különböző keresztyének egymást megismerjék, megtanuljanak egymásra nem ellenfélként gondolni. Mindez roppant jelentőségű a nem római katolikusokra nézve is. Új párbeszédek kezdődhettek, melyek ugyan – ökumenikus vonatkozásban és a római katolikus egyházon belül – eddig is folytak. A szakadás a németeknél volt a legélesebb, mindent elkövettek, hogy a szakadást örök szakadássá tegyék. Most új alapállással néztek egymásra – állapította meg önkritikusan egy német egyházi vezető.[9] Négyszáz év szakadása után nem azt kérdezték, hogy ki vesse a másikra az első követ.[10] Meghirdetésének megfelelően a II. vatikáni zsinat így valóban ökumenikus zsinat lett. Nemcsak abban az értelemben, hogy a magát katolikusnak, ökumenikusnak, egyetemesnek tartott világegyház zsinata volt, hanem abban is, hogy az egész világkeresztyénségnek máig tartó indításokat adott.

A megfigyelők részvétele és munkája

A nem katolikus megfigyelők kifelé hallgatási kötelezettséggel, de belül a megszólalás mindenféle lehetőségével vehettek részt a munkában. Megtisztelő helyet kaptak az üléseken, ami lehetővé tette, hogy mindent halljanak és lássanak.[11] Kézhez kapták az egyébként nyilvánosságra nem hozott tervezeteket is.[12] A plenáris üléseken ugyan nem szólalhattak fel, de az intézményi és protokolláris lehetőségek határáig menően véleményt nyilvánítottak, és ezzel a zsinatot saját ügyükké is tették. Konkrét szövegekkel kapcsolatban is kikérték a véleményüket.[13] Meghallgatásuk bizonysága, hogy a zsinati szövegek megfogalmazásánál a változtatási szándék indoklására visszatérő érv volt, hogy „ökumenikus okokból".[14] A zsinati atyák nem egy esetben szó szerint átvették a megfigyelők érveléseit vagy ellenvetéseit. Fontos volt ezen túlmenően az is, amint Friedrich Weber braunschweigi evangélikus püspök kifejtette, hogy a zsinat a többi felekezettel kapcsolatban nem beszélt már többé eretnekekről vagy hamis hitről, hanem „elszakadt testvérekről".[15] Mivel a megfigyelők nem csupán protokolláris vagy reprezentatív részvételi lehetőséget kaptak, tehát valóban *dilectissimi observatores* voltak,[16] mindmáig szinte felmérhetetlen jelentőségű lépés volt a nem katolikusok bevonása a zsinat tanácskozásaiba. A megfigyelők jelenléte, az irántuk tanúsított nyitottság és az ő konstruktív részvételük csoda.[17] Egy kicsit az első pünkösdi csodához hasonlóan, ahol a világ különböző tájairól összegyűlteket összekapcsolta a Krisztusról szóló evangélium. Új korszak vette kezdetét, amelyben megfigyelők meghívása és küldése szinte már megszokottá vált gyakorlat.[18] Újabb és újabb országokban és egyre több kérdésben tapasztalható olyan törekvés, hogy tervezett döntéseikről ne csak informálják, hanem azokba be is vonják egymást az egyházak. Bár olykor váratlan és csalódást keltő meglepetésekben is részesítik egymást.[19]

A megfigyelők a zsinaton számos új tapasztalatra tettek szert. Az egyik az, hogy mennyire sokszínű volt a megfigyelők csoportja. Némelyikük közelebb a római katolicizmushoz, mint egymáshoz.[20] A másik, hogy a római egyház a maga egészében sokkal színesebb, mint a protestáns keresztyénség, és annál is, amit a római katolikus egyház szakértőinek tekinthető megfigyelők maguk előzetesen tudtak vagy elképzeltek.[21] Ez a sokféleség nemcsak a világegyházi létből következő tényszerű adottság, hanem tudatos vezetési stílus is, politika, amelyet a római egyház a különböző országok helyzeteiben[22] – de minden bizonnyal az ökumenikus kapcsolatokban is – alaposan végiggondolva alkalmaz.

A megfigyelők számára, akik az ökumenizmus elkötelezettjei és a római katolikus egyházzal foglalkozó szakértők voltak, nagy kihívás volt, hogy megtanulják a zsinat nyelvét, és úgy mondják el észrevételeiket, hogy az érthető legyen a zsinati részvevők számára. Mert hiszen nemcsak másik nyelvről van szó, hanem eltérő gondolkodásmódról is. Érdekes tapasztalat volt, hogy Montrealban, ahol csak protestánsok és ortodoxok vettek részt, egyes vélemények szerint olyan absztrakt szöveg keletkezett, amely távolabb van a protestánsoktól, mint a II. vatikáni zsinat némely dokumentuma.[23]

Hazai evangélikus értékelések

Ha belegondolunk, hogy az állami szerveknek milyen fenntartásaik voltak és milyen félelmek mozgatták őket akár a zsinatra meghívást kapott magyar püspökök kiutazásának engedélyezésében, akár a zsinati döntések elképzelt hazai hatásában, tulajdonképpen meglepő lehet, hogy a korabeli protestáns egyházi sajtó viszonylag nagy

terjedelemben foglalkozott a zsinattal.[24] Ezek az értékelések egészében véve igényes és tárgyilagos elemzések, némelyikük azonban nem nélkülözte a felekezeties polémiát, vagy pedig a regnáló politikai rendszer tetszésének igyekezett megfelelni.

Egy protestáns értékelés kritériumai

Protestánsként értékelve a zsinatot, kézenfekvő lehetne a zsinat konzervatív vagy progresszív kritikusaiba kapaszkodni, rájuk hivatkozni. Mindenesetre meglepő, hogy talán nincs is olyan protestáns elismerés és talán nincs olyan protestáns elmarasztalás sem, amit ne fogalmaztak volna meg római katolikus oldalon is. Ezeket sem felsorolni, sem elemezni itt nem áll módunkban. Nem hiszem, hogy bárki azt várná tőlem, hogy bekapcsolódjak ebbe a vitába.

Számon lehetne kérni a zsinat eredményeit a magyarországi katolicizmuson és egyházon. Nem hiszem, hogy az én feladatom lenne. Nem is lennék képes rá. Különben is, megteszik ezt sokan mások a római katolikus egyházon belül hosszabban vagy rövidebben idehaza és külföldön.

Próbálkozhatnék azzal, hogy mint valami szomszédvár vagy egy másik tábor megfigyelője szóljak.[25] Ebben az esetben azt keresném, hogy mennyiben közeledett a római egyház az elszakadt testvérekhez. De hát így önmagamat, önmagunkat tenném mértékké. Ez méltatlan lenne ahhoz, hogy valójában Krisztus testéről van szó.

A nem katolikus ökumenikus mozgalom részéről elhangzott különféle értékelések kapcsán Karl Barth, a nagy református teológus annak a véleményének adott hangot, hogy azokkal szemben nincs ellenvetése, mégsem elégedett velük.[26] A zsinat – Barth véleménye szerint – a római katolikus egyház belső ügye, melynek nem az ökumenizmus volt az elsődleges célja, és nem az, hogy tanuljanak a nem katolikusoktól, hanem hogy a mai világban rendezze a saját sorait, miközben persze felvilágosítást kíván adni magáról és – a szó legjobb értelmében – imponálni akar.[27] Bár éppen az egész egyház érdemi küldetésének teljesítése, vagyis a misszió szempontjából egyáltalán nem mellékes az egység kérdése.

Az értékelés és megítélés mértéke mégsem lehet az ökumenikus elkötelezettség, bármennyire is fontos ez. De nem lehet a mérték a mi saját – protestáns – identitásunk, bármennyire is elkötelezettek vagyunk iránta. Csak az igazság lehet a mérték, Krisztus, aki azt mondta magáról, hogy „Én vagyok az út, az igazság és az élet, senki sem mehet az Atyához, csakis énáltalam" (Jn 14,6). Ennek az igazságnak, Krisztusnak vagyunk mi mind elkötelezve, ezt az igazságot keressük és akarjuk követni. Ezért inkább az tűnik helyesnek, hogy a zsinatot annak alapján értékeljük, hogy mennyiben adott indítást arra, hogy rálépjünk és járjunk a Krisztus követésének az útján.

A szövegek értelmezési problémái

A zsinati határozatok szövegét értékelő irodalom beláthatatlanul bőséges,[28] még a magyar nyelven megjelent írások teljes áttekintésére sem vállalkozhatunk.[29] A szövegek protestáns értékelése azok elkészülte óta folyamatosan zajlik. Tanulságos arra figyelnünk, ahogyan protestánsok értékelik a zsinati dokumentumok szövegét, de nem kevésbé izgalmas, hogy miként zajlik ez az értelmezés a római katolicizmuson belül. Természetesen fontos szempontunk, hogy mi ezeknek a szövegeknek a jelentősége az ökumenikus kapcsolatokban, de az is, hogy milyen felismerésekkel gazdagítanak az egyház mai életére nézve. Szakszerű, tárgyilagos értelmezésre, a zsinati szövegek megfelelő hermeneutikájára van szükség.[30]

Mindjárt a zsinat bezárása után hívta fel a figyelmet Vajta Vilmos arra, hogy szembe kell nézni a szövegek bizonyos ellentmondásaival. Például ilyenekkel: a spirituális-misztikus egyházkép – és ugyanakkor a jogi-kanonikus; a Szentírás tekintélyének elismerése és az igehirdetés hangsúlyozása – és ezzel szemben az Írás mégis a hagyomány alá van rendelve, az igehirdetés pedig a szentségek alá; Isten népének apostolkodása, minden hívő papsága a keresztség alapján – és ugyanakkor a hierarchia sajátos elhívása és a sajátos papság felelőssége és hatalma a laikusokkal szemben; a keresztség mint a keresztyén élet alapszentsége és mint az egyház egységének kifejezése – de a keresztyén közösségeket, amelyek ilyen keresztséget gyakorolnak, mégsem ismerik el egyháznak. Metodikai egyenetlenség is van: hol mély bibliai alapvetésre, hol patrisztikai érvekre, míg némely dokumentumban vagy azok részeiben szinte kizárólag az elmúlt száz év pápai enciklikáira hivatkoznak.[31] Ugyanakkor a zsinat egyes kijelentései mind a katolikus egyházat, mind a nem katolikusokat „tanácstalanságban hagyta, milyen utat kellene az egyházak új közösségéhez választani".[32]

A szövegek még alaposabb megismerésén és megértésén tehát mindannyiunknak tovább kell fáradoznunk. A zsinat munkája és szellemisége persze a zsinati szövegekben csapódott le. De nem elég csak a szövegek vizsgálata. Ez pusztán teória lenne, amely kimerülhet íróasztal melletti okoskodásban. Diplomaták fegyverszüneti tárgyalásaihoz vagy mediátorok kompromisszum-kereséséhez lenne hasonló, ahol patikamérlegre tett kifejezésekkel igyekeznek mindkét félnek eleget tenni. Dinamikus értelmezésre van szükség. Ezen azt értem, hogy nem pusztán diplomatikus egységformulát kell találni, nem megemlékezni kell az ötven éve történtekről, vagy ünnepelni azt, hanem újra és újra felmérni, mi következik ebből. A zsinat indításokat is adott és ad, kérdéseket is tett és tesz fel, és adott esetben esetleg újabb válaszokat is vár.

Defectus és plenitudo vagy redundantia

A zsinati szövegek visszatérő érvelése, hogy a római katolikus egyház birtokolja a Krisztus ajándékainak, az üdvösség eszközeinek teljességét *(plenitudo)*. A nem római egyházak viszont, bár Krisztus sok ajándékát birtokolják, mégis bizonyos hiányokat mutatnak *(defectus)*.

Evangélikusok számára gondot jelent annak megértése, hogy a közösen vallott *solus Christus* mellett hogyan

kaphat nagy hangsúllyal helyet olyan hitigazságok állítása, amelyek a mi szemünkben ezt a *solus*-t relativizálják, gyengítik. Miközben a római katolikus teológiai gondolkodás a reformáció számos tanítását képes beépíteni rendszerébe – mondván, hogy ezeket a katolikus hit is vallja –, nem mindig értjük, hogy mindezt hogyan egyeztethetik össze más, véleményünk szerint ezzel ellentétes tanokkal. Számunkra úgy fogalmazódik meg a kérdés, hogy akkor most valóban azt a reformátori tanítást fogadják el, amit mi is vallunk, vagy ez csak valami tág szívű mindent átölelő, már-már szinkretista hajlam. Olykor hiányzik nekünk a határok világos meghúzása.[33] Kétségtelenül egyértelmű az a nem keresztyén és a szekuláris világra vonatkozó határvonal, amelyet a Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* nyilatkozata meghúzott – ami a másik oldalon persze explicit ekkléziológiai elhatárolódást jelentett ki a protestáns egyházakkal szemben is.

Előremutató és figyelemre méltó, ahogyan Oscar Cullmann közelítette meg a katolikus többlet és a nem katolikus hiány kérdését. Haladást ebben akkor lehet elérni, az ő véleménye szerint, ha a katolikusok ezt a protestáns kevesebbet nem feltétlenül negatívumként értékelik, nem hiányként *(defectus)* vagy önkényes beszűkülésként, hanem a Szentlélektől kapott tudatos koncentrációként arra, hogy hitünk egyedüli közepének Krisztusnak kell maradnia.[34] Először ezt a közöset kellene hangsúlyozni, azt számon kérni – folytathatjuk Vajta Vilmos érvelésével –, és így tárgyalni az ellentéteket, például a mariológia kérdésében.[35] Az evangélium megszólaltatásában a protestánsoknál olykor határozottabb és a világ aktuális kérdéseiben náluk egyértelműbb és elkötelezettebb római állásfoglalások kapcsán Karl Barth egészen olyan, protestáns fül számára hajmeresztő megállapításig is eljutott, miszerint mindezek fényében még az is megtörténhet, hogy még a Mária-dogmák és a pápai tévedhetetlenség miatt jogosan hangoztatott protestáns bírálatok is elveszíthetik jelentőségüket.[36] A *solus Christus, sola gratia* római katolikus értelmezését ugyanis a protestánsok számára alaposan megterhelik az előbbi és a hozzájuk hasonló tanítások a római egyházban, amelyeket mi nem teljességnek, hanem fölöslegeseknek tartunk *(redundantia).*

Érdekes megfigyelni, hogy a személyes benyomások és találkozások nyomán nemcsak az evangélikus megfigyelők, hanem általában a protestantizmusban a korábbi csaknem egyöntetű elutasítás helyett a zsinat óta érdeklődő figyelemmel tekintenek a pápákra és tevékenységükre. Ez is egyik kiszélesedést, nyitást jelentő következménye a zsinatnak. Ugyanez viszont beszűkülést is jelent, mivel a római pápa fennhatóságának és szukcessziójának elismerése a feltétele a római egyházon belül az egyházhoz tartozásnak, kifelé pedig a katolikusok ökumenikus részvételének.[37] Ezért felbecsülhetetlen jelentőségű fejlemény, hogy II. János Pál a maga különös felelősségének adott hangot, „hogy – amint írta – meghalljam a felém irányuló kérést: találjam meg a primátus gyakorlásának olyan formáját, mely – küldetésének egyetlen lényeges mozzanatáról sem mondva le – kitárul az új helyzet felé", és felvetette a primátus kérdéséről folytatandó „türelmes, testvéri dialógus" lehetőségét, amelynek során a terméketlen vitákat felváltva meghallgathatnák egymást az egyházak.[38] Ennek kapcsán örvendetes momentumként tarthatjuk számon, hogy a zsinat szükségesnek tartotta, hogy „örömest elismerjék és értékeljék mindazokat az igazán keresztény javakat, amelyek a közös örökségből forrásoznak, és megtalálhatók különvált testvéreinknél", és hogy ne tévesszék szem elől mindazt, „amit a Szentlélek kegyelme különvált testvéreinkben megvalósít".[39] Egybecseng ez XXIII. János pápának azzal a kijelentésével, hogy sokkal erősebb az, ami összeköt, mint az, ami elválaszt.[40] Ezt erősítette meg II. János Pál 1995-ben kiadott enciklikája, amely bizonyos kölcsönös gazdagodást is lehetségesnek tartott olyan más közösségek révén, „melyekben a keresztény misztérium bizonyos elemei olykor erősebb megvilágítást nyernek."[41] Ezek a kijelentések általában lelkes visszhangra találnak protestáns körökben, amelyeknek azonban gondot jelent annak pontos tisztázása, hogy csak a keleti és a nyugati egyház viszonylatában, vagy a protestantizmust is belefoglalva lehet-e ezeket a kijelentéseket érteni.

A változás mibenléte és mértéke

Az evangélikus értékelések sem mentesek a már-már szélsőséges megállapításoktól – a katolikusokéihoz hasonlóan. Akár azt az állítást, hogy a római egyház a legkevésbé sem változott, akár azt, hogy radikálisan, alapjaitól kezdve megváltozott, hamisnak tartja Oscar Cullmann.[42] Alig tudta azonban valaki is elképzelni, hogy a mozdíthatatlannak hitt római katolikus egyház képes ilyen változásra, miközben persze ugyanaz is maradt, állapította meg a dán Kristen E. Skydsgaard professzor.[43]

Az ellenreformáció vége[44] – először feltehetően George A. Lindbeck amerikai professzor, evangélikus zsinati megfigyelő jellemezte így 1963 tavaszán lelkesen a zsinatot. Az állítást megerősítette Kurt Scharf, az *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD) elnöke, aki továbbvitte a gondolatot: „A katolikus egyháznak ez a zsinata az ellenreformáció végét jelenti, függetlenül attól, hogy miként halad tovább." Rómában is elhangzott, egyetértően és vitatva.[45] Az ellenreformáció vége? De vajon a zsinat, amennyiben nem tesz mást, mint hogy ugyanazt mondja, amit eddig is, csak éppen másként, nem lesz más, mint csupán az ellenreformáció folytatása más eszközökkel? – kérdezte az EKD egyetlen zsinati megfigyelője, Edmund Schlink.[46]

Elgondolkodtató Paul Althaus kijelentése is, miszerint megmutatkozott „Luther késői hatása a római katolikus oldalon. Ennyiben Luther titokban részt vett a zsinaton."[47] Valóban: számosan sokat tanultak a reformációból, miközben katolikusok maradtak. A római katolikus egyház a zsinat által evangélikusabb, evangéliumibb *(evangelischer)* lett. Ennyiben jogos a kérdés, hogy vajon a reformáció nem vesztette-e el értelmét?[48] A kérdés nyomán a lutheranizmus önvizsgálatára van szükség, amit

Edmund Schlink, az EKD megfigyelője így fogalmazott meg: „Számomra nem kétséges, hogy azt a megbízatást, amit Isten a reformáció egyházainak adott, a zsinat nem vette el tőlük. Az azonban kétséges, hogy vajon az evangélikus egyház a feladatát ma úgy tölti-e be, amint Isten elvárja tőle."[49]

Kiemelték a zsinat megszólalásának *pastoralis* jellegét.[50] A zsinat – XXIII. Jánosnak a megnyitó beszédében kifejezett útmutatását követve – megkülönböztette a hit tartalmát, ami változatlan *(depositum fidei)* a hit hirdetésének módjától *(modus enuntiandi)*.[51] A hivatalos tanítást adta a zsinat modern formában. Nem eretnekségeket ítélt el. Nem új dogmát definiált. Nem a régieket ismételte meg.[52] Ezzel lehetővé tette, hogy a római katolikus egyház konstruktív módon járuljon hozzá ökumenikus dokumentumok létrejöttéhez, mint a *Limai dokumentum* (1982),[53] a *Nicea-konstantinápolyi hitvallás* közös magyarázata Németországban (1991),[54] az evangélikus–római katolikus dialógusok megindulása, és ennek leglátványosabb gyümölcse, az Augsburgban 1999-ben aláírt *Közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról*,[55] valamint egyéb bilaterális dialógusok.

A zsinat „nem csak római katolikus, hanem az egész kereszténységet érintő esemény" volt. Meghatározta az Evangéliumnak a modern világban történő hitelt érdemlő hirdetését, megnyitotta az egyházak ökumenikus együttéléséhez az utat, és végrehajtotta „a római katolikus Egyháznak az ökumenikus mozgalomba való belépését". Ezen kívül „a keleti egyházak pozícióját és a reformáció és a reformált egyházak reformista kívánságait és véleményeit is átvette". Példa erre a zsinat liturgikus reformja, mely az evangélikus istentiszteleteket is „megtermékenyítette és befolyásolta", valamint a Szentírásra való koncentrálás a *Dei Verbum* kinyilatkoztatási konstitúcióban. Ökumenikus szemszögből mindenekelőtt a zsinatnak az ökumenizmusról szóló dekrétuma és az egyházi konstitúció jelentős. Ezek sok mindent elindítottak, és minden szinten magától értetődővé tették az ökumenikus együttélést,[56] bár sokan úgy látják, hogy különösen a felekezeti vegyes házasságok kérdésében követett római magatartás rácáfol az ökumenikus elkötelezettségre.[57]

A római katolikus egyháznak a zsinaton – a megszokott sztereotípiákhoz és az előzetes várakozásokhoz képest – meglepetést keltően megmutatkozó evangéliumi elkötelezettsége a protestantizmus egyes területein azzal a következménnyel is járt, hogy „saját önértelmezésük vonatkozásában is elbizonytalanodtak"[58] a felekezeti klímának ebben a jelentős megváltozásában. Ez az új helyzet azonban óriási lehetőség is, mert arra ösztönöz, hogy a protestánsok „saját hitük tulajdonképpeni alapját" újra megvizsgálják, a keresztyén együttélést jobban szolgálják, és erősödjék dialóguskészségük és ökumenikus felelősségérzetük.[59]

Egyesek szerint a zsinat túlságosan elébe ment a világnak, és felteszik a kérdést, hogy megfelelően szót adott-e Istennek? S vajon nem a kereszt botránya nélkül szólt-e?[60] Az evangéliumot hirdette-e a zsinat? Ami a túlzott alkalmazkodást illeti a világhoz, fejlődéspártiságát úgy fejezte ki a római katolikus egyház, hogy eközben nem vesztette el belső struktúráját, nem lett hűtlen lelkiségéhez, római katolikus maradt. Megállapítható, hogy a protestánsok is átérezték azokat a roppant kihívásokat, amelyekkel a 20. század közepén az egész világnak és benne az egész keresztyénségnek együtt kellett szembenéznie, és amelyek „jelentéktelenné teszik a finom teológiai distinkciók luxusát".[61] Hogy végül a protestantizmus vagy a római katolicizmus alkalmazkodása az egyoldalúbb abban a tekintetben, hogy nem eléggé kritikusan hasonul a korhoz és szellemiségéhez, vagy lojális az éppen regnáló hatalom iránt, ez igen messzire vezető, nehéz, de életbevágóan fontos kérdés.[62]

A sajtót és a többi keresztyén egyházat, így a nem katolikus ökumenikus mozgalmat is elsősorban érdeklő és izgató mindezen változásoknál sokkalta fontosabb azonban a római egyháznak a belső megújulása, amely életre hívta a II. vatikáni zsinatot, és amely óriási belső újraépítkezést indított el. A *Süddeutsche Zeitung* tudósítója az első ülésszak után „a Szentlélek élénk fúvásáról" írt, amint Karl Barth idézte.[63] A református teológus továbbment, amikor a lényegi változást abban a lelki mozgásban látta, amelyet talán sodró ereje miatt olyan földcsuszamlásnak mondott, ami ötven évvel korábban elképzelhetetlen lett volna. Szimbolikus számára a zsinat megnyitó ülésén a középpontba helyezett evangéliumos könyv, amely nem csupán díszlet volt, hanem jele annak a Szentírás felé forduló figyelemnek, amely már évtizedek óta zajlott. És a kicsiny kovászéhoz hasonlítható következménye annak az igének, amely a római misekönyvben és breviáriumban sok más mellett – számos protestáns véleménye ellenére – mégis csak jelen volt. Nem bíztunk-e túl kevéssé abban, hogy ez az ige valóban élő és ható – kérdezi Barth, és megállapítja, hogy a *Szentírás*ra irányított figyelem megmutatkozott abban, hogy számos dokumentum – a protestánsoknak szinte ámulatát keltve – meghaladta a tridenti vagy az I. vatikáni zsinat szövegeit. Tapasztalható mindez az elmélyültebb igehirdetésekben, de a bibliaolvasás terjedésében, sőt még a templomépítészetben is. Johann Baptist Metz nyomán a római katolicizmusban a Szentlélek támasztotta vihart említ Magassy Sándor evangélikus lelkész, amikor a küzdelmeket és feszültségeket felelevenítő zsinati visszatekintését így zárja: „nyilvánvaló, hogy a vihart nem ember támasztotta. Így az is nyilvánvaló, hogy ember nem is lehet úrrá fölötte."[64]

A lelkesedés az azóta eltelt ötven évben minden bizonnyal lelohadt. Az ámulatot keltő új vonások mellett, amelyek egykor teljesen lekötötték a protestánsok figyelmét is, ma jobban látjuk azt is, ami nem változott, és azokat az erőfeszítéseket is, amelyek az újnak a szellemét visszaszorítani igyekeznek. Azonban minden kijózanodás és minden esetleges negatív tapasztalat ellenére sem engedheti meg magának a protestantizmus, hogy úgy gondoljon önmagára, mintha az ő háza táján minden rendben volna, mintha már túl lenne a reformáción, amire azonban még Rómának szüksége van. Sokkal inkább használna a protestáns egyházaknak – még ha van is jogosnak tartott kritikájuk –, ha nem a 16. század óta

használt sablonjaikat vetítenék rá a mai római egyházra, hanem tanulnának elkezdett megújulásából.

Megújulás

A zsinat összehívásának egyik szándéka az egyház megújítása volt. A megújulás nem olyasmi, amit a protestánsok, az evangélikusok egyoldalúan számon kérhetnek a katolikus egyházon. Ne követeljünk semmit a római katolikus egyháztól, amit mi magunk még nem valósítottunk meg – figyelmeztetett Willem Visser 't Hooft, az Egyházak Világtanácsának főtitkára a zsinat kezdetekor.[65]

Oscar Cullmann pedig arra emlékeztetett, hogy bár – nekünk, protestánsoknak is – reménységünk a római egyház megújulása, ez a megújulás azonban nyilvánvalóan a katolicizmus alapján fog megtörténni, mert nem lehet elvárni tőle, hogy protestantizmussá vagy ortodoxiává váljék.[66] És a római katolikus egyház megújulásáról nem lehet úgy beszélnünk, mintha a protestantizmusnak nem lenne szüksége megújulásra, mintha a *Bibliá*hoz ragaszkodva nem szűkült volna be és mintha nem ejtett volna el bizonyos bibliai elemeket. Megújulásra tehát a nem római katolikusoknak is szükségük van.[67] Ugyanezt a gondolatot folytatta Kristen E. Skydsgaard, amikor kijelentette, hogy a protestantizmus nem maradhat változatlan, hanem a római katolikusokkal együtt kell keresnie az egyház jövőbeli útját.[68] Ezért is lett az evangélikus megfigyelők zsinat utáni beszámoló kötetének címe: *Wir sind gefragt*, meg vagyunk kérdezve, megkérdezettek vagyunk. Karl Barth egyenesen azt várja, hogy a protestánsokat indítsa a zsinat arra, hogy hatalmas seprűvel seperjenek a saját (egy)házuk előtt.[69]

A zsinat római katolikus részről is új korszakot nyitott, amelyet már nem annyira az egymással folytatott harc, de nem is valami hamis irénizmus jellemez, hanem az igazság közös keresése (ApCsel 17,11), egymás segítése Krisztus követésében, aki a világ egyetlen reménysége. Az egyház vándorlásának útján a protestáns keresztyéneknek úgy kell menetelniük, hogy ha kell, igent, és ha az kell, akkor nemet mondjanak, és ugyanakkor a maguk részéről készek legyenek a római katolikus egyháztól az igent és a nemet meghallani és meghallgatni.[70]

A kérdés a protestantizmus számára nem is az, hogy mennyiben érvényesülnek a római katolikus egyházban a zsinat határozatai, bár ez sem mellékes kérdés. A vitákat látva együtt örülünk az örülőkkel, együtt sírunk a sírókkal… A kérdés igazában az, hogy a római katolicizmus és a protestantizmus meghallja-e a zsinat szavában is és az egymással folytatott párbeszédben is a Jó Pásztor hangját, aki mindannyiunkat hív: Jobban szeretsz-e engem? Legeltesd az én bárányaimat! Te kövess engem! (Jn 21,15.22).

Reuss András

Irodalom

Karl Barth, *Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in Hampe, *Ende der Gegenreformation?* 1964, 406–415. = *Zwischenstation. Festschrift für Karl Kupisch zum 60. Geburtstag* (hrsg. Ernst Wolf), Chr. Kaiser Verlag, München 1963, 9–18.

Martin Chemnitz, *Examination of the Council of Trent* (trans. Fred Kramer), Part 1–4, Concordia Publishing House, St. Louis/Missouri 1971.

Oscar Cullmann – Lukas Vischer, *Zwischen zwei Konzilsessionen. Rückblick und Ausschau zweier protestantischer Beobachter*, EVZ-Verlag, Zürich 1963, 62. o.

Oscar Cullmann, *Verwirklichungen des ökumenischen Gedankens auf dem Konzil*, in Hampe, *Ende der Gegenreformation?*, 1964, 355–359.

Oscar Cullmann, *Das Konzil und die Frage nach dem Kern und den wandelbaren Elementen der christlichen Botschaft*, in *Wir sind gefragt*, 1966, 185–190.

Dialog unterwegs. Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil (hrsg. im Auftrag der Lutherischen Stiftung für ökumenische Forschung von George A. Lindbeck), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1965, 275. o.

Hermann Dietzfelbinger, *Nachwort*, in *Wir sind gefragt* 1966, 214–220.

Joachim Frank, *Die Kurve gekriegt. Die Lehre des Ersten Vaticanum vom Primat des Papstes bestimmte auch das Zweite Vaticanum*, in *Zeitzeichen* (13) 2012/9, 36–38.

Hafenscher Károly, *Bizalommal a jövő felé*, in *Egyházfórum* (17) 2002/4, 3–5.

Johann Christoph Hampe, *Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung*, Kreuz-Verlag, Stuttgart – Berlin; Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1964, 447. o.

Hubert Jedin, *A zsinatok története* (ford. Víz László), Ecclesia, Budapest, 1998, 221. o.

Ernst Kinder, *Was ist ein ökumenisches Konzil? Eine dogmatische Besinnung*, in *Konzil und Evangelium* (szerk. Kristen E. Skydsgaard), 1962, 18–39.

Dieter Knall, *Ökumenikus reménységek és aggodalmak a II. vatikáni zsinat után. (A római katolikus egyház egy osztrák protestáns szemszögéből.)* (ford. Bízik László), in *Lelkipásztor* (60) 1985/11, 643–656.

Kent S. Knutson, *A lutheránus egyházak reagálása a mai római katolikus egyházra és teológiára*, in *Lelkipásztor* (46) 1971/3, 132–143.

Konzil und Evangelium. Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil. (szerk. Kristen E. Skydsgaard), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 215. o.

Max Lackmann, *Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln,1963–1966, 1–5. kötet.

George Lindbeck, *Der römische Katholizismus am Vorabend des Konzils*, in *Konzil und Evangelium* (szerk. Kristen E. Skydsgaard), 1962, 63–94.

George Lindbeck, *Montreal, Helsinki, Rom: ein Vergleich*, in Johann Christoph Hampe, *Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung*, Kreuz-Verlag, Stuttgart – Berlin; Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964, 359–365.

Magassy Sándor, *A „Zsinat Lelke" a Zsinat utáni katolicizmusban*, in *Lelkipásztor* (44) 1969/10, 583–590.

Nagy Gyula, *Vaticanum II. A zsinat első három ülésszakának mérlege*, in *Lelkipásztor* (40) 1965/2, 97–111.

Peter Neuner, *Az egyház a II. vatikáni zsinat tanításában* (ford. Wildmann János), *Egyházfórum* (27) 2012/4, 8–15.

Martin Niemöller, *Vorwort*, in Hampe 1964, 12–14.

Ottlyk Ernő, *A katolicizmus útja az első és második vatikáni zsinat tükrében*, in *Lelkipásztor* (38) 1963/4, 200–212.

Wolfhart Pannenberg, *Der ökumenische Weg seit dem II. Vatikanischen Konzil – aus evangelischer Sicht*, in *Kerygma und Dogma* 50 (2004/1) 17–24.

Pásztor János, *A II. vatikáni zsinat jelentősége. Ahogy azt egy református teológus látja*, in *Vigilia* 2002/11, 847–854.

Reuss András, *A reformáció eredeti céljai és a katolikus megújulás a II. vatikáni zsinat után*, in *Lelkipásztor* (80) 2005/1, 6–9. = *Ökumené* (57) 2004/4, 22–29.

RÉVÉSZ LÁSZLÓ, *A II. vatikáni zsinat az egyházfogalom mérlegén*, in *Lelkipásztor* (39) 1964/11, 660–664; 1964/12, 733–742.

P. FRANZ SCHMIDBERGER, *Die Zeitbomben der Zweiten Vatikanischen Konzils. Vortrag gehalten am 9. April 1989. vor der Bewegung „actio spes unica" (überarbeitet und ergänzt)* © Priesterbruderschaft St. Pius X. Stuttgart 1989; 4. Auflage 2008, 18 S. www.medrum.de/files/Zeitbomben_des%20Konzils.pdf (letöltés: 2012.11.27.)

KRISTEN E. SKYDSGAARD, *Das kommende Konzil, Absicht und Problematik,* in *Konzil und Evangelium* 1962, 95–138.

UŐ, *Das Konzil und die evangelisch-lutherischen Christen*, in *Konzil und Evangelium* (szerk. Kristen E. Skydsgaard), Göttingen, 1962, 139–167.

UŐ, *Geschichtliche Verborgenheit der Kirche (1963)*, in HAMPE 1964, 392–393.

[UZON LÁSZLÓ ?] u. l., *A Biblia a II. vatikáni zsinaton*, in *Lelkipásztor* (39) 1964/11, 679–680.

VAJTA VILMOS, *Zur Interpretation der Konzilsbeschlüsse*, in *Wir sind gefragt* 1966, 205–213.

UŐ, *Ökumenikus tapasztalatok (1941–1990)*, in *Lelkipásztor* (65) 1990/4, 119–124.

VEÖREÖS IMRE, *A második vatikáni zsinat négy esztendeje, 1962–1965*, in *Lelkipásztor* (41) 1966/6, 357–384; 1966/7, 412–430.

VEÖREÖS IMRE, *A második vatikáni zsinat után*, in *Lelkipásztor* (41) 1966/11, 675–680.

LUKAS VISCHER, *Bericht über die erste Sitzungsperiode*, in HAMPE 1964, 371–375.

Friedrich Weber, *„In der Schar derer, die da feiern". Gegenseitig einladen – gemeinsam feiern. Bericht des Catholica-Beauftragten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Texte aus der VELKD Nr. 165, November 2012*, 15–29.

Wir sind gefragt… Antworten evangelischer Konzilsbeobachter (herausgegeben von Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Vilmos Vajta), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 220. o.

JEGYZETEK

1 A II. vatikáni zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára. Szerk. Puskás Attila, Perendy László. Szent István Társulat, Budapest, 2013, 88–107. (Varia Theologica 5) – **2** 1565–1573. Az egykorú német fordítás után angolul 1971-ben jelent meg. – **3** Hampe 1964, 350. – **4** Jedin 1998, 123. – **5** Az 1910-ben Edinburghban megtartott missziói világkonferencia szervezői szándékosan nem hívták meg sem a római katolikus, sem az ortodox egyházat. Az Egyesült Államokban az episzkopális egyháznak az egyik bizottsága azonban, amely kezdeményezte a Hit és Egyházszervezet kérdéseinek megbeszélését a keresztyén közösség egészében, meghívást küldött a Szentszéknek, amely XV. Benedek alatt sem el nem utasította, sem el nem fogadta azt; vö. Dictionary of the Ecumenical Movement, Geneva 1991, 882. Lásd még XI. Piusz Mortalium animos körlevelét (1928). – **6** Knall 1985, 644. – **7** „Die beiden Kirchen können heute einander nicht entbehren." Skydsgaard, in 1962, 166. – **8** 1990, 121; = 1998, 195. – **9** Niemöller, in Hampe 1964, 12–13. – **10** Hampe 1964, 19. – **11** Hampe 1964, 350. – **12** Cullmann, in Wir sind gefragt 1966, 186. – **13** Hampe 1964, 351. – **14** „bis an die Grenzen ihrer institutionellen und protokollarischen Möglichkeiten eingemischt und tatsächlich insoweit das Konzil auch zu ihrer Sache gemacht". Otto Hermann Pescht idézi Frank 2012, 36. – **15** Friedrich Weber nyilatkozata; in Az FSSPX-szel zajló diskurzus ökumenikus szempontból is fontos (forrás: www.kath.net – 2012. február 16.) http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:xCXvI1B7Fp0J:katolikus-honlap.freeweb.hu/1201/weber.htm+&cd=40&hl=hu&ct=clnk&gl=hu&client=firefox-a (letöltés: 2012.12.20.) – **16** Barth, in Hampe 1964, 407. = in Zwischenstation 1963, 9. – **17** Cullmann, in Hampe 1964, 358. – **18** Tulajdonképpen már Új-Delhitől kezdve (1961, Egyházak Világtanácsa 3. nagygyűlése) Montrealon (Hit és Egyházszervezet 4. világgyűlése, 1963. július) és Helsinkin át (1963. augusztus, Lutheránus Világszövetség 4. nagygyűlése) mindmáig. – **19** Kiragadott példaként említhető itt a Hittani Kongregáció Dominus Iesus c. nyilatkozata 2000-ben, és a Magyarországi Református Egyház Zsinatának határozata a Heidelbergi Káté új fordításával kapcsolatosan 2012-ben. – **20** Cullmann, in Hampe 1964, 356. – **21** Uő, in Hampe 1964, 357. – **22** Lindbeck, in Konzil und Evangelium 1962, 63–64. – **23** Uő, in Hampe 1964, 360. – **24** 1963 és 1966 között a Lelkipásztor evangélikus folyóirat 8, 1962 és 1966 között az Evangélikus Élet hetilap 48, 1961 és 1968 között a Theologiai Szemle 24 cikkben számolt be a zsinat eseményeiről és döntéseiről. – **25** Hafenscher 2002, 3–5. Reuss 2005, 6–9. = 2004, 22–29. – **26** Barth, in Zwischenstation 1963, 9. – **27** Barth, in Hampe 1964, 407–408. = in Zwischenstation 1963, 9–11. Nagy 1965, 97 az eseményeket úgy foglalta össze, hogy a zsinat a római katolikus egyház belső vitája volt önmagával, a nem katolikus keresztyénekkel és a világgal. – **28** Ebben az összefüggésben utalok a Lutheránus Világszövetség strasbourgi intézetének a zsinat megkezdése előtt (Konzil und Evangelium 1962), megnyitása után (Dialog unterwegs 1965), majd befejezése után (Wir sind gefragt 1966) kiadott tanulmánykötetére; Lackmann ötkötetes, részletekbe menő teológiai tudósítására (Mit evangelischen Augen 1963–1966); Hampe egykötetes, de rendkívül informatív dokumentumgyűjteményére (Ende der Gegenreformation? 1964). – **29** Hazai evangélikus sajtóban (a teljesség igénye nélkül): [Uzon?] u. l. 1964; Nagy 1965; Veöreös 1966/6; 1966/7; 1966/11; Magassy 1969; Knutson 1971; Knall 1985. Református: Pásztor 2002. – **30** Konzilshermeneutik; vö. Weber 2012. – **31** Vajta, in Wir sind gefragt 1966, 205. Ehhez közel álló véleményt fogalmazott meg a katolikus Peter Neuner is (2012, 15): „Az például, hogy hivatalos egyházi dokumentumokban melyik zsinati részeket idézik, elsősorban nem a szakszerűségtől, hanem a választott egyházképtől függ. Vannak, akik arra törekednek, hogy a II. vatikáni zsinatot úgy állítsák be, mint amely mindenben megfelel az I. Vatikáni és a Tridenti zsinatnak. Mások viszont azt hangsúlyozzák a zsinatból, amely túlment a korábbi zsinatok kijelentésein. Mivel a zsinati szövegekben egymás mellett érvényesül mindkét egyházi alapmodell, a konfliktusok előre programozottak voltak, és ez rányomja bélyegét a zsinat óta eltelt évekre és javarészt a mai egyházzal kapcsolatos tapasztalatra is." – **32** Hivatkozás Friedrich Weberre, forrása lásd 14. lábjegyzet. – **33** Vö. Vajta, in Wir sind gefragt 1966, 208. – **34** Cullmann, in Hampe 1964, 358. – **35** Vajta, in Wir sind gefragt 1966, 211. – **36** Barth, Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in Hampe, Ende der Gegenreformation? 1964, 414. = in Zwischenstation 1963, 15. – **37** Vajta, 1990, 121. = in uő, Amíg időnk van 1998, 196. – **38** Ut unum sint 1995, Nr. 95. 96. – **39** Unitatis redintegratio, Nr. 4. – **40** XXIII. János: „Das, was uns verbindet, ist viel stärker als das, was uns trennt." Forrás megjelölése nélkül idézi Pannenberg 2004, 17. – **41** Ut unum sint 1995, Nr. 14. – **42** Cullmann, in Wir sind gefragt 1966, 185. – **43** Skydsgaard, in: Wir sind gefragt 1966, 195. – **44** A protestánsok az ellenreformáción általában nemcsak a tridenti zsinatot közvetlenül követő történelmi és egyházpolitikai korszakot értik, hanem a római katolikus egyháznak azt a fajta viszonyulását is a protestantizmushoz, amely a teológiában a felekezeti polémiával, a mindennapi érintkezésben az elzárkózással és az elszigeteléssel, a társadalomban pedig a pozícióharccal és a kiszorítással jellemezhető. Nem tagadható, hogy ebben a mentalitásban volt kölcsönösség, bár az eredményt a politikai, társadalmi, hatalmi erőviszonyok határozták meg. – **45** Johann Christoph Hampe 1964, 17; vö. még Kent S. Knutson előadását a Lutheránus Világszövetség Evianban tartott nagygyűlésén 1970-ben (1971, 134). – **46** Hampe 1964, 17. – **47** „Man muß von einer Spätwirkung Luthers auf katholischer Seite sprechen. Insofern nahm Luther heimlich am Konzil teil." Paul Althaust idézi Dietzfelbinger, in Wir sind gefragt 1966, 217. – **48** Dietzfelbinger, in Wir sind gefragt 1966, 215. – **49** „Mir ist es nicht zweifelhaft, daß der Auftrag, den Gott den Reformationskirchen gegeben hat, ihnen vom Konzil nicht abgenommen ist. Wohl aber ist mir zweifelhaft, ob die evangelische Kirche ihren Auftrag heute so erfüllt, wie es Gott von ihr erwartet." Idézi Dietzfelbinger, in Wir sind gefragt 1966, 216. – **50** Vischer, Bericht über die erste Sitzungsperiode, in Hampe 1964, 371. – **51** Vischer, i. m., in Hampe 1964, 372. – **52** Cullmann, in Wir sind gefragt 1966, 186. – **53** Keresztség, úrvacsora, lelkészi szolgálat (Limai dokumentum). Theologiai Szemle (Új folyam, 29) 1986/4, 193–211. – **54** Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur 1600 Jahr-Feier des Glaubensbekenntnisses

von Nizäa-Konstantinopel, in Der Lobpreis des Dreieinigen Gottes im Heiligen Geist. 1600 Jahre Bekenntnis von Nicäa-Konstantinopel, Tutzinger Studien 2/1981, 103–105. – [55] Az evangélikus–római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai (ford. Hafenscher Károly – Kránitz Mihály – Puskás Attila – Reuss András [Vincze Katalin]) Evangélikus Sajtóosztály – Szent István Társulat, Budapest 2000, 108. o. – [56] Hivatkozás Friedrich Weberre, forrása lásd 14. lábjegyzet. – [57] Révész 1964, 735–736; Nagy 1965, 104; Veöreös 1966, 428; Knall 1985, 651. – [58] Knall 1985, 647. – [59] Knall 1985, 647. – [60] Skydsgaard, in Wir sind gefragt 1966, 197. – [61] Knutson 1971, 141. – [62] Dietzfelbinger, in Wir sind gefragt 1966, 216. XXIII. János pápának az elsősorban az emberi jogok kérdésével foglalkozó Pacem in terris enciklikáját olyan szövegnek tekinti Karl Barth, ami nemcsak beszélt, hanem mondott is valamit; vö. Karl Barth, Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in Hampe 1964, 413. = in Zwischenstation 1963, 16. – [63] „ein wahrhaft temperamentvolles Wehen des Heiligen Geistes“, Karl Barth, Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in Hampe 1964, 408. = in Zwischenstation 1963, 11. – [64] 1969, 589. – [65] Idézi: Hampe 1964, 9. – [66] Cullmann, in Hampe 1964, 357. – [67] Cullmann, in Hampe 1964, 358. – [68] Skydsgaard, Geschichtliche Verborgenheit der Kirche (1963), in Hampe 1964, 393. – [69] Barth, in Hampe 1964, 414. = in Zwischenstation 1963, 17. – [70] Skydsgaard, idézi Hampe 1964, 10.

Keresztény példaképek? Roncalli és Wojtyła a „szentek között”

Életszentség a szavak és a tettek tükrében

2014. április 27-én Rómában a Szent Péter téren került sorra a 20. század két kiemelkedő alakjának, Roncalli és Wojtyła pápának a szentté avatására.[1] A két szent életű pápában Isten gondoskodásának csodálatos gazdagságát láthatjuk, akikkel az egyházat és az emberiséget akarta megajándékozni. XXIII. János pápa és II. János Pál pápa alázattal, de mindig a Szentlélek sugallataira nyitottan voltak képesek a béke, a kiengesztelődés és a testvéri szeretet példaképei lenni. Nemcsak a *János* név kapcsolja össze őket, mely utalás a szeretett apostolra, hanem az a lelkület is, amellyel az egyházért és a világért éltek. Egymást követő évtizedekben, de mindketten arra törekedtek, hogy hozzájáruljanak az emberek, a népek, a vallások, a társadalmi osztályok, a kultúrák és a különböző világnézetek közötti megbékéléshez. A „szentek” kiemelt cím arra utal, hogy akik nemrég még közöttünk jártak, minden Krisztus-követőnek példaképei lehetnek, és utalás arra is, hogy a tökéletességre való törekvés minden ember számára lehetséges az üdvösség felé vezető úton.

A kétezer éves egyház Isten végső kinyilatkoztatását hordozza, mely minden ember számára az üdvösség ígéretét jelenti. A tanítás fő képviselői az apostolok, majd – a római katolikus egyházban – az ő utódaik, a püspökök, de a tizenkettő közül kiemelkedik Péter, és az apostoli hagyomány következtében a mindenkori pápa. Róma püspöke a Szentlélek különleges segítségében részesül, amikor az egyház életét irányítja.

A kereszténység történetéből tudjuk, hogy az egyház és a világ kapcsolata mindig tartalmaz kihívásokat. Ehhez azonban változásra és megújulásra van szükség, de mindenekelőtt megtérésre, mert az igazi megújulás a szívet és az értelmet is érinti. XXIII. János pápa és II. János Pál pápa ezt értették meg, és lettek a nagy változást felmutató II. vatikáni zsinat (1962–1965) sikerének főszereplői. Az egyik azáltal, hogy meghirdette az egyháztörténelem 21. egyetemes zsinatát, a másik pedig azáltal, hogy a gyakorlatba átültette a zsinat tanítását és szellemét. Az új szempontokat a „naprakészség”, az *aggiornamento* és a megvalósítás, vagyis a kivitelezés jelentette. A két szent életű pápa már a megválasztásával újdonságot jelentett az egyetemes egyháznak és a világnak is. Mindkét pápáról elmondhatjuk, hogy egész élete során szem előtt tartotta és nagyon fontosnak tekintette a nem katolikus keresztényekkel és a más vallások tagjaival folytatott párbeszédet. Ennek a nagy ügynek lettek sok szempontból az úttörői és hídépítői.

A keresztények küldetése: a világ megszentelése

A keresztény hagyomány Pál apostol nyomán bátran nevezte szenteknek azokat, akik teljesen Krisztusba „öltöztek”, őt követték, vagy életüket adták érte.[2] A „legyetek szentek”, „legyetek tökéletesek” életprogram evangéliumi mintáját maga Jézus Krisztus adja, és ezt kérte övéitől is, és mindazoktól, akik meghallották a szavát és azt be is fogadták.[3]

A „szent” a Tórában kultikus fogalom, az Isten valóságában, tisztaságában való részesülés feltétele.[4] Teljes értelemben a „szent” jelző egyedül Istenre használható. Az emberrel kapcsolatban az Istennek lefoglalt személyre, morális szinten pedig a szavak és a tettek tisztaságára, tökéletességére vonatkozik.[5]

Az Újszövetségben Krisztus az alapja és a példaképe minden ember szentségének.[6] A Szentlélek, akit pünkösdkor küld el az Atya és a Fiú, megszenteli azokat, akik hisznek.[7] A keresztség által Isten életében és szentségében részesülnek a hívők.[8] Akiket a római katolikus (és az ortodox) egyház hivatalosan szentté avatott, azokról az istentisztelet során megemlékezik. Ők azok, akiket Isten kiválasztott, akik az ő kegyelme révén a szentség ajándékát elfogadták, és azt hősies fokon megvalósították.[9] Az apostoli hitvallásban végül megemlítjük a szentek közösségét *(communio sanctorum),* melynek tagjai közé a megigazult és megdicsőült hívek sokasága tartozik.[10] Maga a kifejezés bár nem fordul elő az Újszövetségben, de az egyház hitében jelen van, s ez vonatkozik a mennyben lévő üdvö-

zültekre és a Földön zarándokló Krisztus-követőkre, akik egyaránt Isten országának tagjai. A mennyei és a földi egyházat a kegyelem és a szeretet kapcsolja össze.

XXIII. János, a meglepetések pápája

Angelo Giuseppe Roncalli 1881. november 25-én született Bergamo közelében, a Sotto il Monte nevű kis helységben harmadik gyermekként és első fiúként a később tizenhárom tagúra növekedett családban Battista Roncalli és Marianna Giulia Mazzola gyermekeként. Tizenegy évesen, 1892-ben az egyházmegyei kisszemináriumba lépett, és itt folytatta gimnáziumi tanulmányait, ahol felébredt a vágya, hogy szentté váljon, és hamarosan kitűnt a tanulásban és a lelki előmenetelben is. 1904. augusztus 10-én szentelték pappá Rómában. Bulgáriában, Törökországban, Görögországban, majd Párizsban látott el diplomáciai szolgálatot. 1953-ban lett velencei pátriárka. XII. Piusz pápa halála után 1958-ban bíborosként utazott Rómába, ahol október 28-án a konklávé pápává választotta. A XXIII. János nevet vette fel.

Az új pápa látszólag egy klasszikusnak mondható és semmi meglepetést nem tartogató személy benyomását keltette. Roncallit ötvenegy bíboros közül választották meg pápának.[11] XXIII. János a problémákat mindig is lelkipásztori szempontból közelítette meg. Rövid pontifikátusa alatt (négy év és hét hónap) nyolc körlevelet adott ki, melyek közül kettőnek jelentős visszhangja volt. Ezek a *Mater et magistra* (1961. május 15.) és a *Pacem in terris* (1963. április 11.).[12] A megválasztásával a bíborosok csak egy „átmeneti pápát" akartak, ám ő mindig is egy egyszerű plébános akart lenni.[13]

Pápává választása után mindössze három hónappal XXIII. János pápa egy új ökumenikus zsinat meghirdetésével keltett meglepetést az egyházban és a világban.[14] A világ püspökeinek az összehívásával az volt a célja, hogy a katolikus egyház egy megújult képet adjon önmagáról kora embereinek, s hogy az evangélium időszerűségét is hangsúlyozza. A bejelentés után ötvenöt évvel is feltehetjük a kérdést, hogy mi volt a II. vatikáni zsinat újdonsága, mely tagadhatatlan meglepetést jelentett?[15]

A katolikus egyház továbbra is örökségének tekinti a zsinat által adott útmutatást, mely négy munkával teli, intenzív ülésen tizenhat dokumentumot alkotott meg. Az eredmény mögött ott áll egy ember, Angelo Roncalli, aki néhány hónappal a zsinat meghirdetése előtt lett pápa, s akit idős kora miatt tudatosan „átmeneti pápának" szántak, ám ő megcáfolva a várakozásokat, hozzákezdett a zsinat összehívásához.[16]

XXIII. János pápa 1959. január 25-én tárta fel a meglepődött bíborosok és a világ előtt az egyetemes zsinat összehívására vonatkozó tervét: „Belsőleg megrendülve, de ugyanakkor szándékunkban alázattal elkötelezve jelentjük ki önök előtt javaslatunkat egy kettős rendezvényre: a római egyházmegye szinódusára és a világegyház számára egy ökumenikus zsinatra."– ezekkel a szavakkal adta tudtára XXIII. János pápa elhatározását a II. vatikáni zsinat összehívására.[17]

A zsinat meghirdetésének a napja és helye is jellemző a pápa szándékára: a Falakon kívüli Szent Pál-bazilikában tizennyolc bíboros előtt fejti ki hármas tervét: egy ökumenikus zsinat megtartását, a római egyházmegye szinódusának összehívását és a latin kánonjogi kódex áttekintését. A pápa legváratlanabb döntése kétségkívül a zsinat összehívása volt, amelyről nagyon hamar kiderült, hogy mennyire szükséges volt, noha eredetileg ő sem igen tudta, miképpen fog zajlani a tanácskozás. „A zsinat ügyében – mondta mosolyogva – mindnyájan újoncok vagyunk. De amikor a püspökök összegyűlnek, a Szentlélek is ott lesz. Majd meglátjuk…"[18]

Nagyon jó érzéke volt a szemléletes képek iránt: „A zsinat – mondta és kitárta az ablakot – valójában egy nyitott ablak. A zsinat azt jelenti, hogy letöröljük a port, kisöpörjük a házat, virágot teszünk a vázákba, és szélesre tárjuk az ajtót, mondván: jertek, és lássátok, ez itt a Jóisten lakóhelye."[19]

Hosszú időn keresztül a különböző felekezetek együtt élésének kérdése a katolikus egyházra szűkült le azzal az igénnyel, hogy akik elszakadtak, azok térjenek vissza. Az ökumenikus fejlődés a protestánsok és az ortodoxok között 1948-ra viszont az Egyházak Ökumenikus Tanácsa létrehozásában valósult meg. Újdonságnak számított, hogy XXIII. János 1960-ban fogadta Geoffrey Fisher canterburyi anglikán érseket a római katolikusok és az anglikánok 426 éves szétválása után.[20] A változások kiterjedtek a zsidó–keresztény kapcsolatokra is. Jules Isaac (1877–1963) 1960. június 13-án eléri XXIII. János pápánál, hogy a zsidókért végzett nagypénteki imát módosítsa.[21]

Az *Agostino Bea* bíboros vezette egységtitkárság létrehozása pedig mérföldkőnek számított az ökumenikus párbeszéd alakulásában.[22] A pápa a protestáns és ortodox testvéreket a következő szavakkal fogadta a zsinaton: „Igyekezzetek a szívemben olvasni, esetleg sokkal többet találtok ott, mint a szavaimban… Sokszor volt alkalmam találkozni különböző egyházakhoz tartozó keresztényekkel… Nem értekeztünk, hanem beszélgettünk, nem vitatkoztunk, hanem szeretettel közeledtünk egymáshoz."[23]

Francesco Marchisano bíboros így vall a pápa bejelentéséről: „XXIII. János pápa nekünk, akik akkor még fiatal papok voltunk, a remény hordozója volt. Egy megújuló egyház reményéé, egy olyan egyházé, amely elkötelezett az ökumenizmus iránt, egy olyan egyházé, amely nyitott a modern világ állította, a hitet próbára tévő új problémákra. A II. vatikáni egyetemes zsinat, amelyet ő hívott össze, számunkra a kegyelem ideje volt. A világ püspökeinek jelenléte Rómában annak az egyháznak az életerejét fejezte ki, amely arra hivatott, hogy Krisztus örömhírét hirdesse az emberiségnek."[24]

1961 karácsonyán XXIII. János pápa megfigyelőként meghívta a nem katolikus egyházak képviselőit a zsinatra. Őket nem úgy kezelték, mint az újságírókat. A megfigyelők nem egyszerűen kívülről jöttek, hogy aztán kívül is maradjanak. Kívülről jöttek, de a zsinaton nem maradtak kívül, mivel a zsinat önmagát is ökumenikus zsinatként értelmezte, s így a megfigyelők „ökumenikus hellyé" váltak.[25]

Az elmúlt fél évszázad során, amelyben a katolikus egyház a zsinat meghirdetésével egy „új korszakot” nyitott az egyház életében, nagyon sokféle hangnak és elgondolásnak adott lehetőséget. XXIII. János gondolataiban egészen biztos, hogy jelen volt XII. Piusz pápa öröksége is, aki a *Mystici corporis* kezdetű enciklikájával túllépett az egyházat csak *societas*ként tekintő felfogáson, mely korábban egy szociológiai, filozófiai és jogi szempontra építő teológiai ekkléziológiát jelentett. Az is látszott, hogy a zsinatnak már az első pillanattól kezdve voltak ellenzői, akik a régi felfogáshoz való ragaszkodással hárították el a világméretű egyházi összejövetel gondolatát.[26] XXIII. János azonban hangsúlyozta, hogy az új a régiből születik, a régi pedig az újban egy teljesebb kifejeződést találhat, alkalmazva mindezt a II. vatikáni zsinatra.[27] XXIII. János – úgy, ahogyan azt később II. János Pál is gondolta – egy új korszak hírnöke.[28]

XXIII. János 1963. június 3-án hunyt el, maga mögött hagyva a megkezdett zsinatot. A pápa hatása azonban az egész zsinaton – és halálát követően is – megmaradt. XXIII. János nyitottságot sugárzó szelleme lett a hajtómotorja annak a munkának, melynek során a zsinati teológusok kidolgozták az *Unitatis redintegratio* ökumenikus határozatban (1964) a keresztény egységtörekvés katolikus alapelveit, és fogalmazták meg a *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatban (1965) az egyes vallások értékes szempontjait, elítélve az antiszemitizmust, és elismerve Istennek a zsidókkal fennálló folyamatos szövetségét, mely később a zsinat fordulópontja is lett.

A jó pápa nemcsak a katolikusok, nemcsak a reformációból származó egyházak és nemcsak a más vallások tagjai, hanem minden ember felé is Isten szeretetét közvetítette. Ezzel a magatartásával az emberi személy legmélyebb vágyát igyekezett teljesíteni, mely az egységre, a békére és a boldogságra vonatkozik. XXIII. János számára a II. Vatikáni Zsinat nem volt más, mint az evangélium újraolvasása a kortárs kultúra fényében. A pápa ezzel hatalmas munkát végzett, mely a Szentlélek ösztönzéséből és az evangéliumból származott. Mintegy ötven évvel a zsinat után továbbra is az ökumenizmus és a vallásszabadság az a két kulcsszó, mely elsőként jut eszünkbe, ha felidézzük a XXIII. János által hozott reformokat.

II. János Pál, az alulról jött pápa

Karol Józef Wojtyła a lengyelországi Wadowicében született 1920. május 18-án. Édesapja Karol Wojtyła, hivatásos katona, édesanyja Emilia Kaczorowska tanítónő volt. Karol kilencéves korában elveszítette édesanyját, majd néhány évvel később bátyját, Edmundot, aki fertőző betegséget kapott el egy betegétől, édesapja 1941-ben a háború során hunyt el. Karol a krakkói Jagelló Egyetemre iratkozott be 1938 őszén, ahol filozófiát, lengyel nyelvet és irodalmat tanult, francia nyelvből magánórákat vett, még a papi szemináriumba való belépése előtt. 1940 őszétől először egy kőbányában, majd egy vegyi üzemben dolgozott, így megmenekült a munkaszolgálattól és frontra küldéstől. 1942-ben a munka mellett csatlakozott a Sapieha krakkói érsek által fenntartott földalatti papi szemináriumhoz, s az érsekségen keresett menedéket 1944-ben a Gestapo üldözése elől. 1946. november 1-jén szentelték fel pappá. Ezután Rómában, majd onnan hazatérve a Jagelló Egyetemen folytatott tanulmányokat. 1948 nyarától lett lelkipásztor, és 1949-től tanított etikát a Jagelló Egyetemen, majd a Lublini Katolikus Egyetemen is. Karol Wojtyłát 1958-ban kinevezték krakkói segédpüspökké, részt vett a II. vatikáni zsinaton, miközben 1963. december 30-án Krakkó érseke lett, és 1967-ben pedig bíboros. 1978-ban először VI. Pál halála miatt, majd ezt követően I. János Pál váratlan elhunyta következtében részt vett mindkét pápaválasztó gyűlésen. A második konklávé 1978. október 16-án őt választotta meg pápának, és elődje nevét vette fel.[29]

Az új pápa hangja örömhírt közvetít

Első szavaiban II. János Pál a Szent Péter téren összegyűlt hívekhez a bátorítás hangján szólalt meg: „Ne féljetek!” Önmagát mint egy távoli országból meghívott pápát határozta meg, és azonnal a szívükbe zárták az olaszok is, amikor arra kérte őket, ha tévedne, javítsák ki. Apostoli szolgálatának ünnepélyes megkezdésére 1978. október 22-én került sor.

Pápaságára jellemző volt a II. vatikáni zsinat tanításának kibontása írásaiban és lelkipásztori látogatásain elhangzott beszédeiben. II. János Pál idején a pápa közel került az emberekhez s lett valóságosan a „világ plébánosa”. Sorra kezdte járni nemcsak a római plébániákat, hanem Európa és más földrészek országait is, hogy az evangéliumot Jézus kérésének megfelelően mindenkinek hirdesse, és elvigye azt az egész világra. Minden korosztályt meg tudott szólítani, kezdve a gyerekektől a fiatalokon és a felnőtteken át az idősekig és a betegekig.

Az 1989-től kezdődő közép-kelet-európai társadalmi változások az emberi jogokért kiálló lengyel Wojtyła pápának is köszönhetők. II. János Pál pápa idejére esik a nem katolikus egyházakkal való párbeszéd és kapcsolatok élénkülése, valamint a nem keresztény vallásokkal, különösen a zsidósággal való dialógus kiépítése. A pápa tanításának központjában mindig is az ember állt, számolva összetett helyzetével, mely az istenképűségéből fakad, s ez az ember igazi méltósága már a születésétől kezdve. Az élet, a személy, a család, az ifjúság, a kultúra és a munka védelme a pápa elsődleges céljai között szerepelt.

A sajátos európai és világtörténelmi helyzet következtében Mehmet Ali Agca török bérgyilkos 1981. május 13-án 17 óra 22 perckor a Szent Péter téren az általános kihallgatás kezdetén rálőtt a pápára, nem sokkal azután, hogy nyitott autóján megérkezett a hívek körébe, és életveszélyesen megsebesítette. A gyors beavatkozás megmentette életét. Két évvel később, 1983 karácsonyán személyesen ment el merénylője börtönébe, hogy bocsánatáról biztosítsa. A merényletet valószínűleg a szovjet KGB és a kelet-német Stasi szervezte meg bolgár ter-

roristák közreműködésével, és a Szürke Farkasok nevű szélsőséges török csoportot vette igénybe a terv kivitelezésére.

Az 1983–1984-es, a megváltás 1950. jubileumán tartott rendkívüli Szent Év keretében a pápa 1984 virágvasárnapján létrehozta az ifjúsági világtalálkozók intézményét, mely napjainkig hatóan fiatalok millióit mozgatja meg. Magyarországon két alkalommal, 1991-ben és 1996-ban is járt.[30]

II. János Pál pápa egész életét, minden energiáját és erejét az egyház szolgálatába állította. A halálos merényletből felépült, de a későbbiek folyamán is több műtéten átesett. A Parkinson-kór már 1991 végén megjelent nála, de mindez nem akadályozta meg őt abban, hogy folytassa nagy apostoli utazásait és a helyi közösségek meglátogatását. Végül is 2005. február 1-jén a Gemelli kórházba került, s március 27-én még egy kis időre megjelent a Szent Péter térre nyíló apostoli palota ablakában. A pápa a kezével áldást adott, de beszélni már nem tudott.

Utoljára március 30-án, a szerdai általános kihallgatás során láthatták őt a hívek, de megszólalni már nem volt képes. Állapotának súlyosbodása után két nappal, 2005. április 2-án 21 óra 37 perckor hunyt el a Szent Pétert és IX. Piuszt követően a harmadik leghosszabb ideig hivatalban lévő pápa. Temetésére 2005. április 8-án került sor mintegy hárommillió hívő jelenlétében. A résztvevő hatalmas tömeg *santo subito* – azonnal szentté avassák – felkiáltással meggyőződését fejezte ki. Utóda, XVI. Benedek pápa felmentést adott a boldoggá avatás megkezdésének kötelező ötéves korlátja alól, így II. János Pál pápát 2011. május 1-jén XVI. Benedek pápa a boldogok sorába iktatta.

II. János Pál pápa is, aki még fiatal krakkói püspökként, s később érsekként XXIII. János meghívására részt vett a zsinat munkájában, az egység szolgálatának a küldetését látta el. Karol Wojtyla Lengyelországban ifjú korának megrázó körülményei között élte meg a zsidósággal való találkozást egykori wadowicei iskolatársa Jerzy Kluger (1921–2011) barátságával. Világméretű jelentőségű gesztusa volt, amikor megszervezte a vallások képviselőinek közös imáját a békéért Assisiben 1986. október 27-én, mely egy döntő változás kezdeményezése volt a vallásközi párbeszédben. Erre az eseményre azóta nemcsak hivatkoznak, hanem azt újabb és újabb találkozók követik (2002-ben, 2006-ban és 2011-ben is pápai részvétellel).

II. János Pál a legszemélyesebb tapasztalattal élhette meg a zsinat nyitottságát a protestáns és az ortodox egyházak felé, és azt a széles kitárulkozást, mely a nem keresztény vallások és azok képviselői irányában mutatkozott meg a zsinaton, majd később azt követően is. Apostoli, világkörüli útjai során mindig fogadta a nem katolikus kereszténye ket, valamint a zsidóság és az iszlám képviselőit is.

II. János Pál pápa a keresztény egység iránti elkötelezettségének nagy jele volt harmadik évezred fordulóján a reformációt követő majd ötszáz év után az a páratlan egyetértés, mely a római katolikus egyház és a luteránus világszövetség között jött létre. Páratlan jelentőségű volt az Augsburgban 1999. október 31-én, a reformáció emléknapján aláírt a katolikus–evangélikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról. Ez a megbékélt konszenzus további egyházak felé nyitotta meg a tettekben megnyilvánuló párbeszéd útjait.

A szeretet párbeszédét felhasználva a nagy pápa folyamatában követhette végig, hogy a zsinati dokumentumok alapján miként formálódik a katolikus egyház kapcsolata más egyházakkal és más vallásokkal. A zsinatot követő, az értelmezési különbözőségekből fakadó viták II. János Pál idején jutottak nyugvópontra, aki a leghitelesebb személyként, „zsinati atyaként", majd pedig az egyház legfőbb vezetőjeként tehetett tanúságot a II. vatikáni zsinat szándékáról és tanításának hangsúlyairól.

II. János Pál pápa idején a bűnbánat és a kiengesztelődés jegyében született meg a Zsidósággal Való Vallási Kapcsolatok Bizottságának dokumentuma az *Emlékezzünk: Megfontolások a Soáról* (1998), majd a pápa a jubileumi szent év során, 2000. március 12-én ismételten és ünnepélyesen bocsánatot kért a múltban a zsidók ellen elkövetett bűnökért. Ehhez az időponthoz kapcsolódott még az *Emlékezet és kiengesztelődés* című dokumentum a vatikáni Nemzetközi Teológiai Bizottság kiadásában, és ekkor került sor a pápa szentföldi zarándokútjára (2000. március 20–26), mely új távlatokat nyitott a keresztények és a zsidók közeledésében.

A „lengyel pápa" is a párbeszéd útján képzelte el a kereszténység jövőjét, melyet nagy körleveleiben fogalmazott meg. Az olyan pápai megnyilatkozások, mint a *Redemptor hominis* (1979), az emberrel, a *Redemptoris missio* (1990), az egyház küldetésével, majd az *Út unum sint* (1995), a keresztények egységével foglalkozó körlevelek nemcsak napirenden tartották a katolikus egyház visszavonhatatlan elkötelezettségét az ökumenizmus és a vallásközi párbeszéd mellett, hanem a *Tertio millennio adveniente* (1994) apostoli levélben és az *Ecclesia in Europa* (2003) kezdetű apostoli buzdításban a katolikusok felé II. János Pál az egyházban és a világban való további feladatokat is megfogalmazza a 21. század számára az egységkeresés egyházi és vallási összefüggéseiben.

II. János Pál életének minden mozzanatából a hűség olvasható ki, amellyel önmagát Isten és az emberek szolgálatára szentelte. Egy olyan példaképet köszönthetünk az ő személyében, aki szinte „karnyújtásnyira" volt tőlünk, hiszen hosszú pápasága hívők nemzedékeinek a hitét és lelkiségét határozta meg. Krisztusra hívását – „legyetek tanúim" (ApCsel 1,8) – élte meg, hogy az Úr Jézusra mint az ember egyetlen üdvözítőjére mutasson, s ezáltal reményt adjon a 21. századi társadalomban élő emberek számára.

A példaképek ereje

Pál apostol megállapítja, hogy „ahol elhatalmasodott a bűn, ott túláradt a kegyelem" (Róm 5,20). Ennek a megnyilvánulását láthatta az elmúlt „rövid század", melyet a két világháború és a diktatúrák jellemeztek. A gyűlölet

és a pusztítás elkövetői mellett azonban megjelentek a gyengének látszó nagyok is, akik hit- és erkölcsi életükben tudták győzelemre juttatni az irgalom, a megbocsátás, az áldozathozatal és a szeretet erejét. A 20. század egyháztörténelme nem csak a katolikus egyházra korlátozódott, mert a helytállás hőseit ott találjuk valamennyi egyházi közösségben, a legvészterhesebb időkben, amikor emberségről és keresztény meggyőződésről kellett tanúságot tenni.

Számos nagyszerű és beszédes jeleink a rendszerváltást megelőző évtizedekben különböző felekezetekhez tartoztak, ők a remény jelei a világkereszténység számára is: Ravasz László, Ordass Lajos, Mindszenty József, és nemzetközi szinten: Edith Stein, Dietrich Bonhoeffer és Martin Luther King. Ők azok az erkölcsi források, melyek számunkra a megújulás motorjai lehetnek.[31] Giuseppe Roncalli és Karol Wojtyła, a most két kiemelt szent életű pápával együtt ők is alkotják a *communio sanctorum* mennyei, láthatatlan oldalát, s mi pedig, akik még a földi utunkon küzdünk, tudatosítsuk, hogy „akiket a bizonyságtevőknek ekkora fellege vesz körül, tegyünk le minden ránk nehezedő terhet és a bennünket megkörnyékező bűnt, és állhatatossággal fussuk meg az előttünk levő pályát."[32]

Kránitz Mihály

JEGYZETEK

1 A szenté avatásról lásd a Vatikán hivatalos lapjának beszámolóját: *Santi della misericordia. Papa Francesco canonizza Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II*., L'Osservatore Romano (28–29 aprile 2014), 1. 8. – **2** 1Kor 1,2: „A Krisztus Jézusban megszentelteknek, a meghívott szenteknek"; Ef 1,1: „Az Efézusban élő szenteknek". – **3** Vö. Mt 5,48. Követelményként az Ószövetség állítja elénk: „Legyetek szentek, mert én az Úr, a ti Istenetek szent vagyok". Vö. Lev 19,2. – **4** A héber *kadós*; gr. *hagiosz*; lat. *sanctus* kifejezések a levágni, elkülöníteni, kiemelni, elhatárolni jelentést hordozzák. Vö. art. *szent*, in *Magyar Katolikus Lexikon* XII, Szent István Társulat (SZIT), Budapest 2007, 800–801. – **5** A hegyi beszédben a *szent* másik megfelelője a *makariosz*, a boldog, aki jutalmat kap a mennyben. Vö. Mt 5,3–12. – **6** Vö. 1Pét 1,15–16: „Mint ahogy szent, aki meghívott benneteket, legyetek ti is szentek bármilyen körülmények között; mert meg van írva: szentek legyetek, amint én is szent vagyok." 1Jn 2,20: „Titeket azonban fölkent a Szent, és ezt mindannyian tudjátok." – **7** Vö. Róm 15,16: „Isten evangéliumának szent szolgálatát kell ellátnom, hogy a pogány népek a Szentlélektől megszentelt kedves áldozati ajándékká legyenek." – **8** Vö. 2Tessz 2,13: „Isten kezdettől kiválasztott benneteket, hogy a Lélek megszentelő erejéből és az igazságban való hit által megváltást nyerjetek." – **9** Lásd a *Jelenések könyvé*ben leírt győztesek hosszú sorát. Vö. Jel 7,9: „Ezután akkora sereget láttam, hogy meg sem lehetett számolni. Minden nemzetből, törzsből, népből és nyelvből álltak a trón és a bárány előtt, fehér ruhába öltözve, kezükben pálmaág." Hasonló leírást találunk a *Zsidó levél*ben, mely Ábeltől kezdve a prófétákig visszatekint a hit példaképeire (Zsid 11). – **10** *Symbolum Apostolicum*, *Sanctorum communionem*, vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusának kompendiuma*, SZIT, Budapest 2006, 35. – **11** MONDIN, D., *A pápák enciklopédiája*, SZIT, Budapest 2001, 710. (XXIII. János pápa: 710–730). – **12** XXIII. JÁNOS, *Mater et magistra* (1961), in *Az egyház társadalmi tanítása*, SZIT, Budapest 1973, 105–159. A pápa a *Rerum novarum* körlevél (1891) tanításáról és további fejlődéséről szól, kitérve a megváltozott körülményekre is, s olyan témákról is ír, mint a munkabér, az igazságosság, a magántulajdon, a társadalmi tulajdon, a mezőgazdaság, az adózás, a piac, a közjó, a népesség, a nemzetközi együttműködés, a világiak társadalmi küldetése, valamint a vasár- és ünnepnapok kérdése. – XXIII. JÁNOS, *Pacem in terris* (1963), in *Az egyház társadalmi tanítása*, SZIT, Budapest 1973, 161–195. – **13** Az isteni gondviselés kifürkészhetetlen útjai azonban mást akartak, és a fiatal pap, szentelését követően fokozatosan emelkedett az egyházi hierarchiában. 1945 januárjában kapja párizsi nunciusi kinevezését, és ebben a feladatkörben marad velencei pátriárkává való választásáig, egészen 1952-ig. Hetvenévesen lehetett végre az, ami mindig is szeretett volna lenni: a lelkek pásztora. Vö. *Editorial: Jean XXIII.* in *Irénikon* (2008/4), 489–490. Bruno Bernard Heim idézi, hogy Paul Claudeltől származik a mondás, hogy „a pápa az egész világ plébánosa". Vö. RIEBS, G., *XXIII. János. Kortársak emlékeznek a zsinat pápájára*, Új Ember, Budapest 2009, 75. – **14** Vö. ZIZOLA, G., *L'utopia di papa Giovanni* (aggiornata e ampliata), Citadella, Assisi 2000[3]. – **15** Valamennyi sajtóorgánum és a későbbi történeti leírások a váratlan meglepetést hangsúlyozzák a zsinat bejelentésekor: „sensation générale" (BECHAEU, F., *Histoire des conciles*, Christ Sources de vie, Vieille Toulouse 2000, 137); „a hír úgy hatott mint a harsonák zúgása" (JEDIN, H., *A zsinatok története*, Ecclesia, Budapest 1998, 154); „allgemeine Überraschung" (SCHATZ, K., *Allgemeine Konzilien–Brennpunkte de Kirchengheschichte*, Schöningh, Paderborn 1997, 270), „surprise générale" (ALBERIGO, G. et alii, *Les conciles oecuméniques* Tome I: *L'Histoire*, Cerf, Paris 1994, 364). – **16** Saját naplójában (XXIII. JÁNOS PÁPA, *Egy lélek naplója*, Ecclesia, Budapest 1972, 330–332) az 1959-es évnél a lelkigyakorlatos bejegyzések között szerepelnek a pápa gondolatai: Az a kívánságom, hogy a pápa jó példája bátorítsa és figyelmeztesse a bíborosokat is (330. old.). Istennek és Isten szolgáinak vagyok alázatos és méltatlan szolgája. Az egész világ az én családom. A szelíd és alázatos szívben rejlik a megértés, a beszéd, a másokkal való bánásmód, a türelem és a bátorságnak fontos adománya. Főképpen az a lényeg, hogy az ember állandó készültségben fogadja az Úristen által küldött meglepetéseket (331. old.). – **17** Vö. MELLONI, A., *Questa festiva ricorrenza. Prodromi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 gennaio 1959)*, in *Rivista di Storia e Letterature Religiosa* 28 (1992), 607–643. Lásd még: CONZEMIUS, V., *Der Paukenschlag des Papstes. 50 Jahre Einberufung de II. Vatikanischen Konzils*, in *Communio* (Januar 2009), 57–66. – **18** XXIII. János és a zsinat kapcsolatáról lásd: MELLONI, A., *Papa Giovanni. Un cristiano e il suoconcilio*, Einaudi, Torino 2009. – **19** Vö. RIEBS, G., *XXIII. János. Kortársak emlékeznek a zsinat pápájára*, Új Ember, Budapest 2009, 34. – **20** MONDIN, D., *A pápák enciklopédiája*, SZIT, Budapest 2001, 721. Fisher kellő derűvel így köszöntette a pápát: „Őszentsége, négy évszázada, hogy nem láttuk egymást!" Vö. Rolandi, L., *La santità di Giovanni XXIII*, Edizioni Anordest, Villorba 2013, 47. – **21** KRÁNITZ, M., *A nagypénteki oráció a katolikus-zsidó párbeszédben*, in *Teológia* (2008/3–4), 131–140. – **22** RIEBS, G., *XXIII. János. Kortársak emlékeznek a zsinat pápájára*, Új Ember, Budapest 2009, 7. – **23** Uo. 34. Lásd még: VILLAIN, M., *Vatican II et le dialogue oecuménique*, Casterman, Paris 1966. – **24** Uo. 61. – **25** A megfigyelők a prezídium közelében, nagyon jól látható helyen ültek. Ezáltal a zsinat nagyon komolyan vette a többi kereszténytet is, hogy meghívta és befogadta őket a közös tanácskozásba. – **26** *Der Paukenschlag des Papstes: die Ankündigung des Conzils 1959. Schock bis Euphorie – atmosphärisches und inhalt lichesum Vorbereitung und Beginn des II. Vatikanums*, in *Volk Gottes im Aufbruch: 40 Jahre II. vatikanisches Conzil* (szerk. Belock, M.–Kropac, U.), Zürich 2005, 74–100. – **27** A pápa tevékenységének első magyar feldolgozását lásd: DANKÓ László, *XXIII. János pápa (1881–1958–1963)*, Budapest 1964 (könyvtári szám: 1964/12/1). Dankó László dr. Félegyházy József professzornál írta doktori dolgozatát, aki a laurea-értekezés bírálatában (ld. az értekezés függelékeként) írja a jelöltről, hogy „a benyújtott laurea-értekezés XXIII. János pápaságának a történetét dolgozza fel. (A jelölt) műve nem gyors és ötletszerű elhatározás eredménye. Tanúsíthatom, hogy János pápa személye kezdettől fogva rendkívül érdekelte. Mikor a pápa megválasztása után kb. három hónappal nyilvánosságra hozta, hogy egyetemes zsinatot hív össze, ő azzal jelentkezett nálam, hogy szeretné doktori értekezése tárgyául választani a Vaticanum II. történetét. Akkor u. i. úgy látszott még, hogy az egyetlen ülésszakon le fog zajlani. Azt válaszoltam, hogy most még nem tudhatjuk, hogy e terve sikerülhet-e, de felszólítottam: kezdje el a pápára és a zsinatra vonatkozó minden adat pontos gyűjtését… A téma végül is nem a Vatic. II., hanem János pápa története lett, mert az egyetemes zsinat mindmáig nem fejeződött be, az első ülésszak pedig igen sovány anyagot nyújtott volna; másrészt viszont lezárult, és kerek egésszé és történeti múlttá vált János pápa

élete és munkássága. – [28] Vö. *Tertio millennio adveniente* 20. – [29] 1978. október 16-án kora este nem sokkal negyed hét után – a nyolcadik titkos szavazásnál – fehér füst szállt fel a Sixtus-kápolna kéményéből, és nem sokra rá 18:45h-kor Pericle Felici protodiakónus-bíboros a Szent Péter-bazilika erkélyéről kihirdette: „Annuntio vobis gaudium magnum; habemus Papam: Eminentissimumac Reverendissimum Dominum, Dominum Carolum, Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalem Wojtyła qui sibi nomen imposuit Ioannis Pauli." – [30] Egyháztörténelmi eseménynek számít, hogy II. János Pál pápa 1991. augusztus 18-án megkoszorúzta a debreceni gályarab prédikátorok emlékművét. – [31] A magyar katolikus egyházban az utóbbi években ilyen legmagasabb szintű egyházi elismerés történt Apor Vilmos, Batthyány Strattmann László, Salkaházi Sára és Sándor István esetében. – [32] Vö. Zsid 12,1. *Biblia. Istennek az Ószövetségben és az Újszövetségben adott kijelentése*. Revideált új fordítás, Kálvin János Kiadó, Budapest 2014, 1300.

KÖNYVSZEMLE

H. SHANKS (ED.):
Frank Moore Cross – Conversations with a Bible Scholar

Washington: The Biblical Archaeology Society, 1994; e-book formátumban ingyenessé feltéve a világhálóra: 2013

A most bemutatásra kerülő könyvet több okból is aktuálisnak éreztem, ezért esett rá a választásom. Az első ok a könyv formátuma, ami az eddig recenzált könyvekhez képest új.

Tudomásom szerint ugyanis hazánkban teológiai konferencián, vagy más fórumon e-book formátumú ószövetséges könyvet még nem mutattak be. Beszkennelt könyvekhez, digitális kiadványokhoz évek óta hozzájutunk így, vagy úgy (főleg „úgy"…). Ez azonban egy olyan könyv, ami *legálisan* is elérhető és letölthető az internetről. Ha valaki látogatja a külföldi kiadók honlapjait – nekem könyvtárosként a mindennapi munkám része –, láthatja, hogy a világ ebbe az irányba halad. Egyre több és több könyv megvásárolható elektromos könyvként (e-book) is. Ennek vannak előnyei és hátrányai is. Sok év könyvtárosi tapasztalat után hadd mondjam el: számtalan könyvet, folyóiratot, soha nem vettek le a polcról se a diákjaim, se a kollégáim. Nagy kár volt a papírért, nagy kár volt a kivágott fákért. Az e-book ráadásul olcsóbb is. Aki pedig a könyvnyomtatásért aggódik, nemes lelkű ember, de ne aggódjon: szép kiadású könyvek ma is jelennek meg, és nem fognak eltűnni még sokáig. A könyvek világában elfér egymás mellett mindkét forma, úgy hiszem, haladjon a világ előre. Aztán az is szempont, hogy egy e-book olvasó vagy táblagép memóriájában több száz könyv elfér, kész könyvtárat visz az ember magával a zsebében.

Ebben az esetben tulajdonképpen egy régebbi kiadványról van szó, amit digitális formában most tettek elérhetővé, s az aktualitást az a szomorú esemény adta, hogy a tudós, akivel a könyvben szereplő interjúkat készítették, nemrég halt meg, egy éve sincs még, hogy eltávozott az élők sorából (2012 őszén halt meg, 91 évesen). Márpedig nem akárkiről van szó, hiszen az illető négy nagy területen is maradandót alkotott: nagy név volt a qumránológiában, a régészetben, Izráel vallástörténetének kutatásában és az epigráfiában. Évtizedekig (1958–1992) volt a Harvard professzora, akinek 106 Ph.D. (!) hallgatója volt, köztük olyanok, mint P. D. Hanson, Emanuel Tov, M. D. Coogan, J. J. Collins, William G. Dever, P. D. Millard, John Huehnergard, Saul M. Olyan, az utódja, P. Kyle McCarter, vagy az egyik kedvencem, Mark S. Smith. Ő maga szintén egy colossus, W. F. Albright tanítványa. Az iskolaalapító tudós nevét még nem mondtam, de úgy vélem, már mindenki tudja: Frank Moore Cross Jr.-ról beszélünk.

Jól mutatja egyébként F. M. Cross tekintélyét, hogy Hershel Shanks készített vele interjúkat és adta ki azokat ebben a kötetben. H. Shanks volt az, aki újságjában (BAR) annak idején kirobbantotta a qumráni tekercsek körüli botrányt, azok publikációjának késése miatt. Cross pedig éppen a másik táborban volt: tagja a publikálással legelőször megbízott csapatnak, később se kapkodta el a rá bízott szövegrészek megjelentetését, sőt John Strugnell mellett is kiállt, amikor antiszemitizmussal vádolták meg kollégáját. Mégis egyértelmű H. Shanks számára, hogy F. M. Crosst be kell mutatni a nagyközönségnek, akkora tudósról van szó. Most pedig ezt a kötetet ingyen elérhetővé tette az interneten (http://www.biblicalarchaeology.org/magazine/, itt rá kell klikkelni a fenn található „Free eBooks" részre, ahol 22 ingyen letölthető könyv vár ránk, eltérő témában, eltérő műfajban, eltérő közönségnek címezve).

A könyvben a bevezető beszélgetés után öt nagyobb fejezet található. A címek árulkodóak, mind fontos aspektusa F. M. Cross munkájának. A recenzens ezek közül legfontosabbnak és legmaradandóbbnak az epigráfiát érzi. S ezzel más is így lehet, mivel a legfontosabb epigráfiával kapcsolatos F. M. Cross cikkek (ez szám

szerint 55…) egy kötetben meg is jelentek 2003-ban *Leaves from an Epigrapher's Notebook* címmel (természetesen elérhető a Károli Hittudományi Karának könyvtárában). Ebben a digitális könyvben olyan elméletek is elhangzanak, amiket F. M. Cross tanított, de sosem publikált, ilyen például a midiániták szerepe Izráel kialakulásában. Mózes Jetró lányát vette feleségül, így Mózes leszármazottai félig izraeliták, félig midiániták voltak. Ez már önmagában rendkívüli, ill. az a tény, hogy ezt a hagyomány megőrizte. Más hagyomány(ok) szerint a vándorlás során ők vitték bűnbe Izráelt (Num 25 és 31), amiért elítélik a midiánitákat. Ismét egy másik hagyomány szerint (Ex 18,14 kk) Mózes bírákat állít a nép felé – mindezt apósa javaslatára. Végül az Ex 18,12 arról tudósít – *mirabile dictu* –, hogy Jetró – ne feledjük, Midián papja! – égőáldozatot és véresáldozatot mutat be Istennek, majd bemennek hozzá Áron és Izráel vénei is, hogy együtt egyenek. A midiáni vonal tehát nagyon erős, ez tagadhatatlan. Nem feladatom a régi midiántia–kénita hipotézis felvázolása itt (Eduard Meyerig jutnánk, vö. *Geschichte des Altertums,* 1921), ami régi keletű és újra és újra felüti fejét (utoljára az EABS budapesti konferenciáján hallottam Blenkinsopptól), csupán érdekes olvasni olyat is, amit máshol nem publikált a harvardi kutató, de tanítványai körében jól ismert. Aztán ehhez kapcsolódik az exodus útvonalának meghatározása, ami örök slágertéma, ezt Cross szintén Midiánban lokalizálja, a mai Eilat-öböltől keletre. Sajnos archeológiai adataink nincsenek a térségből, Szaúd-Arábia még az amerikaiaknak sem ad ásási engedélyt, pedig ennek fényében lehet, hogy sok mindent másként gondolnánk Izráel történelméről. Ezzel szembe kellene állítani a Sínai-félsziget régészeti eredményeit, de nem igazán van miről beszélni. Ha tényleg itt volt az „Isten hegye", akkor miért csak a bizánci időktől van erről hagyomány (amikor egyébként is a szent helyek kreálásának dömpingje volt), és miért nincs nyoma a késő-bronzkori telepeknek? Az 1960-as és 1970-es években, mielőtt Izrael visszaadta volna a térséget Egyiptomnak, voltak régészeti kutatások, terepszemlék. Timnah és Cerabit el-Khádem, Kádes-Barnea – ennyi az eredmény summásan, bár ez nem eredmény, hanem inkább eredménytelenség, mert ennél többnek kellene itt lennie – ha ebben a térségben voltak a fenti helyek és események. Vagy nem, ezt most nem lehet eldönteni, úgy tűnik.

Bár ezt a könyvet nem annak szánták, teológiai tankönyvnek is kiváló lenne! Sokat lehet tanulni belőle és könnyen. Ezt nagyon sok könyvről, akár célzottan teológiai tankönyvnek írt munkáról nem lehet elmondani. Ez a könyv olvasmányos, átlátható szerkezetű, közli a lényeges információkat, s mindezt gyakorlatilag 180 oldalban. A sok fotó és térkép csak még gazdagabbá teszi az olvasmányélményt, ráadásul a képek jó minőségűek, és több olyan van köztük, amelyek tárgya ritkán látható (pl. Sínai-felirat). Mi több, még F. M. Cross emberi arca is felrajzolódik előttünk. Az embernek, akit soha nem hallott kiabálni a környezete, az embernek, akit mindenki barátságos, kedves tudósként szeretett, aki presbiteriánus lelkészgyerekként maga is hívő keresztyén volt, példás családapa, aki otthon orchideákat nevelt. Nos, ez a kötet átfogó és persze azért nagyon általánosító képet ad a tudósról, akinek érdemes megismerni a munkásságát. Ehhez ajánlom szeretettel ezt a könyvet.

Egeresi László Sándor

Vigasztaló ismeret

Tanulmányok a Heidelbergi Káté teológiájáról
Szerkesztők: Fekete Károly, Ferencz Árpád – Budapest, Kálvin Kiadó, 2013. 151 oldal

„A 450 éves Káté célja ma is az, hogy adjunk bátor visszhangot annak szavára, aki azt mondta: »az én juhaim hallgatnak a hangomra« (Jn 10,27)." (113.) Ahogy a Káté ad visszhangot Jézus szavaira, úgy ad a *Vigasztaló ismeret* című tanulmánykötet visszhangot a Heidelbergi Káté gondolataira. A kötet arra indít, hogy 450 éves hitvallási iratunk szavait újra meghalljuk, és saját gondolatokkal tudjunk rájuk felelni. A Káté szavaira ebben a kötetben kilenc teológus válaszol, és ezek a válaszok az olvasót is továbbgondolásra, akár megszólalásra késztethetik.

Hitvallási iratunk kerek évfordulóját nagyfokú érdeklődés kísérte. A 2013-as év a hitvallás éve volt egyházunkban, elkészült a Káté új fordítása, valamint megjelent Fekete Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben* című kézikönyve is. E kötet szerkesztését Fekete Károly és Ferencz Árpád végezték, s maguk is tanulmányokkal járultak hozzá a kötethez. A Kátéra irányuló figyelem azonban nemcsak a jubileumnak köszönhető. A kötetben szereplő tanulmányok többsége megfogalmazza, hogy a Káténak a mára nézve is érvényes, aktuális mondanivalója van. Ezeket az időszerű üzeneteket tárták fel a tanulmányok szerzői.

A kötetet tartalmi szempontból két nagyobb részre lehet osztani, amelyekben a szerzők a Kátét mint szöveget és a Kátét mint eszközt mutatják be és értelmezik. Az előszóban és az azt követő négy tanulmányban a Káté jelentőségéről, ószövetségi és újszövetségi hátteréről, kiadástörténetéről olvashatunk tanulmányokat. A kötet második felében a Káté a missziói munka segítőjeként, keresztyén életre vezérlő kalauzként, „a gyülekezetek hitvallásaként", hitre nevelő eszközként jelenik meg. E

rövid felsorolásból is látható, milyen sokféle témához képes kapcsolódni a Káté ma is. Azonban a változatosság mögött ott az egységes mondanivaló: számos írás kiemeli a Káté krisztocentrikus voltát. A szövegekből kiderül többek közt, hogy a Káté az Ószövetség messianisztikus értelmezését követi, az embert a Jézus Krisztusban végbement megbékélés felől nézi, és nagy hangsúlyt kap benne a kérügmatikus funkció is. Ezzel összefüggésben a hitvallás szóteriológiai irányultsága is rendkívül fontos: a Kátét az ember üdvössége és megigazulása érdekli. A hitvallást ez az irányultság köti a ma emberéhez, hiszen a hívő ember mindenkor rákérdez az üdvösségére; ebben a kérdésben kínál útmutatást és vigasztalást a Káté.

Az előszó és az első tanulmány a Káté mai jelentőségéről beszél. Fekete Károly *A Heidelbergi Káté teológiai jelentősége és mai aktualitása* című ünnepi beköszöntőjében Pannenberg nyomán kiemeli: a szekularizmus és a fundamentalizmus közötti út az értelem és hit közötti szövetség megújításának az útja, s ezen az úton lehet mérföldkő a 450 éves Heidelbergi Káté. Németh Tamás *A hitvallás mint alapvető tanítás régen és ma* című tanulmányában hangsúlyozza, hogy a hitvallástétel nemcsak régi korok feladata, hanem a 21. századé is, hiszen a hitet minden esetben hitvallásnak kell követnie, különben elvész a tudatos hitbeli hovatartozásunk. A kötet egy másik írásában Németh Tamás mellett Szűcs Ferenc is felteszi a kérdést: szükséges-e új hitvallást alkotnunk? Mindkét szerző megfogalmazza azt a dilemmát is, miszerint egy új hitvallás talán egyházszakadáshoz vezetne, így a kérdésre nem kapunk választ, de a felvetés alkalmas a továbbgondolásra.

Az Ószövetség a Heidelbergi Kátéban címmel Karasszon István a Káté ószövetségi utaló helyeit vizsgálja sajátos módon: Heinrich Bullinger *Summa christenlicher Religion* című 1556-os munkájával veti össze a Kátét. Az összehasonlítás számos tanulsággal jár: az Ószövetség magyarázata a Kátén belül egyszerű, világos és közérthető, máig megőrizte tanulhatóságát. Bullinger műve inkább tekinthető kiegyensúlyozott bibliamagyarázati összefoglalónak, ám a Káté szerzőinek nem is volt szándéka, hogy a reformátorok mondanivalóját összefoglalja az Ószövetség tanításáról. A szerző arra jut, hogy a Kátéban felvázolt ószövetségi anyag kitűnően alkalmas későbbi teológiai tanulmányok alapvetéseként is.

Az újszövetségi utalások szintén lehetőséget adnak a részletesebb fejtegetésekre. Vladár Gábor *A Heidelbergi Káté szentírás-használatá*ról ír, bizonyítva, hogy menynyire gazdag a Káté újszövetségi vonatkozásokban. Tanulmányának egyik kiemelkedő pontja az 1Kor 10,16–17 vizsgálata a Káté úrvacsorai szereztetési igéiben. Itt Melanchthon és Luther úrvacsora-értelmezéseit ütközteti a szerző, és megállapítja, hogy meghatározó jelentőségű az a gesztus, mellyel a Káté az 1Kor 10,16–17-et hozzáilleszti az úrvacsora szereztetési igéihez, hiszen ez a két vers adja a szereztetési igék hermeneutikai kulcsát. A Káté ezzel döntő jelentőségű munkát végzett a sákramentumtan, azon belül is az úrvacsoratan területén.

Nem kevésbé érdekes Fekete Csaba tanulmánya (*Kérdések és kiadások – a Heidelbergi Káté múltja és jövője*), aki számos problémát hoz szóba a Káté történetével kapcsolatban. Csak néhányat emelek ki a kérdéses ismeretek közül: nem tudjuk, melyik a Káté legelső kiadása (a világhálón is két első kiadás érhető el); a magyar fordító személye bizonytalan (Huszár Gál vagy Huszár Dávid); még nem tisztázott, hogyan tekintsük a Káté járulékait, például az imádságokat, pedagógiai jellegű gyakorlati tanácsokat, amelyek a különböző kiadások részeiként jelentek meg. E tanulmány arra figyelmeztet, hogy bár a Káté kapcsán sokan komoly kutatásokat végeztek a korábbi évszázadokban és a hitvallás évében is, ám még mindig elvégzendő feladat maradt a pontatlanságok, bizonytalanságok felszámolása.

A továbbiakban főként a Káté használatáról, alkalmazásáról olvashatunk. Gaál Sándor *A Heidelbergi Káté missziológiai jelentősége ma* címmel értekezik. A mai pluralizált társadalomban az egyházképnek egy folyamatosan változó közegben kell kirajzolódnia. A Káté számos kérdés-felelete segíthet az egyház jelenlegi önértelmezésének megalkotásában. Az 54. és 55. kérdés-feleletek az Isten eredeti tervéhez közelebb lévő egyház képét mutatják, és ennek a képnek a felvállalására buzdítanak. Az egyház lényegére különösen is az 54. kérdés-felelet világít rá, mely személyes hangon szólal meg, vigasztalást adó tartalommal. Ez a bensőséges és vigasztaló hangvétel lehet az egyház sajátja korunkban is.

Ferencz Árpád tanulmányának (*A Heidelbergi Káté dogmatikai kézikönyv, vagy keresztyén életre vezérlő kalauz?*) kulcskérdése a következő: „releváns-e és ha igen milyen mértékben a Heidelbergi Káté a mai reformátusság erkölcsi ítéletalkotási folyamatainak szintjén?" (87.) Az előző tanulmányhoz hasonlóan a szerző itt is egy kordiagnózist állít fel, majd azon gondolatok, problémák leltárát ejti meg, amelyek a Kátéban benne foglaltatnak. A tanulmány a Káté emberképével kapcsolatban fogalmaz meg lényeges megállapításokat: a Káté az embert kapcsolatra teremtett személynek látja, az ember elsődleges viszonyulása az Istenhez való viszony, másodlagosan és ebből következően az embertárssal való kapcsolat. A Káté ebben a kettős kötésben látja az ember szabadságának megvalósulását. A hitvallás nem kidolgozott és tézisszerű etikát kínál, hanem támpontokat; ezért a tanulmány végén a szerző arra jut, hogy a Káté több „csupán" dogmatikai kézikönyvnél, sokkal inkább olvasható keresztyéni életre vezérlő kalauzként.

Szűcs Ferenc *A Heidelbergi Káté legújabb magyar nyelvű magyarázatai*ról értekezik. A kátémagyarázat a 20. század magyar kegyességi irodalmában igen gazdagnak mondható, két irányzat is adott ki kátémagyarázatot: a Sebestyén Jenő nevével fémjelzett történelmi kálvinizmus, illetve az ébresztő belmissziói irány is, emellett az iskolai hitoktatás részére is születtek magyarázatok. Szűcs hangsúlyozza a 400 éves jubileum hasznát, amely a káté magyarországi történetének és hatástörténetének feltárásában áll, és értekezik a jelen jubileum már látható hasznáról is.

A kátémagyarázatok 20. századi történetét a kátétanítás története követi, a két téma szoros összefüggésben van egymással. Jakab-Szászi Andrea tanulmánya – *A Heidelbergi Káté a hitre nevelésben* – felvet egy olyan kérdést, ami talán ritkán jut eszünkbe: miért jelent meg a Káté a gyermekek oktatásában is, holott nem gyerekeknek készült? A választ abban a jelenségben találja meg, hogy „a reformáció komolyan vette minden ember hitét" (117.), a reformátorok a gyermekek számára is meg akarták adni a lehetőséget arra, hogy a keresztyén vallás alapjait megismerjék, és ebben segített a káté. Napjainkban már nem szó szerint megtanulandóak a kérdés-feleletek, mint korábban, de a református kerettanterv szellemiségének egyik meghatározó eleme ma is a Káté.

Nemcsak a kerettanterv, hanem a mai gyülekezeti élet szellemiségének is alapvető része lehet a Káté. Fekete Károly a kátémagyarázatos istentiszteleti hagyomány felélesztésére és kátémagyarázatos intenzív kurzusok elindítására tesz javaslatot *A Heidelbergi Káté szerepe a felnőttképzésben* címmel, hiszen így a Káté nemcsak a konfirmandusok, hanem a felnőtt egyháztagok számára is elérhető közelségbe kerülne. Fekete Károly így fogalmaz: „Újra ki kell domborítani egyházunkban a tanító jellegű alkalmak jelentőségét, amelyeknek a gyülekezetépítés tartalmi cselekményeivé kell válniuk." (144.) Ennek érdekében a lelkipásztorok gyakorlati útmutatást is kapnak a szerzőtől. A Pfalzi Egyház Rendtartása kilenc vasárnapon át javasolta lekciónak a Káté témaköreit; a tanulmány ennek alapján közöl egy kilencrészes felosztást, aminek nyomán intenzív kátékurzusokat lehetne tartani.

Jelen tanulmánykötet új mérföldkövet jelent a kátémagyarázatok történetében. Az itt közölt tanulmányok le is zárnak bizonyos kérdéseket, de újabb kutatások megalapozásaként is szolgálhatnak. Emellett a kötet alkalmas arra, hogy a hitoktatók, lelkipásztorok iskolai-gyülekezeti munkáját is segítse. S talán a legfontosabb, hogy a Káté mindenkor aktuális kérdésére – „Ha mindezeket hiszed, mi hasznát veszed?" – a tanulmányok érthető, adekvát válaszokat tudnak adni a hívő ember számára.

Lovas Anett Csilla

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
Viribus unitis – Vis unita fortior! 66

SZÓLJ, URAM!

BOGÁRDI SZABÓ ISTVÁN:
Pünkösdölő 67

TANÍTS MINKET, URUNK!

PECSUK OTTÓ:
Megjelent a revideált új fordítású Biblia 68

NÉMETH TAMÁS:
Kálvin etikája 71

KOVÁCS ÁBRAHÁM:
Az egyházias kálvinizmus,
mint az új ortodoxia folytatása
a debreceni teológiai tanárok hitvalló
munkásságában 77

KOCSEV MIKLÓS:
Találkozási pontok Böszörményi-Nagy Iván
kontextuális terápiája
és az úgynevezett gyakorlati teológia
között 86

KITEKINTÉS

LÁBADI ZSOMBOR:
Radikális ortodoxia és a posztmodernség 102

FÖLDVÁRI ISTVÁN:
A hit és a természettudományok 106

ÖKUMENIKUS SZEMLE

REUSS ANDRÁS:
A II. vatikáni zsinat protestáns
értékelése 112

KRÁNITZ MIHÁLY:
Keresztény példaképek?
Roncalli és Wojtyła a „szentek között"
Életszentség
a szavak és a tettek tükrében 119

KÖNYVSZEMLE

EGERESI LÁSZLÓ SÁNDOR:
H. Shanks (ed.): Frank Moore Cross
– Conversations with a Bible Scholar
Washington: The Biblical
Archaeology Society, 1994;
e-book formátumban ingyenessé feltéve
a világhálóra: 2013. 124

LOVAS ANETT CSILLA:
Vigasztaló ismeret
Tanulmányok a Heidelbergi Káté
teológiájáról
Szerkesztők: Fekete Károly,
Ferencz Árpád
– Budapest, Kálvin Kiadó, 2013. 151 oldal … 125

Ára: 1575,– Ft

A Magyarországi Rerformátus Egyház Kálvin János Kiadója könyvajánlata

Megjelent az új fordítású Biblia legújabb,
2014-es revideált kiadása a Magyar Bibliatársulat gondozásában

Napjaink egyik legismertebb fordítása mind az istentiszteleteken, mind pedig az egyéni bibliaolvasásban 20 ezer olvasói észrevétel figyelembe vételével készült 2009 és 2012 között.
Héber alapszöveg: Biblica Hebraica Stuttgartensia (1997) – Görög alapszöveg: Nestle-Aland Novum Testamentum Graece 27 – Konzervatív szövegkritikai döntések – Konszenzusos fordítási megoldások – Az egyházi használatot segítő szövegtagolás – Emelkedett, mai beszélt köznyelvi szint – A jól ismert bibliai tulajdonnevek megtartása mellett következetesebb névátírási gyakorlat – Kibővített, javított kereszthivatkozások a bibliatanulmányozáshoz – Új függelék és bibliai térképek

Többek között az alábbi változatokban kapható:
Középméretű, vászonkötésű 114×163 mm • 1360 oldal ..... 4100 Ft
Nagy méretű, vászonkötésű 136×195 mm • 1360 oldal ..... 6200 Ft
Középméretű, keménytáblás
(zöld, bordó és kék színben) 114×163 mm • 1360 oldal ..... 3100 Ft
Nagyméretű, keménytáblás 136×195 mm • 1360 oldal ..... 5100 Ft
Középméretű, puhatáblás, varrott
(két színváltozatban) 114×163 mm • 1360 oldal ..... 5100 Ft

BIBLIKUS SEGÉDKÖNYVEK

Fabiny Tibor – Pecsuk Ottó – Zsengellér József (szerk.)
FELEBARÁT VAGY EMBERTÁRS
Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon
Bibliaolvasás és bibliafordítások a mai Magyarországon címmel rendeztek konferenciát 2013. április 2–3. között a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán (KRE HTK). A konferencia létrehozásában együttműködött a KRE HTK, a KRE Bölcsészettudományi Karán működő Hermeneutikai Kutatóközpont és a Magyar Bibliatársulat; mindenki a maga sajátos szempontjaival igyekezett gazdagítani az eseményt. A konferencia célja a mai Magyarországon használatban lévő bibliafordítások áttekintése és a különböző felekezetek bibliahasználati szokásainak és szempontrendszereinek megismerése volt. A szervezők arra törekedtek, hogy az egyes bibliafordításokat olyanok mutassák be, akik vagy egy felekezet, vagy a bibliafordítás elkészítőinek és kiadóinak képviseletében hitelt érdemlő módon tudtak megszólalni a témában.
B/5 • 248 oldal • kartonált ..... 2300 Ft

Pecsuk Ottó (szerk.)
A BIBLIAREVÍZIÓ MŰHELYÉBŐL
A Doktorok Kollégiuma Újszövetségi Szekciójának előadásai az új fordítású Biblia (1975, 1990) revíziójához kapcsolódva. 2011. augusztus 23–24., Debrecen
145×238 mm • 184 oldal • kartonált ..... 1500 Ft

K. James Clark – Richard Lints – James K. A. Smith
FILOZÓFIAI–TEOLÓGIAI KISLEXIKON – 101 kulcsfogalom
Ez a kislexikon elsősorban filozófiai fogalmi szótár, melynek szócikkei párbeszédben állnak a teológiával. Abban tér el más filozófiai szótáraktól, hogy a fogalmak, irányzatok és személyiségek általános és átfogó ismertetése mellett kitér azoknak a teológiával való kapcsolatára is.
B/5 méret • 164 oldal • kartonált ..... 2500 Ft

KOMMENTÁROK, TEOLÓGIAI MŰVEK

Holger Finze-Michaelsen
SZERETET NÉLKÜL SEMMI VAGYOK – A szeretet himnusza
A svájci lelkész a gyülekezetében elhangzott igehirdetéseit átdolgozva jelentette meg alapos exegézisre épülő gyakorlati bibliamagyarázatát az első korinthusi levél 13. fejezetéről. Elvont gondolatok helyett mindvégig a korinthusi gyülekezet problémáit szem előtt tartva elemzi a választott textust.
Fr/5 méret • 160 oldal • kartonált ..... 1400 Ft

LELKIGONDOZÁS

Siba Balázs – Siba-Rohn Hilda
ÉLETTÉRKÉP – Az élettörténeti munka elmélete és gyakorlata
A kötet első részében az élettörténeti munka elméletének főbb témáit vázolják fel a szerzők, a második részben pedig tematikus rendbe gyűjtöttek olyan gyakorlatokat, melyek segítenek a személyes élettörténettel dolgozni egyénileg és csoportban.
B/5 méret • 120 oldal • kartonált ..... 1500 Ft

Szarka Miklós
LELKIPÁSZTOR HÁZASPÁROK KAPCSOLATI KONFLIKTUSAINAK KEZELÉSE – Pasztorál-pszichoterápia a gyakorlatban
Sokszor a lelkészházaspár krízise az a válsághelyzet, amelyen a legkevésbé lehet segíteni. A legtöbben értékorientált emberek, ezért a házasság „szent” voltának értelmezése távol tartja őket elsősorban attól a gondolattól, hogy az ő házasságukkal valami baj lehet, másodsorban pedig attól a gondolattól, hogy konfliktusukat mások előtt felfedjék.
Szarka Miklós református lelkész, pár- és családterapeuta, a Református Házasság- és Családsegítő Szolgálat elindítója, munkatársa és vezetője 1990–2010 között. Könyve a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen elfogadott doktori értekezés.
A/5 méret • 252 oldal • kartonált ..... 2500 Ft

VALLÁSTUDOMÁNY

Kovács Ábrahám (szerk.)
VALLÁSI PLURALIZMUS, VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD ÉS KORTÁRS IDEOLÓGIÁK – Magyar protestáns teológiai kitekintések
Korunk egyik legnagyobb globális veszélyforrását a vallási türelmetlenségből fakadó konfliktusok eszkalálódása jelenti. Ezért üdvözlendő, hogy hazánkban is terjedőben van a felismerés: a vallásközi párbeszéd kérdéskörével foglalkozni kell, hiszen a leegyszerűsítő világmagyarázatok és a rövidzárlatos vallási fundamentalizmusok – akár „keresztyén” változatban – a vallásilag egyre sokszínűbbé váló Közép-Európában is robbanékony gyúelegyet alkothatnak akár a közeljövőben. A Kovács Ábrahám debreceni teológiai tanár szerkesztette kötet épp ezért hiánypótló: a teológiai tudományosság széles spektrumát felölelő tanulmányok olyan témákat érintenek, melyek mindenképpen érdemesek a továbbgondolásra: arra ösztönöznek, hogy folytassuk a teológiai dialógust a vallásközi párbeszédről.
A/5 méret • 268 oldal • kartonált ..... 2400 Ft

EGYHÁZ ÉS GYÜLEKEZET

Fekete Károly – Ferencz Árpád (szerk.)
VIGASZTALÓ ISMERET – Tanulmányok a Heidelbergi Káté teológiájáról
Jelen kötetünkben a MRE Doktorok Kollégiuma 2013 augusztusában Debrecenben tartott ülésének Heidelbergi Kátéval kapcsolatos előadásait adjuk közre. A 40 éves Doktorok Kollégiuma néhány szekciójában kiemelt témaként foglalkoztak a 475 éves Heidelbergi Káté teológiai üzenetével. Ezeket az előadásokat kiegészítve és további közreműködőket felkérve, arra törekedtünk, hogy hitvallási iratunk teológiai üzenetét a modern kor számára közelebb hozzuk.
A hitvallási irat szándéka szerint Isten vigasztaló üzenetének rendszeres kifejtésére törekszik. Ehhez alkalmazkodva e kötetben a Káté írásmagyarázati módszerétől elindulva a szerzők kifejtik annak dogmatikai, etikai, missziológiai és gyakorlati teológiai következményeit. Mindezt abban a reménységben, hogy Isten üzenetének rövid és rendszeres summája, amint azt a Heidelbergi Káté kifejti, ma is aktuális üzenetet hordoz, hiszen a kérdés ma is aktuális: „Ha mindezeket hiszed, mi hasznát veszed?” A vigasztaló üzenet lelki haszna pedig, amint azt hitvallási iratunk summázza, ma is megáll: béketűrő, hálás és reménykedő élet, Isten vigasztaló üzenetének ajándéka. Reméljük, hogy ez a kötet a maga módján ennek jobb megértéséhez hozzá tud segíteni.
B/5 méret • 152 oldal • kartonált ..... 1800 Ft

Fekete Károly
A HEIDELBERGI KÁTÉ MAGYARÁZATA
Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben
Fekete Károly Heidelbergi Kátét magyarázó könyve válaszhoz segítő könyv. Az évszázadok során sok nagy igehirdető prédikálta végig az ötvenkét úrnapját, és könyv alakban is megjelentek ilyen magyarázatok, de magyar nyelven ilyen terjedelmű, a 129 kérdés-feleletet egyenként kommentáló teológiai értelmezés még nem.
B/5 • 568 oldal • keménytáblás ..... 3200 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK a Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban: Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35. Tel./fax: 386-8267; 386-8277 • Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 343-7870

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**

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVA 1925

A TARTALOMBÓL

Ami elmúlik, és ami megmarad
– Barmen előtt és után…

* * *

Gyülekezeti dicsőítés:
gondolatok
régi és új énekeinkről

* * *

Az első globális háború

ÚJ FOLYAM (LVII)

2014

3

THEOLOGIAI SZEMLE

2014. 3. szám

Felelős kiadó:
Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa

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

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

Index: 26 842
ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:
dr. Bóna Zoltán

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

Olvasószerkesztő:
Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.
Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:
TIBUKTU Kiadó

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

Előfizetési díj egy évre: 6300,– Ft
Egyes szám ára: 1575,– Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A keresztyénüldözés

újra központi helyet foglal el a világhírekben. Hitte volna valaki, hogy a 21. században ez ismét napirendre kerül? Ha igaz, hogy az emberi szabadságjogok lakmuszpapírja a vallásszabadság, akkor a 21. század világjelensége azt mutatja, hogy újra sérülnek az emberi jogok, méghozzá nemcsak a korlátozások szintjén, hanem brutális üldöztetésekben is.

A vallás- és egyházüldözést illetően legtöbben a kommunista diktatúra egyház- és vallásüldözésére gondolunk. Az elmúlt évtizedekben bizonyára sokan arra is gondoltak, hogy a vallásüldözés világviszonylatban is megszűnik. Most pedig az idevonatkozó rosszhírek eszembe juttatják Paul Tillichnek, a 20. század egyik meghatározó protestáns teológusának vissza-visszatérő gondolatát, amely szerint „csak egy vallás tagadhat egy másik vallást". Ennek kapcsán jutott arra, hogy az ateizmus is egyfajta vallás, quasi-vallás. A posztmodern Európában természetesen az ateista quasi-vallás, sőt a 20. század szekuláris vallástalansága is új értelmezést nyer, de a vallás – a kultúrával és moralitással együtt – továbbra is az ember alapvető „életfunkciója" (P. Tillich) marad. Ez az életfunkció azonban – szemben a szélsőséges liberális állítással – nem a másik vallás meghaladását és híveinek bántalmazását munkálja, hanem az ember önmeghaladását, az „abszolút" felé való irányultságát, nyitottságát adja. Ebből fakadhat dialógus, az igazság és valóság akadémikus keresése, vagy egyszerű hitvita, de nem fakadhat az üldözés és gyilkosság semmilyen formája. Tagadható az egyik vallás igazsága a másik vallás igazságára való hivatkozással, de nem támadható az egyik vallás híve a másik vallás híve által. Amikor ez történik, akkor már nem a vallás szakrálisan vertikális életfunkciója, hanem egy bálvány/eszme/érdek véresen horizontális dühöngése zajlik. Ezek a motivációk nem nevezhetők vallásinak. A kommunikáció egyszerű címkézéssel a legmarkánsabb, de egyben a valóság elferdítésével jár.

Persze a fentiek sovány vigaszt jelentenek az üldözötteknek, legyilkoltaknak, bebörtönzötteknek és családtagjaiknak, a vallási fanatizmus minden áldozatának. Mindazonáltal a vallási fanatizmus nem „életfunkció", hanem „halálfunkció", amely nem az Abszolút felé vágyakozik, hanem magát abszolutizálva tombol. A gyilkos és öngyilkos tettek mellett ugyanakkor világos példák mutatják, hogy azok az iszlámhívők, akik számára a hit az isteni parancsok követése, akiknek legfontosabb hitbéli üzenetük a békesség fizikai, társadalmi és spirituális értelemben, ők – minden buzgóságuk és elkötelezettségük ellenére is – képesek a békés párbeszédre Európában és világszerte. Még ha igaz is, hogy az iszlám-dominált országokban nem könnyű keresztyénként élni, különösen a keresztyén hitet közösségben megélni, abból sem következhet, hogy valakiknek az élete egyénileg és közösségileg végveszélybe kerülhet a keresztyén hitük vagy eltérő vallásuk miatt.

Napjainkban a világ számos országában a keresztyének véresen brutális üldözése olyan méreteket ölt, amelyet nem nézhetnek a keresztyén értékekre épülő euro-atlanti és más országok külön-külön sem, és szövetségi rendszereikben sem szótlanul. Ígéretes, bár egyelőre nem elégséges, hogy az Európai Unió Néppárti frakciójából a szolidaritás hangjai, nemzeti kormányzatokból, elsősorban hazánkéból pedig a határozott fellépés indítványai szólnak.

Szavak és tettek legyenek hatékonyak az élet védelme és a békesség megteremtése érdekében. Krisztus egyetemes egyháza tagjaiként pedig ne szűnjünk meg imádkozni hittestvéreinkért általában, üldözött sorsú hittestvéreinkért pedig különös odaadással.

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: 2014. 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://www.theolszemle.meot.hu.**

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

SZÓLJ, URAM!

A nosztalgia örök veszélye

„Ne mondd azt, hogy miért voltak jobbak
a hajdani napok a mostaniaknál,
mert nem bölcs dolog, ha ilyet kérdezel!”
(Prédikátor könyve)

A reformáció, mint az egyháznak, a gyülekezeteknek, egyáltalán a hívőknek a megújulása sokat foglalkoztat. Egyik reggeli ébredés után is gondolataim hamar ekörül keresgéltek táplálékot maguknak, hogy legyen min rágódniuk. Kérdések kérdések hátán tolultak belém:

A jelen és a múlt rossz gyakorlatán túl akadályozhat-e bennünket maga a jó és a szép hagyomány a fejlődésben? És ha igen, mennyire? Az igazi élmények és tapasztalatok hogyan képesek éltető forrásokból puszta víztartályokká válni? Mi tereli a jövő tevékeny építésének feladatáról a figyelmünket olykor a múlt istenítése irányába? A múlt és a jelen hogyan tartható élő, sőt éltető közösségben egymással a lelkünkben? Szent tárgyak, szokások, cselekmények, liturgiák őrzése – ha nehéz feladat is – sokkal könnyebb, mint egy kapcsolat, egy közösség őrzése, éltetése. A két dolog nem ellentétes egymással – sőt kapcsolatban is vannak –, de más dimenzióban mozognak. Az előzőket könnyű leírni, szavakba foglalni, rendjüket kialakítani, áthagyományozni. De az élő kapcsolat leírásával, keretbe öntésével már nehezebb a dolgunk. Bartalis János erdélyi magyar költő *A szerelem szavai* című verse jutott eszembe, amely gyönyörű próbálkozása annak, hogy megfogalmazza a lehetetlenséget: a kapcsolatot. Így szól a vers:

Örökérvényűleg
leírnám
a szerelem
szavait.
De nem tudom.
Alig bukdácsol
a szó:
„Rózsa.”
„Liliom.”
Majd:
„Nagyon szenvedek.”
„Megváltanám minden
szenvedésed.”
Aztán:
„Boldog vagyok.”
„Neked adnám minden
boldogságom.”
Most:
„Álmodom.”
„Rólad álmodnék teljes
életemben.”
Már:
„Lelkemben örök helyet
nyert lényed.”
„Legyen tied minden
dicsőségem.”
És:
Istenem!
Istenem!
Istenem!

A valódi kapcsolatból élet fakad, az élet pedig megy a maga útján. Az egyház hitének – értelemszerűen kapcsolatainak is – középpontja maga Jézus Krisztus. Ő él, és ezért éltet is. De az életessége magában hordozza a váratlanságot, a cselekvésének kiszámíthatatlanságát. Ő él, s az élet nem tűri a fagyasztást, a bebetonozást. Az emberi elme viszont hajlamos még egy kapcsolatot is egyes szakaszainak hasznossága, kellemessége, könnyűsége alapján értékelni. Már nem a kapcsolat maga értékes, hanem bizonyos szakasza. És akkor már természetesen nem is a kapcsolat fontos, hanem csak az, amit akkor átéltünk. Így cikázva jutottam el perceken belül a nosztalgiához.

Nosztalgia az, amikor azt mondjuk, hogy a múlt általában jobb, mint a jelen. Ezt az erőszakos világmagyarázatunkat a legkülönbözőbb jelenségekre is képesek vagyunk ráhúzni. Azt mondjuk: a régi énekek jobbak voltak, mint a maiak; a régi időkben tisztelettudóbbak voltak a gyerekek a szülőkkel szemben; a régi törvényeknek és szabályoknak még volt értelme; a régiek még ismerték az illemet; a régi divat volt az igazi; a régiek tudták, mi a kötelességük; régen még rend volt a gyülekezetben; a régiek törődtek egymással; a régi igehirdetők még tudtak beszélni... Észre sem akarjuk venni ilyenkor, hogy azokban a múltbeli eseményekben, viszonyokban mennyi, de mennyi modorosság, erőszak, félelem, butaság is volt. A félreértés abból az állapotunkból következik, hogy sokszor nem tudunk mit kezdeni a jelen helyzeteivel és körülményeivel. Nem tudunk úrrá lenni rajtuk, kevésbé vagyunk képesek az eseményeket befolyásolni, és ezért elhitetjük magunkkal azt, hogy régen minden rendben volt. Természetesen nem a valódi múltat idézzük fel. James Macdonald Jasper, korunk egyik meghatározó szociológusa pontosan fogalmaz: „A nosztalgia a múlt képzeletbeli megkonstruálása, amit arra lehet használni, hogy szidjuk a jelent, és rendelkezzünk a jövő felett. Valami nincs rendben a jelenlegi életünkben, ezért pillantunk vissza, abban a reményben, hogy olyan korra találunk, amelyben jobb volt az élet. De amit kapunk, merő illúzió: arról, milyen volt a múlt, arról, mi a baj a jelennel, arról, hogyan oldhatnánk meg a jelenbeli problémáinkat. … A múltból lehet tanulni, de csak ha leteszünk arról, hogy olyan múltat alakítsunk ki magunknak, amely inkább pszichikai igényeinket szolgálja, semmint hogy megmutatná a mai életünktől való távolságát.”

A nosztalgia szót az angol és a francia klinikai megjelölésben használták azokra a depressziós betegekre, akik az ipari forradalom miatt a vidéktől való elszakítottságukba belebetegedtek. Egyfajta bizonytalanságot jelöltek vele, amelyben a betegnek az volt az érzete, hogy nem a megfelelő helyen van.

Jézus Krisztus is találkozott ezzel a magatartással, amely a jelen nehézségeit a „régieknek megmondottakkal” gondolta túlvészelni. Persze nem ment, és Jézus Krisztus ezért mutatta meg a járható jövőt, amikor így kezdte tanácsait: „Én pedig azt mondom nektek…” Ahol nincs élő hit, ott hamar otthonra talál a sátán egyik angyala, a nosztalgia.

A prédikátor évezredekkel ezelőtt mérnöki pontossággal egyetlen mondatban megadta a nosztalgia diagnózisát és a terápiát is. Aki mégse értené első olvasásra, annak a fejezet 14. verse már meg is fogalmazza: *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*. Salamon nem osztja azt a nézetet, hogy a világ egyre rosszabb. Azt állítja, hogy a jó és a rossz körülmények kiszámíthatatlanul váltják egymást.

Olykor Krisztus tanítványai, a testvérek között is, a gyülekezetekben is felütheti a fejét a jelen szidásának és szapulásának betegsége, vágyódás a múltba. Emlékeztessük ilyenkor egymást a prédikátor mondására: *Ne mondd azt, hogy miért voltak jobbak a hajdani napok a mostaniaknál, mert nem bölcs dolog, ha ilyet kérdezel!*

Csak a Jézus Kisztussal való éltető kapcsolat ment meg újra meg újra bennünket a nosztalgia szépséges, de élettelen és ezért hazug kapcsolatától. Az egyház és a magunk hite sem lehet más, mint az, hogy minden erőnkkel, egész lelkünkkel, teljes szívünkkel, teljes elménkkel keressük, szeressük és imádjuk Krisztust, aki szemben a nosztalgiával tegnap, ma és mindörökké ugyanaz.

Háló Gyula

TANÍTS MINKET, URUNK!*

A Pentateuchos-kutatás jelenlegi állása

Kutatástörténeti áttekintés

Jelen tanulmány azon főbb elméletek, iskolák munkásságát kívánja ismertetni, melyek a Pentateuchos-kutatás irányait a kezdetektől kijelölték, s hatástörténetük napjainkig kimutatható. Az első fejezet a mózesi szerzőség forrásaira és a Pentateuchos-kritika 18. századi előfutáraira tér ki vázlatosan, majd a második fejezetben kerül bemutatásra az irodalomkritikai iskola (korábbi dokumentum-hipotézis, töredékelmélet, kiegészítő elmélet, Wellhausen új dokumentum-hipotézise, továbbá a legújabb dokumentum-hipotézis/ek/). A formatörténeti iskola képviselői, H. Gunkel és G. von Rad elméletét taglalja a harmadik, M. Noth hagyománytörténeti megközelítését pedig a negyedik fejezet, majd az ötödik fejezet az 1970-es évektől az 1990-es évek végéig tekinti át az újabb megközelítési módszereket. A dolgozat e jól ismert előzmények után magyar nyelven még nem olvasható mélységben és részletességgel mutatja be a hatodik fejezetben az ezredfordulótól napjainkig a Pentateuchos-kutatás legújabb, angolszász területen jelentkező tendenciáit. Összegzésében a szerző megállapítja, hogy napjainkban egyetlen, széles körben elfogadott elméletről nem beszélhetünk, azonban egyrészt a forráskritikai, az irodalomkritikai és redakciótörténeti módszer alkalmazása (diakrón módszer), másrészt a szövegek végső formájának vizsgálata (szinkrón módszer) is jelen van a tudományos kutatások terén.

The aim of the present paper is to review the results of the main theories and scholarly schools, which have designated the way of Pemtateuchal-research from the beginning and the history of their impact can be demonstrated until these days. The first chapter sketches in the roots of the Mosaic authorship and the forerunner of Pentateuchal-criticism in 18th century, then in chapter two the literature critical school has been presented (former document-hypothesis, fragment-theory, supplementary-theory, Wellhausen's new document-hypothesis, furthermore the recent document-hypothesi(e)s). The third chapter construes the conception of H. Gunkel and G. von Rad (form-historical school), the fourth chapter demonstrates M. Noth's tradition-historical theory, then the fifth chapter surveys the recent methods of approach from the 70's until the end of 90's. After the well-known antecedents the study reviews in the six chapter the recent Anglo-Saxon tendencies of the Pentateuchal-research from the millenium until present in details and deeply what have not been accessible in Hungarian yet. In the summary the author sets out that in these days there is not any single, widely accepted theory nevertheless on the one hand the use of the source critical, the literature critical and the redaction historical method (diachronic method), on the other hand the analysis of the final form of the texts (synchronic method) appears in the field of scholarly research.

1. A kezdetek

Mind a zsidó, mind a régi keresztyén hagyomány a Pentateuchos szerzőjének Mózest tekintette. A teljes Pentateuchos mózesi szerzőségére vonatkozó felfogás az Ószövetség néhány kései könyvének utalása alapján vélhetően a Kr. e. IV–II. század között keletkezett (lásd Ex 24,4; 34,27kk; Dt 31,9.22; Mal 3,22; 2Krón 25,4; 35,12),[1] a Kr. u. I. században pedig Josephus Flaviusnál és Philónnál is jelentkezik.[2] A mózesi szerzőséget a keresztyén hagyomány az Ószövetség mellett az Újszövetségben is igazolva látta (lásd Mt 19,7; Mk 12,26; Jn 1,17; 5,46–47; ApCsel 15,21; Róm 10,5). Mindezek alapján a kérdés egészen a felvilágosodás koráig megkérdőjelezhetetlennek számított.[3]

A Pentateuchos-kritika mentén körvonalazódó főbb elméletek bemutatása előtt néhány gondolat erejéig érdemes kitérnünk a 18. században megjelenő előfutáraira. H. B. Witter 1711-ben megjelent művében, mely a Genesis egy részét vizsgálta, a bibliai szövegekben fellelhető hagyományokat a Jahve és Elohim nevek váltakozásával igyekszik kimutatni. Ennek alapján két teremtéstörténet létét állapította meg. Tőle függetlenül, XV. Lajos udvari orvosa, Jean Astruc művében (1753) hasonló módszert alkalmazva, a Genesis és az Exodus első két fejezetében két párhuzamos elbeszélésfonalat

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

mutatott ki, azonban egy további, tíz töredéket tartalmazó forrás létezését is feltételezte.[4]

2. Az irodalomkritikai iskola

A **korábbi dokumentum-hipotézis** (vagy korábbi okmányelmélet) szerint a Pentateuchosban két fő forrás – a Jahvista és az Elohista – található, továbbá mellékforrások is feltételezhetők. A források az összefüggő elbeszélésfonalakra vonatkoznak, amelyeket a végső redaktor kapcsolt össze. Az elmélet képviselői közé sorolhatjuk J. G. Eichhorn (1781) és K. D. Ilgen (1798) munkásságát. Eichhorn egyértelműen Astruc megállapításai nyomán haladt tovább.

A **töredékelmélet** (vagy töredék-hipotézis) a forrás fogalma helyett a töredékből indul ki, amelyeket egy szerkesztő összegyűjtött. A. Geddes (1792), J. S. Vater (1802–1803) és W. M. L. de Wette (1805–1807) elsősorban a Pentateuchosban található jogi szövegek vizsgálata felé fordult, amelyek különböző terjedelmű, belső összefüggés nélküli, eredetileg önálló egységek. Mindezek alapján megállapították, hogy a Pentateuchos törvényekből és elbeszélésekből álló kisebb-nagyobb töredékek alapján keletkezett, amelyeket redaktorok illesztettek össze. Az elmélet gyenge pontja volt azonban, hogy a Pentateuchos elbeszélései tervszerűségére és kronologikus elrendezésére nem szolgált felelettel.[5]

A **kiegészítő elmélet** (vagy kiegészítő hipotézis) korrigálni igyekezett a töredékelmélet hiányosságait. Képviselői, H. G. A. Ewald (1823), F. Bleek (1836) és Fr. Delitzsch (1852) egy alapirat (Grundschrift) létét feltételezték, mely alatt az „elohistára" utaltak. Nézetük szerint ezt a forrást egészítették ki később a „jahvista" részekkel. A „jahvista" szövegek egységét Ewald később úgy magyarázta, hogy két „elohista" forrásra utalt, amelyet egy Jahvista-szerző egybedolgozott és kiegészített.[6] Ezen elmélet tehát lényegét tekintve a dokumentum-hipotézis és a kiegészítő elmélet szintézise volt.

Az **új dokumentum-hipotézis** (vagy újabb okmányelmélet) egy „jahvista" és két „elohista" forrást feltételezett, melyet egy későbbi redaktor egybedolgozott. H. Hupfeld (1853) az első, legősibb „elohista" forrást alapiratnak tekintette, majd Papi-írásnak nevezte. E. Riehm (1854) szerint a két „elohista" forrás mellett a Deuteronomium is önálló forrás, melyet összefüggésbe hozott Jósiás király vallási reformjával (2Kir 22). Riehm elmélete alapján az alapiratok következő sorrendje állítható fel: első „elohista" (P) – második „elohista" – „jahvista" – Deuteronomium (E^1–E^2–J–D).[7] E. Reuss (1833) és W. Vatke (1835) kimutatta, hogy a legősibb alapiratnak tekintett forrás (első Elohista) a legkésőbbi, és a fogság idején keletkezhetett, e forrást Papi-írásnak nevezték. K. H. Graf (Reuss tanítványa), A. Kuenen és J. Wellhausen törekvése arra irányult, hogy az egyes források kronológiai sorrendjét megállapítsák, s kutatásaik nyomán megváltozott a források eddig feltételezett sorrendje. Elméletük alapján a Papi-írás és a kultikus törvénykezés nagy része a nagypróféták utáni, s a Pentateuchos legősibb forrása a Jahvista. Wellhausen dolgozta ki a dokumentum-hipotézis végleges formáját – a források a J (IX. század), E (VIII. század), D (VII. század), P (V. század) sorrendben követik egymást –, mely tudományos körökben csaknem egy évszázadon át általános elismerést élvezett.[8]

A Wellhausen-elmélet a következők szerint összegezhető. Wellhausen a „Hexateuchos" elnevezést javasolja, hiszen a forrásokat kimutathatónak vélte Józsué könyvében is. A Wellhausen-iskola abból indult ki, hogy a Pentateuchos négy különböző időben és környezetben létrejött forrás (J–E–D–P) összeillesztése nyomán keletkezett. A J-forrás kialakulásában több réteg fedezhető fel (J^1, J^2), a J-forrás írásba foglalása feltételezhetően Júdában, a IX. században, a királyság korai időszakában történt, s főként történeti anyagot tartalmaz. Az E-forrás – melyben szintén több réteg kimutatható (E^1, E^2) – a Kr. e. VIII. század elején, az északi királyságban, Izráelben keletkezett, anyaga a patriarcha-történetekre összpontosít, Jákób és József alakja érdekli.[9] Kr. e. 722 után (Szamária elfoglalása) az E-forrás Júdába került, a J-forrással összekapcsolták, s így jött létre a Jehovista mű („das jehovistische Geschichtswerk"; „the Jehovistic history work"). A Deuteronomiumot a Kr. e. VII. századra datálhatjuk, Wellhausen a Jósiás király idején talált törvénnyel azonosítja (Kr. 622). A D-forrás több rétege megkülönböztethető (D^1, D^2). Egy későbbi redakció nyomán a Jehovista-forrással (JE) egybedolgozásra került (JED) Kr. e. 620–445 között. A P-forrást (P) Ezékiel prófétától eredeztetik, melynek legősibb egysége a Szentség törvénye (Lev 17–26), másik rétege pedig az elbeszélésekből álló alapirat (Pg = Grundschrift). A Papi-írás Kr. e. 500–450 között Babilóniában, a fogság utáni időben/a babiloni diaszpórában keletkezett, és Ezsdrás tevékenységéhez köthető. Ezt követően kiegészítő törvényekkel látták el, majd Kr. e. 400 körül egy papredaktor illesztette egybe a Pentateuchos forrásait (J–E–D–P).[10]

A **legújabb dokumentum-hipotézis** (vagy dokumentum-elmélet) célkitűzése a Wellhausen-elmélet továbbfejlesztése volt. R. Smend (1912) amellett érvelt, hogy a J nem egységes, hanem maga is két, önálló forrásból keletkezett (J^1, J^2). Ilyen módon a következő öt forrást különböztethetjük meg a Pentateuchos keletkezése kapcsán: J^1–J^2–E–D–P. Smend álláspontját követi W. Eichrodt (1916), H. Holzinger (1922) és O. Eissfeldt (1922), aki J^1 helyett a „laikus forrásról" beszél (Laienquelle). G. Fohrer (1965) a „nomád" („Nomadenquelle", „nomad's source") elnevezést használja a „laikus forrás" helyett, annak jellegéből következően. Jóllehet e vélekedések ugyan nem váltak

széles körben elfogadottá, mégis évtizedekig Eissfeldt (1934) és Fohrer (1965) „Ószövetségi bevezetése" a fenti értelmezést követte, szemben Wellhausen inkább szkeptikus „JE" definíciójával.[11]

3. A formatörténeti iskola

A műfaj- és formatörténeti elemzés az ószövetségi törvények, elbeszélések, próféciák és zsoltárok vizsgálatára irányult. Két lényeges megállapítása a következőkben összegezhető: 1. Az azonos műfajú egységek formai felépítése azonos. 2. Az egyes műformák helye megtalálható Izráel kultuszi, erkölcsi vagy irodalmi életében („Sitz im Leben"). A Pentateuchosban főként törvényi és elbeszélő anyag áll előttünk.[12] A formatörténeti iskola megalapítója H. Gunkel, aki a Pentateuchos vonatkozásában két munkájában nevesítette és definiálta az egyes műfajokat (Schöpfung und Chaos in Urzeit, 1895; Genesis, 1901). Gunkel a dokumentum-hipotézis revízióját javasolja. Álláspontja szerint helyesebb hagyományokra utalni, melyek Izráel népi hagyományán alapulnak. Az irodalomkritikai módszer helyett az írásba foglalás előtti állapotra, az eredeti ősi formákra helyezte a hangsúlyt, s kutatásai alapján arra a következtetésre jutott, hogy az egyes források szövegét már a szájhagyomány rögzítette.[13]

G. von Rad művében (Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchos, 1938) Gunkel formatörténeti megközelítését a Pentateuchos egészére alkalmazza. G. von Rad álláspontja szerint a Pentateuchos egyetlen nagy egység, és önálló műfajt képez. A szöveg legkisebb részei helyett a nagyobb összefüggésekről, hagyományegységekről beszél, melyek a Pentateuchos kialakulását döntően befolyásolták. Wellhausen alapján ő is úgy gondolta, hogy a Pentateuchos helyett a Hexateuchos elnevezés használata megfelelőbb, mert Józsué könyve szorosan a megelőző öt könyvhöz kapcsolódik. A Hexateuchos szövegében az üdvtörténet legfontosabb eseményeit a „kis történeti krédók" („a Hexateuchos dióhéjban"[14]) foglalják össze (Dt 6,20–24; 26,5–9; Józs 24,2b–13), s von Rad e szövegek ősi voltát hangsúlyozza. Nézete szerint ezek eredetileg a kultusz keretében jelenhettek meg, amikor a hálaadó személy az üdvtörténet leglényegesebb mozzanatait rövid hitvallásként felidézte. Von Rad amellett érvel, hogy a „kis történeti krédók" egymástól függetlenek, önállóak, eltérő körülmények között jöttek létre, s ez alapján indokolható közös vonásuk, a Sínai-hagyomány hiánya (szövetségkötés, törvényadás). Von Rad elismerte ugyan a Pentateuchos-források létét (J–E–D–P), ugyanakkor a bennük rögzített történeti hagyomány és kronológia forrását a kis történeti hitvallásokban látta. Tézisének utóbbi, a Pentateuchos kialakulására vonatkozó eleme azonban nem bizonyult időtállónak, hiszen az 1960-as években megdőlt azon feltevés, miszerint a kis történeti krédó a hagyomány legősibb rétegét képezné. E hitvallások létrejötte a deuteronomisztikus teológia későbbi alkotásának tekinthető. Így tehát a krédó nem a források kezdeti, hanem a végső, összefoglaló állapotát tükrözik.[15]

4. A hagyománytörténeti kutatás

Amint a fentiekben láthattuk, G. von Rad kutatása a Pentateuchos szövegeinek kezdeti és végső formája közötti folyamatra összpontosít, addig M. Noth – a hagyomány- (vagy tradíció) történeti irányzat másik fő képviselője – a Pentateuchos hagyománytörténetét vizsgálja (Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948). Noth a Pentateuchost hagyományok hosszú fejlődési eredményének tekintette, és – Gunkelt követve – elsődlegesen a hagyomány irodalom előtti állapotát, a szájhagyományt helyezte kutatása előterébe. Úgy véli, hogy a honfoglalás és az állam létrejötte közötti időszakra tehető a hagyománytörténet súlypontja, mely a Palesztinában letelepedett izráelita törzsek körében keresendő. Ilyen módon döntő jelentőségűnek tartja a királyságot megelőző kor szakrális törzsszövetsége, az amfiktüonia szerepét. A Pentateuchos kialakulása kapcsán, amint fentebb kifejtésre került, G. von Rad a kis történeti krédó, M. Noth pedig az izráelita törzsek hitében megtalálható fő témák szerepének jelentőségét hangsúlyozza.[16] E modell képviselői szerint maghatározott témakörök köré csoportosíthatók az egyes elbeszélések, törvények, hitvallások. Noth a Pentateuchosban öt fő témát[17] határoz meg: 1. Kivezetés Egyiptomból; 2. Bevezetés az Ígéret Földjére; 3. Az ősatyáknak tett ígéretek; 4. A pusztai vándorlás; 5. A Sínai-hegyi kijelentés.[18] G. von Rad álláspontja szerint a Pentateuchos alapvető formájának megalkotása a Jahvistához köthető, ezzel szemben Noth a Pentateuchos teológiájának létrehozatalában véli felfedezni a Jahvista munkáját.[19] Mindamellett megállapítható, hogy Noth tézisét tudományos körökben máig is kritikai hangok vagy tartózkodás övezi.

5. A Pentateuchos-kritika története az 1970-es évektől az 1990-es évek végéig

Rolf Rendtorff tanulmánya alapján már csaknem közhelyként tartható számon az a megállapítás, mely szerint a Pentateuchos-kutatás krízisének korát éljük. Nyomban hozzáteszi azonban, hogy ami ténylegesen válságban van, természetesen nem maga a tudományos kutatás, hanem az az alap, amelyre az korábban felépült. Egészen az 1970-es évekig ez az alap, a dokumentum-hipotézis általánosan elfogadottnak számított, melyet csak ritkán kérdőjeleztek meg. Kuhn meghatározásával élve ilyen módon a dokumentum-hipotézis „paradigmaként" volt jelen.[20]

Mielőtt rátérnénk arra a fordulatra, ami az 1970-es évek második felében alapjaiban változtatta meg a

Pentateuchos-kutatás arculatát, néhány gondolat erejéig idézzük fel a 20. század első felében megszólaló kritikai hangokat. Az 1930-as években Cassuto (1934) rámutat a Pentateuchos-kérdés és a Homérosz-kérdés párhuzamosságára, ahol a különböző korokban megjelenő iskolák eltérő válaszokat adtak. Az egységes szerkesztés tétele mellett érvel, utalva Dávid korára vagy valamivel későbbi dátumra, a legősibb hagyományok felhasználására. Hozzáfűzi, hogy ez arra a korra datálható, amit a dokumentum-hipotézis követői a J-forrásra nézve kijelöltek. Cassuto „egy hatalmas szellemi képességű Mesterről" beszél, akinek személye elhomályosult műve későbbi átdolgozásai folyamán.[21] Jacob (1934) a forráskritikai módszert a szövegek lerombolásának tartja, és hangsúlyozza a Genesis homogén, egységes voltát. Kaufmann (1960) ugyan a forráskritikai módszert mint olyat nem utasítja el, azonban a dokumentum-hipotézis egyik alappillére wellhauseni újraértelmezésével, a „Papi Törvény" késői datálásával nem ért egyet.[22] Nagy-Britanniában az 1930-as években a „mítosz és rítus" (Myth and Ritual) irányzat, az 1940-es években Svédországban pedig az „uppsalai iskola" jelent meg, melyek kiemelkedő képviselői S. H. Hooke (1933) és I. Engnell (1945). Közös vonása e két modellnek, hogy az ókori Közel-Kelet mítoszvilágába tartozó szájhagyományra és egy többé-kevésbé következetesen kialakított sémára (pattern) hívták fel a figyelmet.[23] Engnell új hagyománytörténeti módszert vezetett be, szerinte a bibliai tradíciók hosszú ideig szóban hagyományozódtak, és csaknem e folyamat végén kapcsolták azokat össze írott formában. Tehát az irodalomkritikai módszerrel való gyökeres szakítást javasol, ugyanakkor elismeri a P-forrás létezését. Tekintettel azonban arra, hogy Engnell elhagyta a többi forrást, elmélete kívül maradt a dokumentum-hipotézis keretében folyó tudományos viták körén.[24]

1979-ben látott napvilágot két jelentős munka, mely jól tükrözi az ekkor jelentkező újabb megközelítési módszerek látásmódját. Brevard S. Childs művében (Introduction to the Old Testament as Scripture, 1979) az Ószövetség valamennyi könyvét „kánoni formának" tekintette. Childs szerint bármilyen is legyen az irodalmi anyagok előtörténete (Wellhausen, Gunkel), a kanonikus szövegek „végső formája" a legfőbb teológiai eredmény. A korábbi kritikai munkákkal ellentétben, számára a korpusz teológiai állandója hangsúlyos.[25] A Pentateuchost illetően Childs tehát annak kimutatására törekszik, hogy az öt könyv tematikusan összefügg, és a végső szerkesztői szakasz a Pentateuchos mint egész értelmezésén alapszik.[26] Norman Gottwald művében (The Tribes of Yahweh, 1979) a Mózes–Józsué hagyomány szociológiai értelmezését nyújtja, a marxista elemzés kategóriáit alkalmazva. Gottwald álláspontja szerint a Tóra egy harcos YHWH-képen alapuló ideológiát képvisel, melynek alapja egy társadalmi forradalom, ami által „Izráel törzsei" megbuktatják, és lerombolják a kánaánita városállamok rendszerét és annak gazdasági kizsákmányoló gyakorlatát is. Ebben az elméletben Jahve a társadalmi ideológia legitimálója, s ez az eszme egy egyenlőségelvű vagy kommunista társadalom megvalósítását tűzi ki célul, mely „Kánaán" elfogadott gyakorlatának alternatívája.[27]

E helyen kell említést tennünk azon törekvésről, amely az egyes forrásokon belül különböző hagyományrétegek elkülönítésére vállalkozott. O. Procksch (1906) az E-forrásnak szentelte művét, és e forrást E_1-re és E_2-re tagolta. Gunkel (1910) és Gressmann (1913) a korábbi forrásokat nem egy egyéni szerző alkotásának tekintette, hanem inkább „elbeszélő iskolákról" beszéltek („Erzählerschulen"). P. Volz (1933) és W. Rudolph (1938) pedig teljesen kétségbe vonta az E-forrás létezését. G. von Rad (1938) műve alapvető fordulatot jelent, hiszen őt a Pentateuchos-tradíciók korábbi rétegének teológiája foglalkoztatta. Von Rad J-forrása valóban nem egy „forrás" volt a többi között, annak szerzője egy kiemelkedő teológus volt, aki a Pentateuchos alapszerkezetét létrehozta. Későbbi szerzők, mint Wolff (1969) és Smend Jr. (1978) csupán „Elohista-töredékekről" beszéltek. Westermann Genesishez írt kommentárjában (1981) arra a következtetésre jut, hogy nem volt meghatározott E-forrás, míg McEvenue (1984) úgy találja, hogy a Gen 20–22 „trilógiában" az „elohista" teológiája érhető tetten. A hivatkozott munkákban megfigyelhető az irodalomkritikai vizsgálattól a teológiai értelmezés felé történő elmozdulás.[28]

Davies szemléletesen összegzi a Pentateuchos-kutatásban az 1970-es évektől bekövetkező változásokat (1996).[29] E szerint a dokumentum-hipotézis legfőbb pillérei a továbbiakban nem tarthatók, hiszen egyrészt többé nincs egyértelmű különbségtétel a „korábbi" és „későbbi" források között, másrészt a P-forrás többé nem tekinthető eredetileg független forrásnak.

Alapvető változásnak tekinthető, hogy a kutatók körében a J-forrás újraértékelése jelentkezik ebben az időszakban. H. H. Schmid (Der sogenannte Jahwist, 1976) nem a korai királyság idejéből származó forrásnak tekinti a J-t, sokkal inkább a deuteronomista-deuteronomisztikus iskola tevékenységével kapcsolja össze, utalva annak teológiájára és stílusjegyeire, amint de Pury fogalmaz (1992).[30] Schmid „a redakció és értelmezés (belső)-jahvista folyamatáról" beszél, von Raddal szemben, aki a Jahvistára kiemelkedő teológusként tekint. A kutatások ezen irányvonalát később M. Rose fejleszti tovább (Deuteronomist und Jahwist, 1981). Rose a Pentateuchos előállásának megállapítása során abból az alapfeltevésből indul ki, hogy nem a „kezdet" (a Genesis), hanem a „vége" felől kell megközelíteni e kérdést. A „vég" alatt egyrészt a honfoglalás-elbeszélést, másrészt a Deuteronomiumot érti. J. Van Seters (1975) – elutasítja a dokumentum-hipotézist, illetve a forma- és hagyománytörténeti elemzést – elméletében Winnett (1965) és Wagner (1967) felis-

meréseire épített. Van Seters az Ábrahám-tradíció vizsgálatából kiindulva arra a következtetésre jutott, hogy a „tradíció jahvista változata a fogság korára datálható" (Abraham in History and Tradition, 1975), s e felismerései a Pentateuchos egészére érvényesek.[31] Későbbi műveiben van Seters (1983, 1986–1987, 1992, 1994) az ókori világ történetírásával, elsősorban Hérodotosz, a milétoszi Hekataiosz (Kr. e. 549 körül) és a leszboszi Hellanikosz (Kr. e. 480 körül) munkáival hasonlítja össze a J-forrást, s a Jahvistát történetírónak tekinti, aki a nemzet történelmét írja le. A Deuteronimisztikus történeti mű (van Seters DtrH-val jelöli) és a Jahvista kapcsolatát tekintve pedig rámutat, hogy a Jahvista a DtrH bevezetője. N. Lohfink ugyanakkor meggyőzően alátámasztotta (1991), hogy a Deuteronomium feltételezi a Tetrateuchos-elbeszélés ismeretét, így nem tartható azon álláspont, mely szerint a Jahvista a Deuteronomisztikus történeti mű után keletkezett volna. R. N. Whybray (1987) álláspontja van Setershez közelít, azonban a Jahvista szerzői tevékenységére nagyobb hangsúlyt fektet.[32]

R. Rendtorff legfőbb téziseit Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (1976) című művében fejti ki. Elutasítja a források létezését, ugyanakkor elfogadja a M. Noth által kidolgozott nagy témák jelenlétét a Pentateuchosban, jóllehet azokat, ellentétben Noth-tal, nem helyezi az irodalom előtti állapotba. Rendtorff rámutat arra, hogy az egyes hagyományegységek írott formájának létrejötte hosszabb szerkesztői és értelmező folyamat terméke, amely lényegében már azelőtt lezárult, mielőtt azok egyesítésével a Pentateuchos mai formáját elnyerte volna. A Pentateuchos keletkezése időpontjára nézve amellett érvel, hogy a deuteronomista redakció tekinthető az első átfogó feldolgozásnak, a részek egésszé való összekapcsolását pedig későbbi időpontra teszi.[33] Rendtorff tanítványa, E. Blum megközelítésében lényeges szerepet játszik a „kompozíció" kifejezés használata (Die Komposition der Vätergeschichte, 1984; Studien zur Komposition des Pentateuch, 1990). Blum álláspontja szerint a Pentateuchos főként két kompozíciós tevékenység eredményének tekinthető: az egyik a deuteronomisztikus hagyományhoz áll közel („KD" – a „K" a német Komposition szót jelöli; „Deuteronomisztikus kompozíció"), lényegében e kompozíciót „papi előtti kompozíciónak" tekinti („vorpriesterliche Komposition"), a másik pedig a Papi-forrás sajátosságait tükrözi („KP"; „Papi kompozíció"). Az utóbbi tekinthető a végső verziónak, mely kiegészítette az előbbit. Blum tehát nem feltételez „forrásokat", amelyek egymástól függetlenül léteztek volna az összeillesztésükig. A datálás kérdésében Blum úgy vélekedik, hogy a „KD" már ismerhette a Deuteronomisztikus történeti művet, ugyanakkor a „KP" sem sokkal későbbi. Így tehát mindkét alapkompozíció a korai, fogság utáni korszakra tehető.[34] Blum azt is hangsúlyozza, hogy a D-kompozíció a deuteronomisztikus hagyományhoz való közelítése ellenére sem azonosítható a „klasszikus" fogság korában létező deuteronomisztikus iskola alkotásával.[35] Érdekességként utalhatunk Blum 1990-ben írt monográfiájában közölt felvetésére, mely szerint a perzsa igazgatás általi jóváhagyás révén a Pentateuchos a zsidó nép számára hivatalos jogként funkcionált a Perzsa Birodalomban.[36]

A Pentateuchos-kutatás elmúlt évtizedbeli helyzetének szemléltetéséhez hasznos eligazítást nyújthat számunkra Albert de Pury (1992) alábbi osztályozása, melyben négy fő irányvonal körvonalazódik a kutatók körében:[37]

Az első csoportot a „klasszikus elmélet védelme" megnevezéssel jelöli. Számos tudóst nevez meg, akik akár könyvekben, cikkekben, a témának szentelt publikációkban vagy exegetikai tanulmányok kontextusában adnak hangot vélekedésüknek: L. Schmidt (1977, 1983), W. H. Schmidt (1981, 1985, 1988, 1991), Scharbert (1983, 1986, 1989), Kohata (1986a; 1986b), Kreuzer (1989), Berge (1990), Ruppert (1992).[38] A felsorolás mellett Rendtorff további kutatókat is megnevez, akik a klasszikus elmélet keretein belül továbbra is a „P" mint forrás mellett törnek lándzsát: Koch (1987), L. Schmidt (1993), Campbell (1993), Otto (1995), Schwartz (1996).[39] E tudósok mindannyian – számos más kutató mellett – meg vannak győződve afelől, hogy a dokumentum-hipotézis legfőbb pillérjeivel, a J és P forrással együtt, továbbra is a Pentateuchos-kutatás alapját jelenti.[40]

Más tudósok részben a dokumentum-hipotézis keretei között maradva fejtik ki új megközelítéseiket („Egy salamoni Jahvista csökkentett anyaggal"). Számos kutató érdeklődése a Jahvista új definíciójának megalkotása felé fordul. Ide sorolandó Weimar (1977, 1980), Zenger (1982, 1985), Vermeylen (1981, 1989) és Peckham (1985).[41] Zenger későbbi munkájában (E. Zenger (ed.), Einleitung in das Alte Testament, 1995) „elbeszéléskoszorú-elméletre" („Erzählkranzmodell"), majd pedig „redukált forráselméletre" („reduziertes Quellenmodell") utal. Ezekben az esetekben tehát a „J" új jelentést nyer. Az „elő-papi" szövegeket „Jeruzsálemi történeti műnek" tekinti („Jerusalemer Geschichtswerk"; „JG"). Ez az értelmezés többé-kevésbé megfelel a wellhauseni jehovista történeti műnek, mely tartalmazza a hagyományos „J" és „E" források elemeit. Zenger szerint a legkorábbi forrás Kr. e. 690 körül Jeruzsálemben nyerte el formáját.[42]

A harmadik modell de Pury kategorizálásában „a fogságbeli vagy fogság utáni J" megjelölést viseli, és előfutáraiként Rose (1981, 1986) és van Seters (1975, 1983, 1986–1987) nevét említi.[43] Whybray (1987), van Seters nyomán, úgy vélekedik, hogy a Pentateuchos egyetlen szerző munkája, akit „történetírónak" tekint. Egészen eltérő véleményt képvisel Levin (1993), szerinte ugyanis a Jahvista mint redaktor a különböző forrásokból összeállított egy történeti munkát a diaszpórában, melyben az istentisztelet egyetlen szentélyre való korlátozása (Deuteronomium) ellenes hang szólal meg.[44] Vorländer (1978) a „Jehovistát" a fogság idejére helyezi,

Schmitt (1980) pedig a J-forrást a Pentateuchos korábbi, „Elohista" verziója fogság utáni redakciójának nevezi.[45]

A negyedik csoportra de Pury „Egy nem létező J" kifejezéssel utal.[46] Amint arra fentebb kitértünk, Rendtorff és Blum teljesen elutasítja a „források" létét a Pentateuchosban. Blum szerint a Papi kompozíció nem nevezhető sem „forrásnak", sem „redakciónak". Számos esetet találunk, ahol nyilvánvaló utalás érhető tetten az „elő-papi" szövegekre, amelyek ma egyesített formában állnak előttünk. Carr (1996) e szakaszok függetlenségére figyelmeztet, és megkísérli a „P-forrás" rekonstruálását, egyúttal elismerve annak tényét, miszerint a „P" szövegek sok esetben újra átdolgozásra kerültek, hogy jelenlegi kontextusukba illeszkedjenek. Carr megközelítését a következőképpen definiálja: „a forráselmélet felváltása nem papi anyagok helyett egy vegyes hagyomány és kompozíciós elméletre".[47]

6. A Pentateuchos-kutatás az ezredfordulótól napjainkig

Az alábbiakban rövid ismertetőt kívánok nyújtani az elmúlt évtized tárgykörünk szempontjából meghatározó angolszász irodalmát illetően.

Raymond F. Person Jr. művében (The Deuteronomic School: History, Social Setting, and Literature, 2002) azon szerzői/szerkesztői csoport vizsgálatára vállalkozik, amelynek a Deuteronomium, a Deuteronomisztikus történeti mű (M. Noth) összeállítása és Jeremiás könyvének létrehozatala tulajdonítható. Kutatásának fókuszát tehát a „deuteronomista iskola" különböző korszakokon végigvonuló története és társadalmi környezete képezi, ideértve a babiloni fogság idején megjelenő írócsoportot, a vezető bürokratikus réteget, a Júdában a perzsa időszakban élő közösség irodalmi termékét, egészen Ezsdrás idején bekövetkező bukásáig, amikor egy új „író iskola" váltotta fel. Person álláspontja szerint a szóhasználat, a teológiai szemléletmód következetessége miatt kevéssé van mód a különálló redakciós rétegek meghatározására és a szövegek közelebbi datálására a deuteronomista iskola másfél százados befolyásának történetén belül. Person a korábbi „deuteronomista" (a Deuteronomium alapszövegére vonatkozik) és „deuteronomisztikus" (a Józsué könyvétől a Királyok második könyvéig terjedő történelemre utal) megkülönböztetés helyett a „deuteronomista iskola" megjelölést használja. Az újabb redakciótörténeti művekben a Deuteronomisztikus történeti művet felváltotta ez az egyszerű, nem differenciált deuteronomista iskola, amely magában foglal mindent, ami a deuteronomisztikus korpusznak tulajdonítható. A mű pozitív vonása, hogy a többszörös redaktorokról szóló irodalomkritikai elméletek mögötti valóság felderítésére tesz kísérletet, szövegkritikai elemzések elvégzése és irodalmi hagyományozás révén, a fogság utáni perzsiai Júdában.[48]

Antony F. Campbell és Mark A. O'Brien korábbi munkájukkal (Sources of the Pentateuch, 1993) szemben a klasszikus dokumentum-hipotézist a továbbiakban nem tartják fenn, ugyanakkor „egy kiegészítő alternatíva" lehetőségét keresik, mely „nem egy kötelező helyettesítése" az előbbinek (Rethinking the Pentateuch: Prolegomena to the Theology of Ancient Israel, 2005). A „felhasználó alapú megközelítés" egészen röviden kerül bemutatásra, melyet négy, részletekbe menő, érveket felsorakoztató függelék egészít ki. A szerzők amellett érvelnek, hogy a bibliai szövegek megalkotása számos funkciót szolgált. A Pentateuchos esetében az elbeszélő részek az ősi elbeszélő használatára íródtak egyfajta emlékeztetőül, aki az eredeti szövegeket azután történetekké terjesztette ki. A mű kevésbé tárgyalja a Tóra szertartási és jogi szövegeit, így áll a helyzet a Leviticus esetében. A szerzők a Pentateuchos keletkezése kérdésében közelítenek a későbbi korszakban egyesített, önálló nagyobb egységek elméletéhez, mely R. Rendtorff (1976) nevéhez köthető, és amely manapság is elfogadottságnak örvend a kontinentális tudományos kutatás körében, jóllehet több módosítással.[49]

Thomas Römer műve (The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction, 2006) áttekintést nyújt a Deuteronomista történeti mű kapcsán a vonatkozó bibliai könyvek tartalmáról (Deuteronomium, Józsué, Bírák, Sámuel–Királyok könyve). Römer körvonalazza a Deuteronomista történeti mű fogalmát, áttekintve a tudományos vita történetét és értékelését, különös tekintettel Martin Noth munkásságára. Vizsgálódása során szociológiai, történeti és irodalmi módszereket alkalmaz. A szerző kifejti tézisét, mely szerint a deuteronomista „iskola" vagy „írnoki társaság", akiknek tevékenysége Jósiás korától a fogságon át a kora perzsa időszakban történt helyreállításig terjed, az irodalmi korpuszt szakaszokban alkották meg, amely ma a Deuteronomiumtól a Királyok második könyvéig terjed, három egymást követő „kiadásban", a babiloni fogság előtt, alatt és után. Először is, a Deuteronomium nem volt része a Deuteronomista történeti műnek, amelyet vagy Ezékiás, vagy Jósiás uralkodása idején hoztak létre. A Deuteronomista történeti mű az írnokok alkotása, melyet a Jósiás (Sámuel, Királyok) uralkodása alatti királyi propaganda hozott létre. Jeruzsálem 587-ben bekövetkezett eleste és az értelmiség deportálása után került sor a második redakcióra, amikor a Deuteronomiumot a fogsághoz igazították, összeillesztve Józsué és a Bírák könyvét, majd a fogság helyzetéhez alkalmazták a Deuteronomista történeti művet. Végül, a Deuteronomista történeti mű végső redakciója a kora perzsa időszakban történt, amit a Papi anyaggal összhangba hoztak (Ex, Lev, Num), majd alapjaiban átdolgozták Józsué könyvét. Römer feltevése szerint a legkorábbi Tóra a késői perzsa korszakban a Hexateuchos volt (Gen–Józs), nem pedig a Pentateuchos (Gen–Deut).[50]

Christophe Nihan munkájának (From Priestly Torah to the Pentateuch, 2007) a Leviticus képezi fő vizsgálódási tárgykörét, a Papi forrás (P) és a Pentateuchos részeként. Nihan a Leviticus szerzői által használt forrásokat, az elsődleges irodalmi kompozíciót, amelyben az újraértelmezés történt, kívánja felderíteni, továbbá e könyv kapcsolatát a „papi irodalommal" a Pentateuchosban, illetve elhelyezését a Tóra egészében. Nihan szerint a P-forrás a Lev 16-ban ér véget, mely egyúttal tükrözi a papi hagyományozók fő érdeklődését is: Isten és az emberiség bensőséges kapcsolata helyreállítása történetét elmondani, Izráel Istennel való kultuszi kapcsolata által. A P nem foglalkozott a Sínai-kijelentést követő eseményekkel, hiszen azok nem voltak meghatározóak érdeklődése szempontjából. I. Knohl és J. Milgrom elméletét továbbfejlesztve Nihan úgy véli, hogy a „szentség iskola" („Holiness School", HS) átdolgozta és kiegészítette a P-t, ilyen módon a Lev 17–26 másodlagos kompozíciós réteget képez a Leviticusban és a P-ben. Milgrom és Knohl álláspontjával szemben Nihan fenntartotta, hogy a Numeriben nem található HS-anyag. Tehát a P-forrás HS általi átdolgozása szintén a zsidó nép Sínai-hegyhez való megérkezésével végződik. Nihan a Pentateuchos megalkotását papi utáni vagy HS utáni redaktorok munkájának tulajdonítja. A Papi kompozíciós mű datálását illetően a szerző az európai irányvonalhoz csatlakozik, a fogság utáni korszak megjelölésével.[51]

A Gary N. Knoppers és Bernard M. Levinson szerkesztésében megjelent tanulmánykötet (The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance, 2007) a Pentateuchos-kutatás területén manapság uralkodó kérdésekbe kíván bepillantást nyújtani. E megközelítések a Pentateuchost a késő perzsa és kora hellenisztikus korszak írásainak alapvető gyűjteményeként kezelik, így abból indulnak ki, hogy a Pentateuchos a fogság vagy fogság utáni időszakban jött létre. A tanulmányok alapján kijelenthető, hogy növekvő érdeklődés kíséri a Pentateuchos redakciós folyamatát és annak történelmi hátterét. Egy végső redaktor által összegyűjtött és egyesített különálló források helyett a Pentateuchosra mint kifinomult írnoki összeállításra tekintenek, amelyben különféle korábbi tradíciók formálódtak egy koherens elbeszéléssé, bemutatva Izráel eredetének történetét, a teremtéstől kezdődően a pusztai vándorlásig. A kötet első nagyobb témaköre a Pentateuchos normatív joggá való fejlődése korszakát és körülményeit veszi górcső alá, szélesebb nemzetközi kontextusban vizsgálva e folyamatot. A második egység tanulmányainak vizsgálata a perzsa korszakban keletkező különféle írások, könyvek megjelenésének kérdésére irányul, a Tóra elfogadásával összefüggésben. Az ezt követő témakör a Pentateuchos keletkezésében való samaritánus részvételre hívja fel a figyelmet; ennek során bemutatásra kerül a Samaritánus Pentateuchos keletkezése és a közösségük eredete is. A negyedik téma pedig arra a kérdésre igyekszik választ adni, hogy hogyan történt a Tóra átvétele és alkalmazása a későbbi közösségek körében a korai judaizmus időszakában.[52]

Mark McEntire műve (Struggling with God: An Introduction to the Pentateuch, 2008) betekintést nyújt a kritikai módszerek területére, a forráskritikai módszertől az ideológiai kritikáig. A Pentateuchos könyvei vizsgálata során a narratív elemzés módszerét alkalmazza, a szóban forgó kérdések és a módszertan alapos összegzését kínálva, végül az egyes következtetések kiértékelését is elvégzi. McEntire előbbi megközelítése értelemszerűen az irodalmi kérdéseket hangsúlyozza, ugyanakkor rámutat átívelő témákra és összefüggésekre is. A bibliai törvény magyarázata kapcsán felmerülő erkölcsi témákat is érinti, ilyen módon hasznos eligazításul szolgál az irodalmilag árnyalt kérdésekben, egyúttal történelmi és ideológiai értelemben pedig kritikus megközelítést ad.[53]

Az utóbbi évek egyik, több recenzió által is méltatott Ószövetség-kritikai műveként tarthatjuk számon Joel S. Baden J, E, and the Redaction of the Pentateuch (2009) című munkáját, mely a szerző Hardvardi Egyetemen készült doktori értekezésének átdolgozott kiadása. Baden a J és E forrás közötti kapcsolat vizsgálatát helyezi kutatása középpontjába, s irodalomkritikai alapokon kívánja alátámasztani, hogy a klasszikus forráskritika alapvető álláspontjával ellentétben nincs meggyőző bizonyíték arra nézve, hogy a J és E forrást összekapcsolták egyetlen „JE" forrássá. Baden javaslata szerint e források egyesítése egyidejűleg történt a P és D forrásokkal való összekapcsolással, egyetlen redakciós folyamat eredményeként, s így jött létre a Tóra azon formája, ami ma is előttünk áll. A szerző kitér a J és E források létezése és összekapcsolása kérdésében felhozott tudományos bizonyítékok történeti vizsgálatára, majd részletes érveket hoz fel érvelése központi magva igazolására, mely szerint a D-forrás elsődlegesen az E-forrásnak alárendelt (az esetek kisebb részében a J-nak).[54] A redakciós folyamat tárgykörének különös figyelmet szentel a szerző. A források egyesítésének történetileg feltételezett időpontjaként Baden az egyedülálló, izráelita törvénykönyv Perzsa Birodalom általi jóváhagyását jelöli meg.[55]

Assnat Bartor műve (Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of Pentateuch, 2010) a jelen évtizedek tudományos irodalmának népszerű, kedvelt témáját, a Pentateuchos törvényszövegeinek és elbeszéléseinek kapcsolatát kívánja feldolgozni. A szerző e monográfiájában a törvény irodalomként értelmezése 19. századi brit hagyományaira, a legújabb narratológia és a kognitív pszichológia eredményeire alapoz.[56] Vizsgálati módszerét kiegészíti a bibliai jog, a jogtudomány és az irodalomelmélet eredményeivel, s így törekszik azonosítani a Pentateuchos jogi szövegeiben fellelhető narratív elemeket és a szerzők által alkalmazott technikákat, melyek hatással vannak az olvasóra. A törvényszövegeket tehát „beágyazott történeteknek" tekinti,

melyek az elbeszélő nagyobb „kerettörténetén” belül helyezkednek el. Ilyenformán tehát a kazuisztikus jog vagy esetjog „beágyazott történetként” működik, amelyben a belső irodalmi eszközök arra szolgálnak, hogy a törvényt a nagyobb „kerettörténettel” összekapcsolják. A „beágyazott törvények” értelmező vezérfonalként szolgálhatnak a „kerettörténethez”. A narratológiai technikák azonosítása, ami összekapcsolja a törvényt és az elbeszélést, létrehozza a Pentateuchos esetjogának költőiségét. A szerző két irodalmi eszközt említ, mely által a törvényadó vagy a címzett belép a törvényi folyamatba: a részvételt („participation”) és az észlelést („perceptibility”), melyek által a Pentateuchos esetjoga kommunikatív szövegeknek tekinthető. Bartor szerint a kazuisztikus törvények „valóság utánzó szövegek” („reality-mimicking texts”), melyek a közvetlen beszéd, belső beszéd és a vegyes társalgás által az adott jelenetet még inkább dramatizálják.[57] Bernard S. Jackson rámutat, hogy a szerző vizsgálódási tárgyköre viszonylag szűk körű, hiszen nem minden törvény alkalmas narratív olvasásra, Bartor a „miniatűr történetek” áttekintésére törekszik, melyeket a Pentateuchosban a „kazuisztikus jog” képvisel. Mindez pedig azt sugallja, hogy a narratív elemek a törvények tartalmában rejlenek.[58] Calum Carmichael e megközelítés fő erősségét abban látja, hogy Bartor nyomatékosítja azt – amint előtte más nem tette –, hogy mennyire meglepően eltérő a bibliai rendelkezések kifejezésre juttatása, összehasonlítva a törvényalkotás legtöbb anyagában, továbbá e mű feltárja a törvény narratív és lélektani dimenzióit is.[59] Bartor műve végén az olvasó számára négy fő pontban összegzi, hogy a narratív magyarázat a kazuisztikus jogra nézve mire világít rá. A negyedik pontban így fogalmaz Bartor, mely tükrözi e mű célját: „a Pentateuchos esetjogának narratív olvasása egy gazdag és érzelmileg is felemelő olvasási élményt nyújt számunkra”.[60]

7. Összegző gondolatok

Áttekintve a Pentateuchos kutatástörténetét, a következő megállapításokat tehetjük.

Amint azt az eltérő megközelítési módokat és eszközöket felvonultató elméletek is bizonyítják, vitán felül áll, hogy a Pentateuchos összetett irodalmi alkotás.

Wellhausen elmélete óta elfogadott a Pentateuchos keletkezésére nézve a négy forrás (J, E, D, P) létezése, amelyeket a szerkesztők folyamatosan összekapcsoltak, így létrehozva a mű előttünk álló formáját. Felidézve Albert de Pury fentebb ismertetett kategóriát, a következő főbb irányzatokra utalhatunk. A tudósok egy köre máig a Pentateuchos-kutatás alapjának tekinti a dokumentum-hipotézist, míg mások elismerve ugyan a dokumentum-hipotézis létjogosultságát, azon belül új utakat keresnek, megint mások a J fogságra vagy fogság utánra való datálása mellett foglalnak állást, végül pedig akadnak olyanok is, akik elutasítják a források keresését a Pentateuchosban. Ezen irányzatok közös nevezője, hogy a Pentateuchos előállásának irodalmi rétegeit igyekeznek rekonstruálni (diakrón megközelítési mód), alapvetően az irodalomkritika és a redakciótörténeti módszert alkalmazva.

Amikor von Rad a Pentateuchos fő teológiai üzenetével foglalkozott (1938), sajnálkozva jegyzi meg, hogy a biblikus tudósok körében csekély érdeklődés mutatkozik a Pentateuchos „jelenlegi formája” („Jetztgestalt”) vagy „végső formája” („Letztgestalt”) iránt. Arra törekedett, hogy megtegye a lépést azon irányba, mely a Pentateuchost mint egészet helyezi vizsgálódása tárgykörébe.[61] Napjainkban egyre inkább az előbbi törekvésnek lehetünk tanúi, amikor a tudósok figyelme mind inkább a szövegek kompozíciója, ezáltal pedig a szövegek végső formája felé irányul (szinkrón megközelítés).

A Pentateuchos-kutatás történetének e vázlatos áttekintése azt is jól szemlélteti számunkra, hogy a mégoly különböző és eltérő súlypontozású elméletek számos vizsgálódása és eredménye is előremutatónak bizonyul, hiszen iránymutatásul szolgálhat a további elgondolások megalapozása, kidolgozása számára. Megfontolandó tehát a biblikus kutatások művelői számára, hogy a fent bemutatott modellekre nem mint alternatívákra, hanem mint egymással kölcsönös és dinamikus kapcsolatban álló megközelítési módokra tekintsen a bibliai szövegvizsgálat során.

Moldván Edit Eszter

Felhasznált irodalom

ADAM, Klaus-Peter: Bartor, Assnat: Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Law of the Pentateuch, in: The Journal of Religion 91 (2011/2), 255–257.

BADEN, Joel S.: J, E, and the Redaction of the Pentateuch, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.

BLENKINSOPP, Joseph: Introduction to the Pentateuch, in: Leander E. Keck (ed.): The New Interpreter's Bible: General articles & introduction, commentary & reflections for each book of the Bible, including the Apokryphal/Deuterocanomical books in twelve volumes, Vol. I, Abingdon Press, Nashville, 1994, 305–318.

BRIGGS, R. S.: Baden, Joel S., J, E, and the Redaction of the Pentateuch, in: Journal for the Study of the Old Testament 34 (2010/5), 75–76.

BRUEGGEMANN, Walter: An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination, Westminster John Knox Press, London, 2003.

CARMICHAEL, Calum: Assnat Bartor, Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch, in: The Catholic Biblical Quarterly 73 (2011/2), 341–342.

CARR, David: J, E, and the Redaction of the Pentateuch, by Joel S. Baden, in: Review of Biblical Literature 13 (2011), 150–154.

DOZEMAN, Thomas B.: Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of Pentateuch, by Assnat Bartor, in: Review of Biblical Literature 14 (2012), 102–104.

GILDERS, William: From Priestly Torah to Pentateuch, by Christophe Nihan, in: Biblical Interpretation 18 (2010), 494–495.

JACKSON, Bernard S.: Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch, by Assnat Bartor, in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 29 (2011/4), 212–215.

PITKÄNEN, Pekka: J, E, and the Redaction of the Pentateuch, Joel S. Baden, in: Evangelical Quarterly 83 (2011/3), 269–271.
PURY, Albert de: Yahwist („J") Source, in: Anchor Bible Dictionary 6 (1992), 1012–1020.
PURY, Albert de–RÖMER, Thomas: A Pentateuchos-kutatás rövid története, Budapest, 1994.
RENDTORFF, Rolf: Directions in Pentateuchal Studies, in: Current in Research: Biblical Studies 5 (1997), 43–65.
RÓZSA, H.: Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe, I. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1999.
RÖMER, Thomas: Rethinking the Pentateuch: Prolegomena to the Theology of Ancient Israel, by Antony F. Campbell and Mark A. O'Brien, in: Review of Biblical Literature 8 (2006), 137–139.
SOGGIN, J. Alberto: Bevezetés az Ószövetségbe, Kálvin Kiadó, Budapest, 1999.
TÓTH, Kálmán: A Pentateuchos. Bevezetés, in: Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata, I. kötet, Kálvin Kiadó, Budapest, 1995, 135–137.
VAN SETERS, John: The Deuteronomic School: History, Social Setting, and Literature, by Raymond F. Person, Jr., in: Journal of the American Oriental Society 123 (2003/2), 388–389.
VAN SETERS, John: The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction, by Thomas Römer, in: Review of Biblical Literature 9 (2007), 151–156.
VOGELS, Walter: Joel S. Baden, The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis, in: The Catholic Biblical Quarterly 75 (2013/1), 111–112.
WATTS, James W.: Struggling with God: An Introduction to the Pentateuch, by Mark McEntire, in: Interpretation: A Journal of Bible & Theology 65 (2011/1), 91–92.
WHISENANT, Jessica: The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance, Edited by Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson, in: Journal of the American Oriental Society 130 (2010/4), 679–681.

JEGYZETEK

1 SOGGIN: Bevezetés az Ószövetségbe, 103.
2 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 53. Hasonlóan, PURY–RÖMER: A Pentateuchos-kutatás rövid története, 6.
3 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 59–60.
4 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 60–61.
5 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 61.
6 SOGGIN: Bevezetés az Ószövetségbe, 105.
7 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 62.
8 Uo.
9 TÓTH: A Pentateuchos. Bevezetés, 36.
10 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 70–71. Lásd még BLENKINSOPP: Introduction to the Pentateuch, 310.
11 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 46.
12 TÓTH: A Pentateuchos. Bevezetés, 36.
13 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 74–75. Hasonlóan BRUEGGEMANN: An Introduction to the Old Testament, 18.
14 BLENKINSOPP: Introduction to the Pentateuch, 311.
15 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 76–79.
16 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 79–81.87.
17 Noth az Egyiptomból való kivonulást tekinti kiindulási pontnak, melynek révén az egész Pentateuchos hagyománytörténete megérthetővé válik, lásd RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 81.
18 TÓTH: A Pentateuchos. Bevezetés, 36.
19 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 85–86.
20 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 43–44.
21 SOGGIN: Bevezetés az Ószövetségbe, 110.
22 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 44.
23 SOGGIN: Bevezetés az Ószövetségbe, 111.
24 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 44–45.
25 BRUEGGEMANN: An Introduction to the Old Testament, 20.
26 BLENKINSOPP: Introduction to the Pentateuch, 314.
27 BRUEGGEMANN: An Introduction to the Old Testament, 20.
28 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 46–47.
29 „A Pentateuchos keletkezését övező csaknem húszéves tudományos vita után, melynek során úgy tűnt, hogy egyedül abban a kérdésben mutatkozik konszenzus, hogy a régi négyes-forrás elmélet már nem tartható, a jelek arra utalnak, hogy az álláspontok nyugvópontra jutottak a következő tételeket illetően: 1. A legkorábbi nagyobb kompozíció, mely az ősatyáktól a Kánaánban való letelepedés kezdetéig terjed (vagy még egyszerűbben, a legkorábbi, amit felfedezhetünk), a deuteronomista környezetben jött létre, nem korábban a Kr. e. VII. századnál és valószínűleg nem előbb a Kr. e. VI. századnál. 2. A Papi forrás (P) egy betoldást tartalmaz (vagy betoldások sorozatát), Izráel eredetének nem önálló elbeszélését, ami egykor attól elkülönülten létezett, majd egy redaktor egyesítette azzal." – Lásd RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 49.
30 PURY: Yahwist („J") Source, 1016.
31 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 49–50.
32 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 98–99.104.106–107.135. Lásd még BLENKINSOPP: Introduction to the Pentateuch, 313.
33 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 117–118.122.
34 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 51.
35 RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 126.
36 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 51.
37 PURY: Yahwist („J") Source, 1017–1018.
38 PURY: Yahwist („J") Source, 1017.; felsorolását további adatokkal egészíti ki RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 53.
39 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 53.
40 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 53.
41 PURY: Yahwist („J") Source, 1017.; Weimar, Zenger és Vermeylen modelljének összehasonlításához lásd: PURY–RÖMER: A Pentateuchos-kutatás rövid története, 56–57.
42 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 54.
43 PURY: Yahwist („J") Source, 1017.
44 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 54.
45 PURY: Yahwist („J") Source, 1017.
46 PURY: Yahwist („J") Source, 1017.
47 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 55.
48 VAN SETERS: The Deuteronomic School: History, Social Setting, and Literature, by Raymond F. Person, Jr., 388–389.
49 RÖMER: Rethinking the Pentateuch: Prolegomena to the Theology of Ancient Israel, by Antony F. Campbell and Mark A. O'Brien, 137–138.
50 VAN SETERS: The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction, by Thomas Römer, 151–156.
51 GILDERS: From Priestly Torah to Pentateuch, by Christophe Nihan, 494–495.
52 WHISENANT: The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance, Edited by Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson, 679–681.
53 WATTS: Struggling with God: An Introduction to the Pentateuch, by Mark McEntire, 91–92.
54 BRIGGS: Baden, Joel S.: J, E, and the Redaction of the Pentateuch, 75–76.
55 BADEN: J, E, and the Redaction of the Pentateuch, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009. 311–312.
56 ADAM: Bartor, Assnat: Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Law of the Pentateuch, 255.
57 DOZEMAN: Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of Pentateuch, by Assnat Bartor, 102–103.
58 JACKSON: Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch, by Assnat Bartor, 213.
59 CARMICHAEL: Assnat Bartor, Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch, 341–342.
60 DOZEMAN: Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch, by Assnat Bartor, 104.
61 RENDTORFF: Directions in Pentateuchal studies, 57.

Házasság és válás a kora-újkori Genfben

Betekintés a Konzisztórium, mint házassági bíróság működésébe Antoine Calvin és Anne Le Fert válópere alapján

Strasbourgi visszatérését követően Kálvin János két tanácsadó testületben is komoly szerepet vállalt. Tette mindezt annak érdekében, hogy a genfi egyház és a városállam irányítása új alkotmányos renden nyugodjék. A reformáció elfogadásának, valamint a függetlenségi harcok sikerének köszönhetően a város 14. századi törvényeinek korszerűsítése elengedhetetlenné vált, hiszen az egykori hercegi és katolikus elöljárók helyét a Tanácsban immár választott képviselők vették át.

Az Ordonnances Ecclèsiastiques de l'Église de Genève (1541) tervezetének kimunkálásával a reformátor sikeresen újította meg a keresztyén teológiát, a családi és házassági életet, valamint a szexualitásra vonatkozó törvényeket. A protestantizmus legfontosabb eredményeire építve Kálvin egy olyan új teológiai pozíciót, illetve ehhez igazodó törvényi rendszert alkotott meg, amely a családi élethez kapcsolódó területeket – a házassági együttélés és válás, a gyermekek nevelése és gondozása, a családok támogatása, illetve a különböző szexuális bűnök üldözése – a világi felsőbbség és az egyházi vezetés közös feladatává emelte. Nem véletlen tehát, hogy a reformátor eredményes fellépésének köszönhetően a genfi Konzisztórium és a városi Tanács „kreatív szövetségre lépett", majd hozzálátott a polgárság erkölcsi életének legmélyrehatóbb megújításához. A különféle házassági és családi ügyek kivizsgálása kitűnő lehetőséget adott Kálvin és kollégái számára, hogy a gyakorlatban is alkalmazzák ezt az új teológiai látásmódot. Éppen így történt ez Kálvin Antal és Anna Le Fert válóperében is. Anna a pletykák szerint házasságtörést követett el a Kálvin család házában. Antal és János közös háztartásban élt, ezért a reformátor számára egyre nyugtalanítóbbá volt ez az incidens. Annak érdekében, hogy elkerüljék a nagyobb botrányt, Kálvin János és testvére a házasság felbontását kérte a Konzisztóriumtól és a városi Tanácstól, amelyre végül 1557-ben került sor. A jogerős ítéletet követően mindkét fél új családot alapított.

Upon his return to Geneva, Calvin sat on two committees to draft rules to govern Geneva's church and a secular constitution to govern the city-state. The constitution was an updated version of the city's fourteenth-century charter. It replaced ducal, episcopal, and cathedral powers with elected appointed magistrates. This transformed the city from a prince-bishopric into an independent city-state.

By the initial draft of the Ordonnances Ecclèsiastiques de l'Église de Genève (1541), John Calvin reformed the Western theology and law of sex, marriage, and family life. Building on a generation of Protestant reforms, Calvin constructed a comprehensive new theology and law that made marital formation and dissolution, children's nurture and welfare, family cohesion and support, and sexual sin and crime essential concerns for both church and state. He drew the Consistory and Council of Geneva into a creative new alliance to guide and govern the reformation of the intimate domestic sphere. Calvin and his colleagues applied and adapted this new theology in hundreds of marriage and family cases that went before the Consistory each year. For instance the case of Antoine Calvin and Anne Le Fert. It concerned alleged sexual misconduct in the very house in which the great reformer lived, misconduct that clearly upset him very much personally. John Calvin acted as counsel for his brother throughout this case. It led to a divorce of the modern sort in 1557, after which both parties married once more, althought in different communities.

A genfi reformátor, Kálvin János gyülekezeti lelkipásztorként, akadémiai tanárként, valamint a *Konzisztórium* „moderátoraként"[1] egyaránt arra törekedett, hogy helyes vallásos-erkölcsi magatartást közvetítsen, és maga is hasonló cselekvésre hívja fel a gyülekezet tagjait.[2] A lelkészek erkölcsi életére és képzettségére vonatkozó útmutatásai (pl. *Ordonnances Ecclèsiastiques de l'Église de Genève* 1541 és 1561[3]) alapján kijelenthető, hogy számára nagy jelentőséggel bírt a lelkipásztorok példamutató élete. Pál apostol szerint – vélekedett a reformátor – szükséges, hogy a gyülekezet vezetője feddhetetlen férfi legyen, aki nemcsak megfontolt, józan, vendégszerető és tanításra alkalmas, hanem egyszersmind olyan, aki a saját családját is helyesen kormányozza, „*mert ha valaki a maga háza népét nem tudja vezetni, hogyan fog gondot viselni az Isten egyházára?* (1Tim 3,5)."[4] Nem meglepő tehát, hogy Genf városában 1548-ban nagy botránkozást váltott ki az a pletyka, miszerint a reformátor testvérének (Antoine Calvin–Kálvin Antal) felesége, Anne Le Fert (Anna Le Fert) házasságtörést követett el. A két testvér közös háztartásban élt, ezért János számára egyre kényelmetlenebbé vált ez az incidens. „*A nők, mindaddig nem gondolják azt, hogy már eleget fecsegtek, amíg ki nem beszéltek mindenkit*" – hangsúlyozta a reformátor a Tit 2,3 magyarázatában

1549-ben,[5] majd így folytatta: „*tehát a vénasszonyok üres fecsegése égő fáklyaként támad az otthonokra*."[6] Anna Le Fert „pajzán viselkedése" igen rossz fényt vetett a Kálvin családra, emiatt a genfi reformátornak cselekednie kellett.

A tanulmány Kálvin Antal és Anna Le Fert válópere alapján feltárja a genfi házassági bíróságok rövid történetét és működését, különös tekintettel a *Konzisztórium*ra, melynek 1541-es létrehozása alapvetően megváltoztatta a házassági-családi ügyek kivizsgálásának módját és eszközrendszerét. Az egyházfegyelmi bizottság jogosítványainak folyamatos változása ugyanakkor indokolttá teszi a genfi Tanács *(Petit Conseil)* bírói hatáskörének, valamint a különféle polgári és büntetőügyekben hozott ítéleteinek tisztázását. Végezetül pedig a szerző bemutatja, hogy Kálvin Antal válása alapján: a reformátor lelkipásztori szolgálata során mindvégig hű maradt teológiai-etikai meggyőződéseihez, melyek arra indították őt, hogy Pál apostol iránymutatásait (vö. 1Tim 3,1–7) követve példát adjon a személyválogatás nélküli egyházfegyelemről.

1. Házassági bíróságok Genfben Kálvin fellépése előtt (1020–1536)

A reformációt megelőzően Genfben,[7] csakúgy, mint Európa más területein, a házassági jog szabályozása és ellenőrzése a katolikus egyház hatáskörébe tartozott.[8] „*Mihelyst a katolikusok a házassági ügyekben való bíráskodást magukhoz ragadták, az lelki dolog lett, melyet világi bíróknak már érinteniük sem volt szabad*"[9] – vélekedett Kálvin *Institutió*jában. A katolikus püspökök felügyelete alatt működő egyházi bíróságok ezért rendszeresen hoztak ítéletet az eljegyzések és a házasságkötések érvényességét illetően.[10] A középkori teológusok és egyházjogászok álláspontja (vö. *Corpus iuris canonici*[11]) szerint a keresztyén házasság egy olyan „speciális személykapcsolat", amely egyszeri és felbonthatatlan jellegéből adódóan a római egyház egyik legfontosabb sákramentuma.[12] Elválni és újraházasodni tehát nem lehetett, de – a házassági kötelék épségben tartása mellett – létezett a törvényes különköltözést jelentő „ágytól és asztaltól való elválasztás" *(Mensa et thoro)* intézménye. A házastársak „szétválasztása" mellett, kivételes esetben (pl. akarategység hiánya, törvénytelen házasságkötés, súlyos testi bántalmazás) azonban lehetőség volt a szentségi házasság érvénytelenítésére is.[13]

Az egyházi bíróság munkáját Genfben a polgári és büntetőügyekért is felelős városi bíró,[14] a *Vidomne* segítette, aki a házassági vagyonjog területén (pl. hozomány) rendelkezett speciális döntési kompetenciával. A városi bíró, valamint a helyi igazságszolgáltatás felelőseinek kinevezése a genfi püspök, majd 1265-től az egyre nagyobb politikai befolyással rendelkező Savoyai-ház kiváltsága volt. A Savoyai herceg hatalmának letörése, és a városállam önrendelkezésének a helyreállítása ellenben egy olyan önálló bírói testület felállítását tette szükségessé, amely elsősorban a genfi polgárság érdekeit szolgálta. Nem meglepő tehát, hogy a függetlenségi harcok (1526–1536) közepette a genfiek nyomban eltörölték a „savoyai bábnak" tekintett *Vidomne* tisztségét, majd a polgárság legnagyobb testülete, a *Nagytanács* (Genéral Conseil) 1529. november 28-án egy új bírói hivatal – *Cour de Lieutenant* – létrehozását indítványozta. Tény, hogy a *Lieutenant* („vizsgálóbíró") kezdetben csak az egykori *Vidomne* feladat- és hatáskörét látta el, a függetlenségi harcokat követő társadalmi és gazdasági változások azonban már komoly próbatételek elé állították az új bírói testület tagjait. A római mise betiltása, valamint az egyházi ingatlanok közcélú használatbavétele rövid időn belül a teljes katolikus klérus távozását eredményezte, ezért a polgári és büntetőperek mellett immár a házassági ügyek kivizsgálása is a *Lieutenant* feladata lett.

A középkor végén Európa jogi térképe az apró helyi szokásjogok *(consuetudo)*, a *Római Jog*, valamint a *Kánonjog* bonyolult sakktábláját mutatta, amely igencsak megnehezítette a genfi *Lieutenant* munkáját. A bonyolult polgári és büntetőperek sokasága miatt a házassági ügyek kivizsgálása egyre nehezebbé vált. A helyzetet azonban tovább rontotta a közhatalmi jogosítványok erős centralizációja is, hiszen a genfi igazságszolgáltatás rendszerében ekkor még nem valósult meg a hatalmi ágak teljes szétválasztása: a *Lieutenant* döntéseit (jogalkalmazó) minden esetben a huszonöt főből álló törvényhozó testület, a *Kistanács* (Petit Conseil) erősítette meg.[15] Mindez a jogszolgáltatás rendszerének dinamikus működése ellen hatott.

Összegzésképpen tehát kijelenthető, hogy a reformáció elfogadását követően a házassági ügyek kivizsgálása nagy tehertételt jelentett a városi bíróság számára. A *Cour de Lieutenant* tehermentesítése elkerülhetetlenné vált.

2. Kísérlet egy önálló házassági bíróság létrehozására (1536–1538)

Kálvin János első genfi szolgálata nem sokkal az *Institutio* megjelenését követően, 1536 augusztusában vette kezdetét. Noha a reformátor megbízatása eleinte csak a Szentírás könyveinek nyilvános előadására szólt,[16] kitűnő jogászi képzettségének köszönhetően azonban csakhamar a genfi kodifikáció egyik legmeghatározóbb iniciátora, útkészítője lett. Tanúsítják mindezt a gondosan összeállított állami-egyházi vonatkozású törvényei és szabályrendeletei, különösképpen is a *Genfi Hitvallás*[17] (Confession de la Foy), valamint az 1537. január 16-án elfogadott *Genfi Artikulusok*[18] (Articles concernant l'organisation de l'Eglise Genève).

Az *Institutio* keresztyén szabadságról szóló fejezetében (1536) a reformátor újra és újra bizonyságot tett afelől, hogy a házassági jog szabályozása, a polgári és büntetőügyek kivizsgálása mellett, a „civil magisztrátus" (itt: városi Tanács) feladatkörébe tartozik, amely végső soron „*az emberek között megtartandó általános emberi és polgári kötelességekre nevel rá bennünket (…) tehát azoknak a törvényeknek a megállapításával foglalkozik, amelyek szerint az ember embertársai között becsületesen és tisztességesen élheti az életét.*"[19] Kálvin tehát a házassági és családjogot, mint a polgári jog *(ius civile)* egyik legnagyobb, viszonylagos önállósággal rendelkező részterületét,[20] a „világi kormányzat" hatáskörébe utalta. Így nem véletlen, hogy a reformátor Sadolet bíborosnak írt válaszlevelében (1539) ez olvasható: „*Hát nem visszaadtuk-e a hatóság kezébe a pallosjogot s a polgári jog egyéb oly részeit, melyeket a püspökök és papok ravaszul kiragadtak a hatóság kezéből s a magukévá tettek?*"[21]

Tény, hogy a családi viszonyok jogi szabályozása tekintetében Kálvin tagadta a római egyház illetékességét, ezért a házassági ügyek intézésének gondját az „emberi kormányzat" dolgai közé sorolta, mondván: „*a polgári felsőbbség hatalma a tízparancsolat mindkét táblájára kiterjed.*"[22] A lelkipásztorok konzultatív jogkörének megállapítását, a sokszor nélkülözhetetlen teológiai és etikai iránymutatások miatt, azonban kiváltképpen fontosnak tartotta. A rokonsági fokozatok meghatározását, a válás szabályozását, és az egyéb házassági ügyeket ugyanis az Isten igéje szerint kell elintézni[23] – vélekedett a reformátor. Mindez jól mutatja, hogy Kálvin szerint a házassági és a családi intézményeket nemcsak jogi, hanem erkölcsi normáknak is rendeznie kell. Ennek okán az 1537-es *Genfi Artikulusok*ban kijelentette: „*Önöket [tanácstagok] kérjük meg, alakítsanak maguk között egy néhány személyből álló bizottságot, hogy az döntsön és határozzon minden házassági kérdésben (…) csatlakozzék hozzájuk néhány lelkipásztor is, hogy jobban tájékoztathassák őket afelől, hogy mit kíván Isten igéje.*"[24] Ugyanakkor Kálvin hangsúlyozta, az új házassági bíróság nem működhet megfelelő jogszabályok nélkül, emiatt egy átfogó szabálygyűjtemény kimunkálását tartotta szükségesnek, „*amelyet pedig a tanácstagok elé kellett terjeszteni jóváhagyás végett*"[25] – hangsúlyozta Walter Köhler a *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium* című munkájában. A *Genfi Artikulusok* direktívái nyomán tehát egy olyan állami-egyházi testület képe rajzolódik ki, amely határozottan a városi Tanács befolyása alatt állt. S bár az üléseken nagyobb részben a *Kistanács* által delegált képviselők vannak jelen, meghívást kapnak még a lelkipásztorok is, akik csupán konzultatív jogkörrel rendelkeztek.[26] Ámde hogyan is működött ez a világi testület a gyakorlatban?

Sajnálatos, de a létrehozni kívánt bírói testületről keveset tudunk, hiszen a bizottság működéséről egyik levelében sem értekezett a reformátor.[27] Alister E. McGrath szerint az *Ordonnances Ecclèsiastiques de l'Église de Genève* elfogadása (1541. november 20.) tette lehetővé a *Konzisztórium* („Egyházi bíróság") felállítását, amely valójában az önálló házassági bíróság *jogutód* szervének tekinthető.[28] Értesülései azonban pontatlanok, hiszen a Kálvin által 1537-ben megálmodott törvényszék tényleges létrehozása csak a *Konzisztórium*mal (1541) valósult meg! Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az 1541-es *Ordonnances*, amelyben Kálvin ismételten egy önálló házassági bíróság felállítását indítványozta.

3. A genfi Konzisztórium mint házassági bíróság

A) *A Konzisztórium hatásköre és közhatalmi jogosítványai*

Az *Ordonnances Ecclèsiastiques* tervezetében Kálvin részletesen szabályozta a házassági ügyek kivizsgálásának elvi és gyakorlati kérdéseit. Az alapdokumentum erre vonatkozó bekezdései azonban több ponton is az 1537-es *Artikulusok* direktíváira emlékeztetnek: „*a házassági ügyekben előforduló viták elintézését – minthogy az nemcsak lelki, hanem bizonyos mértékig államkormányzati (politikai) ügy is – reábízzuk tehát a Tanács tagjaira (…) késedelem nélkül alakítsanak egy bizottságot, amely ezekben a kérdésekben intézkedjék és ítélkezzék. Ha jónak látják, néhány lelkipásztort is küldhetnek a bizottságba tanácskozó tagul (…) szíveskedjenek néhány embert megbízni a házassági szabályrendeletek elkészítésével.*"[29] A szabálygyűjtemény házasságkötésről szóló bekezdésének további részét a végleges szövegből törölték, s helyébe – a *Vénérable Compagnie* („Lelkésztestület") jegyzőkönyve szerint – az alábbi módosítás került: „*a házassági ügyek kivizsgálása a hatóság [városi Tanács] dolga lesz. Mindamellett tanácsoljuk, hogy a Konzisztóriumnak hagyják meg azt a feladatot, hogy a feleket meghallgassa, s ennek megfelelően tegyen javaslatot a Tanácsnak. Javasoljuk továbbá, hogy készítsenek olyan rendszabályokat, amelyek az ítélethozatal módját határozzák meg.*"[30]

Az *Ordonnances Ecclèsiastiques* elfogadásával így lehetőség nyílt egy olyan „önálló" házassági bíróság létrehozására, amely a súlyosabb ügyek esetén az előzetes kivizsgálást (pl. felek meghallgatása) a *Konzisztórium*, az ítélethozatalt pedig a *Kistanács* hatáskörébe utalta. Annak ellenére, hogy az *Egyháztanács*ban a városi képviselők mindig is többségben voltak a lelkipásztorokkal szemben, a testület törvényes működését biztosító *Ordonnances* gyakori átírásai mégis a városi Tanács bizalmatlanságáról tanúskodtak.[31] A többszöri változtatások jogpolitikai hátterében komoly szerepet játszott a régi római katolikus kánonjogi gyakorlat és vele az egyházi hatalom újjáéledésétől való félelem. Az egyházfegyelmi bizottság igazságszolgáltatási hatáskörét például a *Kista-*

nács két alkalommal is módosította, hiszen az úrvacsorától való eltiltás *(excommunicatio minor)*, valamint az egyháztagság megszüntetésének *(excommunicatio major)* jogát kizárólag magának tartotta fenn.[32] Mindezek következtében nem meglepő, hogy az alapdokumentum végül így rendelkezett az *Egyháztanács* közhatalmi jogosítványairól: „*a lelkipásztoroknak semmi szerepük ne legyen a polgári és büntető igazságszolgáltatásban és csupán az Isten igéjének lelki kardjával hadakozzanak (…) és a Konzisztórium semmiben sem csorbítsa a hatóság tekintélyét és igazságszolgáltatási jogát. (…) Ha pedig szükséges büntetést alkalmazni, a lelkipásztorok, miután a Konzisztóriummal együtt meghallgatták a feleket (…) terjesszék az ügyet a Tanács elé, amely megteszi javaslatát és ítéletet hoz.*"[33]

Az *Ordonnances Ecclèsiastiques* (1541) végső módosításai értelmében a *Konzisztórium* csupán a kisebb jelentőségű házassági ügyekben (pl. családi viták esetén a békéltetés) rendelkezett önálló döntési kompetenciával. Például „*ha a férj nem él békességben feleségével, hanem viták és veszekedések vannak közöttük, idéztessenek az Egyháztanács elé, hogy (…) az esetnek megfelelően hibájukért mindkettőjüket megdorgálják*"[34] – olvasható már az 1561-es, módosított *Ordonnances* 118-ik bekezdésében. Súlyosabb erkölcsi bűncselekmények (házasságtörés, hűtlen elhagyás, bántalmazás, paráználkodás, válás) esetén, a felek előzetes meghallgatását követően, az ügyet át kellett adni a *Kistanács*nak, amely rendszerint további vizsgálatot tartott szükségesnek. Az *Egyháztanács* bíráskodási jogkörét később sem bővítették, hiszen az 1561-es *Ordonnances* 82-ik, házassági jogra vonatkozó bekezdésében megerősítést nyert, hogy: „*ami a [súlyosabb] családi és a házassági vitákat illeti, mivel azok nem lelki ügyek, hanem a közügyekkel keveredők, a Hatóságra [a városi Tanács] tartoznak. Ezért az Egyháztanács feladatául rendeltük a felek kihallgatását, hogy véleményét a Tanács elé terjessze ítélethozatal végett.*"[35]

B) *A Konzisztórium működésének tripartit rendszere a súlyosabb erkölcsi ügyek esetén*

Súlyosabb ügyek esetén az előzetes konzisztóriumi meghallgatásokat követő „nyomozati cselekmény" lefolytatása – a genfi reformátor által kidolgozott *Ordonnances sur les Offices et Officiers*[36] (1543) direktívái alapján – a *Lieutenant* feladata volt.[37] A helyi igazságszolgáltatás vezetőjeként ő vette számba a szükséges intézkedéseket, majd gondoskodott a vádemelésről,[38] és az eljárás alá vont személyek (bűnügyi foglyok) őrizetéről is.[39] A *Cour de Lieutenant* tanácsosai (vizsgálóbírók) a középkorban bevett *inkvizitórius*, más szóval *nyomozó elvű* büntetőeljárási rendszert alkalmazták. Ennek legfontosabb sajátosságai: az eljárás megindítása hivatalból vagy magánindítványra (pl. bűnügyi feljelentés) történik, felépítése hierarchikus, a bíróság célja az anyagi igazság kiderítése, titkosság,[40] hivatásos szakemberekből álló szakapparátus, valamint a különböző jogorvoslati eszközök (pl. fellebbezés) és „szószólók"[41] igénybevételének lehetősége.[42] Az eskütétellel kezdődő tanúkihallgatásokat[43] és szembesítéseket rendszerint a *Lieutenant*, a szindikusok vagy éppen a *Kistanács* tagjai vezették.[44] A büntetőperek írásban, és az úgynevezett „pertárban" folytak.[45] Amikor a pertest meghízott, a bírók összegyűjtötték a jegyzőkönyveket, s ezek alapján döntött a *Kistanács*. Az ügyészi feladatokat Genfben a *Procureur Général* („közvádló") látta el.[46] Amennyiben a vádlott kitartóan tagadta az ellene felhozott vádakat, az *inkvizitórius* eljárás formális bizonyítási rendszere még *tortúra*, más szóval kényszerítés (pl. tüzes vas) használatára is lehetőséget adott. Kétségtelen ugyan, hogy az európai judikatúrában már Kálvin János fellépése előtt ismert volt a korai német büntető perrendtartás, a *Constitutio Criminalis Carolina* (1532), a szabálygyűjtemény genfi alkalmazásáról azonban nincsenek megbízható értesüléseink.[47] Így a *Procureur Général* feladat- és hatáskörét a *Kistanács* állapította meg.

A genfi igazságszolgáltatás rendszerének alapvető részét képezték a különféle jogorvoslati eljárások. Mint ahogy arról fentebb már szóltunk, a végső döntési kompetencia a *Kistanács* kezében összpontosult, ezért a jogbiztonság érvényesülését szolgálta, hogy polgári és házassági ügyekben a vegyes összetételű *Döntőbíróság*hoz (Secondes Appellation) lehetett fordulni. A bíróság tagjait a *Kistanács*, *Hatvanak Tanácsa* (Conseil Soixante), valamint a *Kétszázak Tanácsa* (Conseil Deux Cents) delegálta.[48] Büntetőügyekre vonatkozó jogorvoslati kérelmeket pedig a *Kétszázak Tanácsa* bírálta el.[49] A jogerős ítéleteket maga a *Lieutenant* hajtotta végre.[50]

Összegzésképpen tehát kijelenthető, hogy a genfi *Konzisztórium* önálló döntési kompetenciával csupán a kisebb jelentőségő házassági-családi ügyekben rendelkezett. Súlyosabb horderejű erkölcsi ügyekben (pl. házasságtörés, paráználkodás) a bírói testület működése már *tripartit* jelleget öltött, hiszen (1.) a felek előzetes meghallgatása az *Egyháztanács* hatáskörébe tartozott, de ezt követően (2.) az ügy a *Kistanács*, majd (3.) a *Cour de Lieutenant* elé került. „*Minden személyes és nem anyagi vonatkozású családi ügyet első fokon az Egyháztanács tárgyaljon (…) ha bírósági végzés szükséges, a felek idéztessenek a városi Tanács elé, amely az Egyháztanács [és a Lieutenant] véleményét tartalmazó nyilatkozat alapján hozzon végleges döntést*"[51] – hangsúlyozta az 1561-es rendtartás 135-ik bekezdése.

A büntetőjogi jogkövetkezmények általában kényszerrel foganatosíthatók. Annak köszönhetően, hogy az egyházfegyelmi bíróság nem rendelkezett „kényszerítő eszközökkel", a büntetőügyek (pl. rablás, emberölés, tévtanítás) – előzetes konzisztóriumi meghallgatás nélkül – rögvest a *Kistanács*hoz kerültek.[52] Szép példa erre a híres spanyol orvos, Servet Mihály pere, amely mindvégig a városi Tanács hatáskörébe tartozott, hiszen az 1541-es *Ordonnances Ecclèsiastiques* világosan kimondta, hogy: „*a lelkipásztoroknak semmi szerepük ne legyen a polgá-*

ri és büntető igazságszolgáltatásban és csupán az Isten igéjének lelki kardjával hadakozzanak."[53]

C) *Kálvin és a Konzisztórium házassági jogi szabálygyűjteménye*

Kálvin János meggyőződése szerint a helyi szokásjog *(consuetudo)* és a *Római Jog* önmagában nem alkalmas a különböző családi viták eldöntésére, ezért 1541-es *Ordonnanes*-ában ismét kijelentette: „*mindazonáltal arra kérjük a Tanácsot, szíveskedjen néhány embert megbízni a házassági szabályrendeletek elkészítésével, hogy mostantól kezdve azok legyenek az irányadók.*"[54] Robert M. Kingdon és John Witte kutatásai szerint a reformátor – a *Kistanács* felkérésére – már 1545 októberére kidolgozta saját javaslatát, mely a házassági akadályokat és a házasság felbontásának körülményeit elsősorban a Szentírás alapján szabályozta.[55] Kálvin *Projet d'ordonnance sur les Mariages*[56] elnevezésű tervezetét 1545. november 10-e és 1551. május 1-je között a városi képviselők többször is megvitatták, de az „*csak az 1561-es teljes revízió alkalmával került bele a rendtartásba 80–135. számú szakaszokként az Ordonnances legterjedelmesebb részét képezve*"[57] – hangsúlyozza Péter Miklós. Kálvin törvénytervezete az 1561-es *Ordonnances Ecclèsiastiques*[58] elfogadásáig azonban mindvégig írott szokásjogként érvényesült!

A reformátor házassági szabálygyűjteményének legfontosabb jellemzője, hogy a római katolikus gyakorlattal ellentétben nem legitimálta az „ágytól és asztaltól való elválasztás" *(Mensa et thoro)* intézményét, hiszen a rendtartás 107-ik bekezdése előírta, hogy „*a férjjel legyen együtt a felesége, lakjanak egy lakásban, közös háztartást vezetve. Ha (…) egyikük otthagyja a másikat, hogy külön éljen, (…) kötelezzék az egymáshoz való visszatérésre.*"[59] Kálvin szerint a házasság nem sákramentum – rajzolódik ki *A tridenti zsinat határozatainak cáfolata* (1545) című teológiai értekezéséből[60] – ezért nem véletlen, hogy a rendtartás taxatívan felsorolta azokat a „kivételes" magatartásokat, amelyek megvalósítása a házasság felbontását eredményezheti.[61]

S valóban, a *désertion*, a „hűtlen elhagyás" (ld. 123–135. bekezdés) mellett csupán a házasságtörés *(adultere)* bűntette minősült olyan „jog-keletkeztető ténynek," amely lehetővé tette a házasság felbontását: „*ha a férj feleségét házasságtöréssel vádolja és ezt tanúkkal vagy elégséges bizonyítékokkal igazolja, és kéri, hogy válasszák el őket, teljesítsék a kérést*"[62] – olvasható a rendtartás 122-ik szakaszában. A szabálygyűjtemény házasságtörésre vonatkozó bekezdése nem tartalmazott indoklást, hiszen a reformátor bibliamagyarázati munkáiban már részletesen vizsgálta a paráznaság bűnének elméleti és gyakorlati konzekvenciáit.[63]

Kálvin szerint a házastársakat maga Isten köti össze feloldhatatlan kötelékkel, ezért a házassági kapcsolat szentebb annál, semhogy emberi határozat vagy inkább önkény alapján felbontható volna.[64] „*Isten kezdettől fogva hozzákötötte a férjet a feleséghez*" – írja a Mt 19,4-hez fűzött bibliakommentárjában (1555), majd így folytatta: „*úgy hogy ketten alkossanak egy teljes embert. Aki tehát elűzi a feleségét, az mintegy önmagának a fele részét szakítja el önmagától.*"[65] Van azonban egy kivétel! Ugyanis a reformátor jogos válóoknak tekintette a házasságtörést.[66] A parázna asszonyok nemcsak férjükre hoznak szégyent, hanem megsértik az Isten szent szövetségét is, ezért régente „*a férj joga volt a feleség házasságtörése felett ítélkezni, hogy házát a gyalázattól megtisztítsa. [Tehát] a férjet, ki feleségét erkölcstelenségen kapta, feloldja Jézus a házassági kötelezettség alól.*"[67] – vélekedett Kálvin a házasságtörő asszony történetének magyarázatában.[68] Mindezek következtében nem véletlen, hogy a *Kistanács* éppen házasságtörés miatt engedélyezte Kálvin Antal és Anna Le Fert válását 1557-ben.

D) *A Kistanács ítéletei polgári és büntetőügyekben*

A polgári jogi természetű házassági kapcsolatok érvénytelenítése és felbontása mellett, a *Kistanács* ítéletei elsődlegesen *reparatív* (helyreállító) jellegűek voltak, melyek leggyakrabban a családi-házassági viták miatt előállt „vagyoni vagy nem vagyoni károsodást" úgy egyenlítették ki, mintha a vétlen felet nem érte volna károsító hatás (in integrum restitutio). Szép példa erre Kálvin Antal és Anna Le Fert első „összeütközése" 1548-ban: Anna méltatlan magatartása az *Egyháztanács* feljegyzései szerint sértette a Kálvin testvérek „jó hírnevét," amely így „nem vagyoni károkozásnak" minősült. Minderről Pierre Viret ezt írta Kálvinnak: „*amit az otthoni gyászod miatt nekem írsz, mélyen felkavart engem. Nem volt elég ennek a kéjenc nőnek [Anna], hogy oly gyalázatos botrányba keverje az egész egyházat, s hogy felkavarjon, és rossz hírbe keverjen egy ilyen szent családot…*"[69] (ld. később). Hasonlóképp reparatív ítélet született Kálvin János és Pierre Ameaux perében is. Ameaux, Genf városának egyik legtekintélyesebb polgára, 1546. január 27-én vendégségbe hívta barátait, majd a vacsorát követően szidalmazni kezdte a reformátort: „*Kálvin egy utálatos, Istentől megátkozott ember…*"[70] – kiabálta. Másnap az asztaltársak közül hárman feljelentést tettek a házigazda ellen. Pierre rágalmazási ügyét a *Konzisztórium*, majd a *Kistanács* is tárgyalta. S bár a városi Tanácsban nagy volt a pártoskodás, a reformátor szempontjából, mégis kedvező ítélet született. Mivel az Ameaux által okozott botrány nyilvános volt, Kálvin ragaszkodott ahhoz, hogy az elégtétel is nyilvános és arányos legyen. Így a *Kistanács* a következő döntést hozta: „*Pierre egy ingben, fedetlen fővel, égő fáklyával a kezében kerülje meg a várost, majd a városháza előtt térden állva vonja vissza szavait.*"[71]

Gyakoriak voltak még az úgynevezett „visszaszorító szankciók" is. A *Kistanács* előszeretettel alkalmazott *bírság*ot az olyan ügyekben, amikor a többi polgári jogi szankció már, de a büntetőjogi még nem érvényesült: „*ha megtörténik, hogy két ifjú saját kezdeményezésére*

könnyelműségből házasságot kötött, bírságolják meg és büntessék meg őket, az ilyen házasságot pedig semmisítsék meg"[72] – olvasható az 1561-es *Ordonnances* 85-ik bekezdésében.

A *helyreállító és visszaszorító szankciók* mellett, rendkívüli esetben azonban büntetőjogi, *preventív* (megelőző) ítéletek is születtek, amelyek elsősorban a társadalom jogkövető magatartását kívánták formálni.[73] A preventív büntetések alapintenciója tehát a büntetendő cselekmények jövőbeni megakadályozása („poena relata ad effectum"). A megelőző ítéletek eklatáns példája Servet Mihály halálos ítélete. Az indokolásban a városi Tanács tagjai 1553. október 27-én így fogalmaztak: „*Servet Mihály! Arra ítélünk, hogy megkötöztessél, a Champel mezejére vitessél és ott karóhoz kötözve, írott és nyomtatott könyveiddel együtt elevenen [nyilvánosan] elégettessél. (…) Így végződnek napjaid, hogy példát adjunk másoknak, kik ilyen bűnt akarnának elkövetni*."[74]

A kora újkori genfi büntetőjogban, csakúgy, mint Európa más országainak törvénykönyveiben, még ismeretlen volt a szabadságvesztés büntetése, hiszen ekkoriban a szabadságnak nem tulajdonítottak különös értéket. Ezért Kálvin városában csak az ideiglenes szabadságelvonással járó *őrizet*et (carcer) ismerték, amely azonban nem büntetési célt, hanem mindenekelőtt a „bűnelkövető" fogvatartását szolgálta az elítélésig, illetve a kivégzésig, olykor a pénzkövetelések behajtásáig, avagy a biztonsági őrizet funkcióját töltötte be.[75]

Ugyanakkor a polgári és büntetőjogi szankciók határán érvényesült az *amandatio*, más szóval a *száműzetés* (kiutasítás) ítélete, mely arra kötelezte a „bűnelkövetőket", hogy huszonnégy órán belül hagyják el a várost.[76] „*Ki lett mondva a válás a tegnapi határozattal a két nevezett fél között és ki lett hirdetve a száműzetés Anna ellen, korbácsbüntetéssel, hogy távozzék el a városból huszonnégy órán belül*" – olvasható Kálvin Antal és Anna Le Fert válóperének ítéletében. Érdemes megjegyezni, hogy ugyancsak *amandatio*-s ítélet született Kálvin János és Farel Vilmos ügyében is, akiket 1538 tavaszán azért utasítottak ki a városból, mert a nép bűnei miatt – húsvét vasárnapján – nem szolgáltatták ki az Úrvacsorát. Azonban számukra „háromszor huszonnégy óra" adatott, tekintettel a megfelelő helyettesek felkutatásának nehézségére.[77]

4. Kálvin Antal életútja és házassága

Kálvin Antal életútjának mélyreható vizsgálata még nem került a teológusok és egyháztörténészek érdeklődésének homlokterébe, hiszen Antal a reformátor genfi működése során mindvégig a háttérben maradt. Nem meglepő tehát, hogy a Kálvin-életrajzokban fellelhető kisszámú, rövid utalások[78] legtöbbször csupán arról számolnak be: a reformátor végrendeletében testvérét, Antalt nevezte meg elsőszámú örökösének.[79] Kettejük elszakíthatatlan testvéri kapcsolata azonban sokkal több volt ennél! Ugyanis Emil Doumerque megjegyzi, hogy: „*le plus intime ami de Calvin fut son frère Antoine*", amely magyar nyelvű fordításban úgy hangzik: „*Kálvin János legkedvesebb barátja testvére, Antal volt*."[80]

Gérard Calvin (Kálvin Gellért) és Jeanne Le Franc (Frank Johanna) házasságából három fiú: Charles, Jean, Antoine (Károly, János, Antal) és két leánygyermek született,[81] akik mindnyájan Noyonban nevelkedtek.[82] Antal ifjúkorának főbb eseményei kevéssé ismeretesek,[83] ezért Révész Imre csak annyit közölt monográfiájában: „*Antal szinte lelkész volt, de később protestánssá lett*."[84]

Tény, hogy a Franciaország-szerte egyre erősödő „protestánsüldözések" hatására a reformátor 1536 júliusában magához vette testvéreit, Antalt és Máriát, majd menedéket keresve elindultak Strasbourgba.[85] Köztudott, hogy az I. Ferenc francia király (1515–1547) és az V. Károly német-római császár (1530–1558) közötti katonai konfliktusok miatt a Kálvin testvérek Genf érintésével kerülőutat tettek. Ez a „mellékút" ellenben örökre megváltoztatta sorsukat,[86] hiszen János élete végéig a város egyik leghűségesebb lelkipásztoraként tevékenykedett. A reformátor első genfi működése (1536–1538) alatt testvére, Mária férjhez ment egy jómódú városi polgárhoz, Antal pedig János „titkáraként" dolgozott.[87]

Kálvin János strasbourgi „száműzetésének" (1538–1541) kezdetén Antal még egy rövid ideig Genfben maradt, s csak azt követően csatlakozott testvéréhez, hogy annak „hátrahagyott" könyveit biztonságban utána küldte.[88] Strasbourgban a két testvér ismét egy háztartásban élt, annak ellenére, hogy a reformátor 1540-ben feleségül vette Idelette de Buré-t.[89] Kálvin Antal strasbourgi tartózkodásáról keveset tudni, azonban Emil Doumerque monográfiájában arról ír, hogy: a városban „tomboló" gyakori járványok miatt Antal, Jánossal karöltve, nagy szerepet vállalt a betegek és az elesettek gondozásában.[90]

Noha Kálvin János, visszahívását követően, már 1541. szeptember 13-án Genfbe érkezett,[91] Antal egészen szeptember végéig Strasbourgban maradt, hiszen ő gondoskodott János költözködéséről.[92] „*Várjuk Antal és feleséged érkezését és mindent, amit hoznia kell*"– írta Farel a reformátornak szeptember 27-én.[93] Ezt követően a Kálvin testvérek már nem voltak elválaszthatatlanok,[94] ezért Antal csakúgy, mint minden jóravaló menekült, igyekezett magának valamilyen munkát keresni.[95]

A genfi polgárság életében az „ipar" és a kereskedelem produktivitását biztosító hitel mellett az élelmiszer volt a legfontosabb „árucikk".[96] A függetlenségi harcok során a *Kistanács* tagjai – a város védelme érdekében – kénytelenek voltak megszavazni egy, a külvárosi lakóházak lebontására vonatkozó rendeletet (1535), mely rövidesen a helyi mezőgazdasági tevékenységek beszüntetéséhez és jelentős élelmiszerhiányhoz vezetett. Nem meglepő tehát, hogy Antal kezdetben gabonakereskedőnek állt. Legnagyobb megrendelői között ott találjuk a genfi Tanácsot

is. Üzleti ügyei miatt gyakran látogatott Strasbourgba. Utazásairól mindig tekintélyes mennyiségű, és kiváló minőségű gabonával tért haza, a városi polgárok legnagyobb örömére.[97] Minden bizonnyal ennek köszönhető, hogy a városi Tanács 1546. augusztus 3-án *bourgeios jog*ot adományozott neki.[98]

Később, a *genfi Akadémia* létrehozása (1559) igen jótékonyan hatott a helyi könyvnyomtatásra, emiatt Antal egy új beadvánnyal fordult a *Kistanács*hoz. Három évre kívánta megszerezni a jogot arra, hogy „*Monseigneur Kálvinnak, testvérének az Institutio című könyvét kinyomtathassa latinul és franciául (…) amelyet már Kálvin javított, átdolgozott és kibővített, s így az egy kiváló mű lett, s melynek példányait fentnevezett testvére át is adta neki*"[99] – idézi a genfi Tanács regiszterét Emil Doumerque. A reformátor levelezéséből ellenben az is kiderül, hogy ez időben Antal nemcsak könyvnyomtatással, hanem „értékesítéssel" is foglalkozott.[100]

Kálvin Antal röviddel a *bourgeios jog* megszerzése után, 1548-ban kérte meg Anna kezét a tehetős francia menekült üzletembertől, Nicholas Le Fert-től.[101] Az ifjú pár, a tekintélyes, 150 écus hozomány ellenére, kezdettől fogva közös háztartásban élt a reformátorral, így Annának nemcsak a közös gyermekekről (Sámuel és Anna), hanem még a betegeskedő Idelette de Buré-ról (†1549) és Kálvin Jánosról is gondoskodnia kellett. Kettejük kapcsolatának azonban nem kedvezett Antal hivatása sem, aki a legtöbb kereskedőhöz hasonlóan ritkán látott vendég volt odahaza. A családi konfliktus tehát elkerülhetetlenné vált.

5. A viharfelhők gyülekeznek: a házaspár első összeütközése (1548)

Kálvin János testvére kérésére 1548. szeptember 27-én megjelent a genfi *Konzisztórium* előtt *(Consistoire de Genève),* és előadta, hogy előző vasárnap (szept. 23.) egy olyan botrányra hívták fel a figyelmét, amely „nagyon szíven találta". Ez pedig a fivérének felesége, Anna Le Fert és az ifj. Jean Chautemps kapcsolata, amely felveti a házasságtörés gyanúját (souspeçon d'adultere). Kálvin számára egyre kényelmetlenebbé vált ez az incidens, ezért az ügy alapos kivizsgálását, illetve a házasság felbontását kérte az *Egyháztanács*tól. A bíróság azonnal beidézte („előzetes meghallgatás": a tripartit működés 1. része) Jean Chautemps-t, Anna Le Fert-et és a tanúkat, s ezzel kezdetét vette Kálvin Antal válóperének első felvonása.[102] Az egyházfegyelmi bizottság ófrancia nyelvű jegyzőkönyveinek[103] rövid, lényegre törő feljegyzései a következőképpen tudósítanak az ügyről:

A bíróság megkérdezte Jean-tól, hogy hol tartózkodott az előző vasárnap, mire ő így felelt: „*részt vett a reggeli Istentiszteleten, majd ez után ebédelt és elment szórakozni. A vesperás prédikációja idején sétált az utcán, mivel Kálvin Antal háza be volt zárva. És mivel szokása nevezett Kálvinhoz látogatni, betért a prédikáció után és enni kért."* Bevallotta, hogy: „*akkor is felkereste Annát, amikor Kálvin Antal nem volt otthon, de mindig csak enni kért*"[104] – olvasható a *Konzisztórium* 1548-as jegyzőkönyvében. Jean arra kérdésre, hogy erről nem pletykáltak-e, azt válaszolta, hogy: „*tudja, hogy igen, és Kálvin A. haragudott is rá, mert hallotta az esetet a szomszédoktól*". Azonban az egyházfegyelmi bizottság tagjai felszólították Jean-t, hogy mondjon igazat, és vallja meg bűneit, mire ő így felelt: „*soha nem volt rossz gondolata; és hogy gyakran mondta neki Kálvin A., hogy ne lépjen be a házba, ha ő nincs otthon*".[105]

Jean Chautemps után Anna Le Fert kihallgatása következett, aki azt vallotta, hogy: „*vasárnap este otthon volt vacsorát készíteni, és hogy Jean Chautemps-nak szokása volt reggel és este felkeresni őt csupán csak üzleti ügyekben [à cause de la marchandize]. Ő azonban soha nem kérte J. Chautemps-t, hogy ne keresse fel férje távollétében*."[106] Ez után az *Egyháztanács* tagjai azt kérdezték Annától, hogy meddig beszélgetett Jean-nal, s hogy kapott-e valaha tőle virágcsokrot. Arra a kérdésre, hogy mennyi ideig tartott a beszélgetés, Anna azt válaszolta, hogy: „*nem sokáig*", a másik kérdésre pedig, hogy adott-e neki valaha is virágcsokrot, a válasz: „*sosem*". A következő kérdés az volt, hogy: bement-e a házba J. Chautemps? Anna azt válaszolta, hogy: „*tíz nappal az Úrvacsora után hajnali 3-kor Jean bejött a házba, nem tudja hol, ő kérdezte, hogy miért jött, mire válaszul J. Chautemps elkezdett nevetni, s játszani vele, mire ő kiküldte a házból*". A kérdésre, hogy jött-e máskor is hozzá, Anna nem tudott mit felelni. A kérdésre, hogy a szobalánya tudott-e erről, azt válaszolta, hogy: „*nem tud erről semmit*". A kérdésre, hogy J. Chautemps tett-e valaha tisztességtelen ajánlatot, azt válaszolta, hogy: „*az előző vasárnap J. Chautemps ráugrott, hevesen csókolta, mire ő kiabálni kezdett és megfenyegette, de Jean arra kérte, hogy ne beszéljen erről senkinek*". A kérdésre, hogy kapott-e valaha is ajándékot tőle, azt válaszolta, hogy: „*nem, bár egyszer, látva szekrényében a gyűrűket, Jean megjegyezte, hogy fog neki egyet ajándékozni*". A kérdésre, hogy szólt-e arról a férjének, hogy Jean a szobájába belépett, azt válaszolta, hogy: *„nem!"*[107]

A konzisztóriumi feljegyzések Jean és Anna szembesítéséről *(a esté confrontee ladite Anne audit Jean)* is tudósítanak, amikor Antal feleségének jelenlétében az alábbi kérdést intézték Jean-hoz: mi történt az után, hogy Anna bezárta az ajtót? J. Chautemps válasza így hangzott: „*állva maradt és nem igaz, hogy leszorította volna Annát [az ágyra]*."[108] Nem sokkal ezt követően Anna megerősítette vallomását, mire az egyházfegyelmi bizottság a „tanúk padjára" szólította a házaspár egyik szobalányát, Colette-t, aki elmondta, hogy: „*Anna a Saint Pierre-be, ő pedig a Saint-Gervays-be akart menni templomba, amit meg is mondott Kálvin Antalnak. Amikor hazaért, az úrnője aludt, nem égett lámpa, az ajtó be volt zárva és senki sem volt vele.*" Ezt követően az ügy

a *Kistanács* elé került (a tripartit működés 2-ik része), a vádlottakat pedig a városi börtönbe (őrizet) zárták.[109] A vizsgálat elhúzódott.

Végül a tanácstagok, elegendő bizonyíték hiányában, felfüggesztették Anna és Jean elzárását (a tripartit működés 3-ik része). „*Mivel nincsenek evidens dolgok a gyanún kívül, és mivel a vádlottak csak azt állítják, hogy csak »jöttek és mentek a nevezett házba (…) éjszakai gyanús órában«, szabadon bocsátassanak*"[110] – olvasható a városi Tanács október 16-i jegyzőkönyvében. Ezzel az ügy újra a *Konzisztórium* hatáskörébe került. A genfi reformátor október 18-án megjelent az egyházfegyelmi bizottság előtt, majd az alábbi előterjesztést tette: „*tudván, hogy testvére, Antal felesége Anna kiszabadult a börtönből és mivel nem állnak fent azok a súlyos feltételezések vele kapcsolatban, az Urak [tanácstagok] semmilyen okot sem találtak a válásra. Ezért [Kálvin János] kéri a Konzisztóriumot, hogy hassanak oda, hogy az Urak rendelete szerint férj és feleségként maradjanak együtt*."[111] Ez után Chapeaurouge, a *Konzisztórium*ban elnöklő szindikus pedig kijelentette, hogy: „*az Urak, nem találván okot a válásra, megparancsolták Annának, hogy térjen haza férjéhez, azzal a feltétellel, hogy a Konzisztórium előtt nyilvánosan bocsánatot kér. A Konzisztórium véleménye szerint Guillaume Farel, a szent Evangélium szolgája [ministre] mutassa meg neki azonnal, hogy az általa elkövetett botrány mekkora volt. Guillaume úr ezt megtette, bemutatva neki képmutatását s hogy mekkora gyalázatos tettet követett el.*"[112] A jegyzőkönyv különleges bepillantást enged a házaspár „békülési szertartásába" is, mely az alábbiak szerint zajlott: „*Kálvin Antal előtt Anna, a felesége két térdre ereszkedett, bocsánatot és kegyelmet kért tőle és Kálvin Jánostól, férje testvérétől is. Ők azt jóindulattal fogadták és megbocsájtottak, (…) majd figyelmeztették őket, hogy egymás iránti szeretetben éljenek*."[113]

6. Megreped a jég: kimondják a válást (1557)

Kálvin Antal és Anna Le Fert családi élete egészen 1557-ig kiegyensúlyozott volt. Ez idő alatt olyan megpróbáltatásokkal is szembenéztek együtt, mint például Idelette de Buré 1549. március 29-ei halála, vagy éppen a libertinek támadásai. Házaséletük az 1550-es évek elején kedvező fordulatot vett, ugyanis Anna édesapja, Nicholas Le Fert 1551-ben Genfbe költözött, ráadásul még a *bourgeios jog*ot is megszerezte. Minden bizonnyal Nicholas atyai támogatásának köszönhető, hogy Antal és Anna négy, felnőttkort megélt gyermeke közül Dávid és Zsuzsanna is ekkoriban született. A látszat ellenére Kálvin Antal és felesége családi élete azonban korántsem volt idillikus. A „szeretett Idelette" hiánya egyre nagyobb nehézségek elé állította Annát, hiszen a házvezetés gondjai az ő vállára nehezedtek. Antal gyakori távolléte pedig csak rontott a helyzeten!

Nem meglepő tehát, hogy a genfi *Konzisztórium* 1557. január 7-i jegyzőkönyvében[114] az áll, hogy: „*Anna Le Fert és Pierre Daguet házasságtörés gyanúja miatt őrizetben van.*"[115] A reformátor még aznap levelet írt Pierre Viret-nek, amelyben fájdalmasan jelentette ki, hogy Anna ismét szégyent hozott a Kálvin családra.[116] Nem csoda, hogy 1557 januárjában Antal válópert indított és az ügy azonnali kivizsgálását kérte az egyházfegyelmi bizottságtól, mondván: „*most úgy tetszik Istennek, hogy felfedje ezt a hitvány nőt*."[117] A *Konzisztórium* munkáját megnehezítette, hogy az ügy kirobbanásakor Pierre már négy hónapja Lausanne-ban lakott. S bár Theodore Beza, a Lausanne-i Egyetem tanára, és a reformátor jó barátja többször is felszólította Pierre-t, hogy jelenjen meg az *Egyháztanács* előtt (a tripartit működés 1. része), ő viszont messziről elkerülte a várost. Kálvin Antalnak írt leveleiben Pierre határozottan visszautasította az ellene felhozott vádakat, ugyanakkor elismerte, hogy talán túl sok időt töltött Annával. Gyakori látogatásait pedig azzal indokolta, hogy: „*Oh! Anna mindig olyan magányosnak és boldogtalannak tűnt, én csak jó kedvre akartam deríteni!*"[118]

Az ügy a *Kistanács* elé került (a tripartit működés 2-ik része). Mivel Daguet levelei nem bizonyultak perdöntőnek, a *Kistanács* az ügy alaposabb vizsgálatát indítványozta (a tripartit működés 3-ik része) a *Cour de Lieutenant* tagjainál. Habár a nyomozati eljárás vezetője (Germain Colladon) különféle kényszerítő eszközök (pl. tüzes vas) segítségével is megpróbálta rávenni Annát a házasságtörés beismerésére, az asszony kitartó tagadása ellenben komoly fejtörést okozott a tanácstagoknak. Sokáig úgy tűnt, hogy Annát – bizonyíték hiányában – újra felmentik. Ebben az „elkeseredett" helyzetben született meg a reformátor, 1557. február 3-i, Farel Vilmosnak írt levele, melyben arról panaszkodott barátjának, hogy a vizsgálóbírók sehogy sem találtak megfelelő indokot a házasság felbontására.[119]

A megismételt tanúkihallgatások azonban nem várt eredményre vezettek, hiszen Anna szolgálói közül többen is látták, hogy: „*Pierre sietve felhúzta nadrágját, miután kettesben volt Annával a hátsó szobában.*"[120] Mások pedig még azt is tudni vélték, hogy Pierre Anna kérésére hagyta el a várost, nehogy az ügy kitudódjon.

Anna Le Fert beismerő vallomásának hiányában, Colladon – a Római Jog „*unus testis nullus testis*" (egy tanú nem tanú) elvének megfelelően – a szolgálók egybehangzó tanúvallomása alapján nemcsak Anna bűnösségét (házasságtörés) állapította meg, hanem egyúttal helyt adott Kálvin Antal válási keresetének is. Genfben ekkor még nem volt egységes *Polgári kódex*[121] – hangsúlyozza Hamza Gábor, ezért elmaraszta ló ítéletében Colladon, elsősorban a *Római Jog* és a *Kánonjog* alapján, szigorú büntetés kiszabását kérte a *Kistanács*tól. A legfőbb döntéshozó testület végül így rendelkezett: „*Kálvin Antal és Anna Le Fert fogva tartott ügyében ki lett mondva a válás a tegnapi határozattal a két nevezett fél között és ki lett*

hirdetve a száműzetés Anna ellen, korbácsbüntetéssel, hogy hagyja el a várost huszonnégy órán belül"[122] – adja hírül a genfi Tanács *(Petit Conseil)* 1557. október 16-i jegyzőkönyve. Anna hozománya, a közös gyermekekre való tekintettel, Antal tulajdonában maradt.

7. Élet a válóper után

A „sors" iróniája, hogy a genfi reformátor nem sokkal Antal válóperét követően, 1558. május 15-én kezdte el az Efezusi levél magyarázatát a Saint Pierre-székesegyházban.[123] Az Efezusi levél 5-ik fejezetében (Ef 5,21–33) Pál apostol hosszasan intette a házastársakat, hogy Krisztus és az egyház példáját követve, szeretetben szolgáljanak egymásnak. Kálvin prédikációit olvasva világossá válik, hogy a *Konzisztórium*ban, valamint a saját otthonában[124] szerzett tapasztalatai milyen nagy hatással voltak teológiájának és etikájának formálódására. A reformátor egyházi beszédei jól mutatják, hogy igen fájdalmas volt számára Antal és Anna botrányos válása. „*Ha egymás után betekintenénk a [genfi] otthonokba*" – mondta Kálvin az Ef 5,28–30 alapján tartott igehirdetésében, – „*akkor semmit sem tapasztalnánk meg abból a szeretetből és melegségből, amely Jézus Krisztusnak és az Ő egyházának a sajátja, hiszen a házastársak többsége állandó jelleggel korholja egymást*".[125] Az Ef 5,31–33 magyarázatában pedig csalódottan jelentette ki: „*Nehéz volna itt [Genfben] akár egy embert is találni százból, aki hálát adna a házasságért, hiszen a nők nap mint nap perlekednek a férfiakkal. Az otthonokat tehát a szomorúság és a megvetés leple borítja, tudniillik mindennapos az ajtócsapkodás és a tányértörés.*"[126]

S bár az 1561-es *Ordonnances de l'Église de Genève* házasságtörésről szóló 122-ik bekezdésében Kálvin nem rendelkezett az elválást követő újraházasodás kérdéséről, újszövetségi vonatkozású prédikációiban és bibliakommentárjaiban azonban mélyrehatóan vizsgálta a problémát. A Mt 19,9 magyarázatában (1555) például hangsúlyozta, hogy régente „*azt gondolták, hogy elválás esetén a nőtlenség van rendelve, ha tehát a férj elválik házasságtörő feleségétől, akkor mind a két félre kötelező a coelibatus kényszere. (…) ez tévedés volna, hiszen amikor ugyanis paráznasággal vádolja Krisztus az olyan embert, aki elbocsájtott asszonyt vett feleségül, kétségtelen, hogy ezt a meg nem engedett és alávaló okokból történt elválásokra értette*."[127] Ennek következtében nem meglepő, hogy Kálvin Antal, a reformátor tanácsára, 1560-ban újranősült. A *Corpus Reformatorum* jegyzetei szerint Antal második feleségét *Antoinette Commeline*nek hívták, és házasságkötésüket éppen a válóperben ítélkező Germain Colladon testvére, Nicholas celebrálta.[128]

Távozását követően Anna a Lausanne melletti Aubonne városában telepedett le, majd ő is új családot alapított.[129] Férjhez ment az egykori genfi polgárhoz, Jean-Louis Ramel-hez, aki az esküvőt követően azonnal jogi lépéseket tett Anna 150 écus hozományának visszaszerzése érdekében.[130] Ezzel kezdetét vette Antal és Anna válóperének utolsó felvonása, hiszen mindkét fél magának óhajtotta az értékes hozományt. A *Római Jog* szabályai szerint a hozomány *(dos)* egy olyan „önálló vagyontömeg", amelyet a házasság terheinek megkönnyítése céljából a menyasszony családja, vagy maga az „önjogú nő" juttat a férjnek, aki egyedül viselte a házassággal járó terheket: gondoskodott felesége és családja eltartásáról. A hozomány azonban időleges és feltételes tulajdon volt, mert a házasság megszűnte után általában visszajárt.[131] Anna és Jean keresete tehát megalapozott volt. Vagy mégsem? Hiszen a római törvények justinianusi kodifikációját követően a férj már megtarthatta a hozományt, abban az esetben, ha a válás a nő hibájából történt.[132] A *Kistanács* döntése szerint Anna házasságtörést követett el, ami viszont Antalt igazolta. Az eljárást megnehezítette, hogy Anna és Jean a berni, Kálvin Antal pedig a genfi Tanács *jurisdictio*-s hatásköréhez tartozott. Ügyükben végül egy független döntőbíró hozott ítéletet, aki megállapította: Anna házasságtörése nehezen bizonyítható, ezért a hozomány visszajár. A közös gyermekek Antal gondozásában voltak, ezért a bíró „tartási kötelezettséget" állapított meg Le Fert terhére.

8. Epilógus

Tény, hogy a genfi reformátor fellépése eredményes volt. Anna Le Fert házasságtörése ugyanis nem ejtett foltot a Kálvin család jó hírnevén, hiszen Antalt 1558-ban a Kétszázak Tanácsának, 1570-ben a Hatvanak Tanácsának tagjává, 1572-ben pedig a Saint Pierre-székesegyház gyülekezetének diakónusává is megválasztották.[133] Kálvin Antal a genfi *Halottak regisztere* (Registre des morts) szerint hosszas betegség után, 1573. február 2-án halt meg.[134] Hét gyermeket hagyott maga mögött, négyet az első (Dávid, Zsuzsanna, Anna, Sámuel), hármat pedig a második (János, Dorottya, ?) házasságából.[135] Gyermekeiről 1569. március 28-án végrendeletben gondoskodott.[136]

Sajnálatos, de Kálvin Antal válóperének van egy második, negatív olvasata is. A tárgyilagosság megköveteli, hogy röviden szóljunk azokról a véleményekről is, amelyek szerint Kálvin János – testvére házasságának megromlása miatt – csupán bűnbakot keresett Anna Le Fert személyében, akit erőszakos, törvényeskedő fellépésével távolított el a városból.[137] Tette mindezt annak érdekében, hogy végül megszerezze testvére számára Anna értékes 150 écus hozományát, így biztosítva a Kálvin család jövőjét. Mindezek következtében kijelenthető, hogy a reformátor valójában egy koncepciós pert indított Anna Le Fert ellen? Nehéz választ adni erre a kérdésre, hiszen a kutatónak mindig kellő távolságtartással, személy és korkritikával kell megfogalmaznia állításait,

azonban e tanulmány szerzője határozottan visszautasítja a bemutatott források efféle értelmezését. A genfi reformátor leveleiből ugyanis kiderül, hogy mielőtt házasságot kötött volna Idelette de Buré-val, megismerkedett egy magas rangú és művelt német hölggyel, aki ugyan nem tudott franciául, de hatalmas vagyonra tett szert.[138] Kálvin János azonban elállt a házasságkötéstől, hiszen jól ismerte a magas rang és a gazdagság komoly veszélyeit. A feljegyzések szerint tehát nem hiába mondta a reformátorról IV. Pius pápa, hogy „*ami ezen eretneknek fő erejét tette, az nem egyéb volt, mint az, hogy a pénzt soha semmibe sem nézte*".[139]

Kálvin Antal értékelésével ellenben egész más a helyzet. A genfi *Konzisztórium*, valamint a *Kistanács* jegyzőkönyvei alapján ugyanis világossá válik, hogy a reformátor testvére nem törődött eleget feleségével, aki így teljesen magára maradt. A hozományért folytatott elkeseredett harc pedig jelentheti azt, hogy Anna mindkét férje egyszerű hozományvadász volt?!

Összegzés

A tanulmány Kálvin Antal és Anna Le Fert válópere alapján bemutatta a genfi házassági bíróságok rövid történetét és működését, különös tekintettel a *Konzisztórium*ra, melynek 1541-es létrehozása alapvetően megváltoztatta a házassági-családi ügyek kivizsgálásának gyakorlatát. A reformáció elfogadását megelőzően Genfben a házassági ügyek elbírálása a katolikus egyházi bíróságok hatáskörébe tartozott, majd a függetlenségi harcok után a helyi vizsgálóbíró feladata lett. S bár az egyházfegyelmi bizottság jogosítványai folyamatosan változtak, Kálvin János fellépésével a kisebb jelentőségű családi-házassági ügyek kivizsgálása a *Konzisztórium*, a súlyosabb horderejű erkölcsi ügyek pedig a *Kistanács* hatáskörébe kerültek. A szerző a *Kistanács* polgári és büntetőügyekben hozott ítéleteinek (helyreállító, visszaszorító, megelőző és kiutasító) tisztázását követően Kálvin Antal válópere alapján szemléltette az egyházfegyelmi bíróság működésének tripartit (előzetes meghallgatás, vizsgálat, ítélet) jellegét.

Kálvin Jánost illetően Kálvin Antal és Anna Le Fert bontóperének egyik legfontosabb konzekvenciája, hogy a reformátor lelkipásztori szolgálata során mindvégig hű maradt teológiai-etikai meggyőződéseihez, melyek arra indították őt, hogy Pál apostol iránymutatásait követve példát adjon a személyválogatás nélküli egyházfegyelemről.

Magyar Balázs Dávid

Felhasznált irodalom

Bánáti János et al: *Büntető eljárásjog*. HVG-Orac Lap- és Könyvkiadó Kft., Budapest, [2]2006.

Berg, Machiel A.: *Friends of Calvin*. William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2009.

Béza, Theodor: *Kálvin János élete*. Kálvin Kiadó, Budapest, [2]1998.

Bohatec, Josef: *Calvin und das Recht*. Buchdruckerei und Verlagsanstalt G. M. B. H., Feudingen, 1934.

Bonnet, Jules (ed.): *Letters of John Calvin.* Vols. 1-4., Wipf and Stock Publishing, Eugene, 2007.

Buzogány Dezső: Kálvin állam- és társadalomszemlélete. In: *Magyar Tudomány* (CLXXI.) 2010. 2. sz. 135–151.

Buzogány Dezső: Kálvin és Melanchthon, avagy „meg kellene házasodnod, János!" In: Adorjáni Zoltán (szerk.): *Studia Doctorum Theologiae Protestantis.* Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet kiadása, Kolozsvár, 2010, 261–273.

Calvin, Jean: Articles concernant l'organisation de l'Eglise Genève. In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 10., Brunsvigae, 1871, 5–14.

Calvin, Jean: Confession de la Foy laquelle tous bourgeois et habitans de Geneve et subietz du pays doibvent iurer de garder et tenir. In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 9., Brunsvigae, 1870, 693–700.

Calvin, Jean: Les Ordonnances Ecclésiastiques de 1561. In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 10., Brunsvigae, 1871, 91–124.

Calvin, Jean: Levél Farel Vilmos-nak (1557. február 3.). In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 16., Brunsvigae, 1877, 406–407. (2593-as sz. levél)

Calvin, Jean: Levél Pierre Viret-nek (1557. január 7.). In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 16., Brunsvigae, 1877, 378–379. (2577-es sz. levél)

Calvin, Jean: Ordonnances Ecclèsiastiques de l'Église de Genève de 1541. In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 10., Brunsvigae, 1871, 15–30.

Calvin, Jean: Projet d'ordonnance sur les Mariages. In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 10., Brunsvigae, 1871, 33–44.

Calvin, John: *Commentaries*. Vols. 1–22., Baker Books, Grand Rapids, [2]2009.

Calvin, John: Ordinances on Offices and Officers. In: Kingdon, Robert M.–Witte, John: *Sex, Marriage, and Family in John Calvin's Geneva*. William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2005, 80–87.

Calvin, John: *Sermons on the Epistle to the Ephesians*. The Banner of Truth Trust, Edinburgh, [4]1987.

Collins, William Ross: *Calvin and the Libertines of Geneva*. Clarke, Irwin&Company Limited, Toronto, 1968.

Cottret, Bernard: *Calvin. A Biography*. William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2000.

Doede, Nauta: Stand der Calvinforschung. In: Neuser, Wilhelm H. (hg.): *Calvinus Theologus (Die Referate des Europäischen Kongresses für Calvinforschung vom 16. bis 19. September 1974 in Amsterdam)*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1976, 71–84.

Doumerque, Emil: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., Georges Bridel&C[ie] Éditeurs, Lausanne, 1905.

Erdélyi Gabriella: „Nem szerelemből, hanem földi javak végett." Házasságok kétféle modellje a késő középkorban. In: *Rubikon* (XIX.) 2008. 5. sz. 66–69.

Erdő Péter: *Egyházjog*. Szent István Társulat. Budapest, [4]2005.

Földi András–Hamza Gábor: *A római jog története és institúciói*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996.

Ganoczy, Alexandre: *The Young Calvin*. T&T Clark, Edinburgh, 1988.

Gilmont, Jean François: *John Calvin and the Printed Book.* Truman State University Press, Kirksville, 2005.

GORDON, BRUCE: *Calvin. A Biography*. Yale University Press, New Haven, 2009.

GRAESSLÉ, ISABELLE: Geneva against Calvin: The myth of the non-saint. In: Selderhuis, Herman J. (ed.): *Calvin – Saint or Sinner?* Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, 40–50.

HAMZA GÁBOR: *Entstehung und Entwicklung der modernen Privatrechtsordnungen und die römischrechtliche Tradition*. Eötvös Universitätsverlag, Budapest, 2009.

HÖPFL, HARRO: *The Christian Polity of John Calvin*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

HUGHES, PHILIP E.: *The Registers of the Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin*. William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1966.

IMRE LAJOS: Kálvin, a fegyelem embere. In: *Református Szemle* (LXVI.) 1973. 2–3. sz. 101–108.

INNES, WILLIAM C.: *Social concern in Calvin's Geneva*. Pickwick Publishing, Allison Park, 1983.

KÁLVIN JÁNOS: *A keresztyén vallás rendszere*. 1–2. kötet, Kálvin Kiadó, Budapest, [2]1995.

KÁLVIN JÁNOS: *A tridenti zsinat határozatainak cáfolata*. Pápa, 1909.

KINGDON, ROBERT M.: *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva.* Harvard University Press, Cambridge, 1995.

KINGDON, ROBERT M.: Calvin and the Establishment of Consistory Discipline in Geneva: the Institution and the Men Who directed it. In: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* (LXX.) 1990. 158–172.

KINGDON, ROBERT M.: Calvin and the Family: the Work of the Consistory in Geneva. In: *Pacific Theological Review* (XVII.) 1984. 5–18.

KINGDON, ROBERT M.: Calvinus Legislator: The 1543 'Constitution' of the City-State of Geneva. In: Neuser, Wilhelm H. (ed.): *Calvinus Servus Christi (Papers presented at international Congress on Calvin Research, Budapest, August 25–28, 1986.)*. Presseabreilung des Ráday-Kollegiums, Budapest, 1988, 225–233.

KINGDON, ROBERT M.: Genf (Lexikon-szócikk). In: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 12., Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1984, 368–375.

KINGDON, ROBERT M.: The First Calvinist Divorce. In: Mentzer, Raymond A. (ed.): *Sin and the Calvinists. Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition*. Missouri State University Press, Missouri, 1994, 1–14.

KINGDON, ROBERT M. et al (ed.): *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève*. Tome 1-3., Librairie Droz, Genève, 1962–1969.

KOVÁTS J. ISTVÁN: *A Servet-pör aktái*. Kálvin-fordítók társasága, Pápa, 1909.

KÖHLER, WALTER: *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*. Band 2., Verlag von M. Heinsius Nachfolger, Leipzig, 1942.

LADÁNYI PÁL (ford.): *Sadolet bíboros levele a genfi tanácshoz és néphez Kálvin válaszával*. A Magyar Kálvin-fordítók kiadása, Pápa, 1907.

LE FRANC, ABEL: *La Jeunesse de Calvin*. Librairie Fischbacher, Paris, 1888.

MAGYAR BALÁZS DÁVID: „Amikor Kálvin fellépése előtt még egy jót borozhattunk Genfben." – A genfi konzisztórium létrehozásának történeti, teológiai és etikai aspektusai. In: Szávay László (szerk.): *Vidimus enim stellam eius* (A Fiatal Kutatók és Doktoranduszok II. Nemzetközi Teológuskonferenciáján, 2011. október 14. és 16. között elhangzott előadások). L'Harmattan, Budapest, 2011, 245–256.

MAGYAR BALÁZS DÁVID: „Calvinus Tyrannus?" Adalékok a genfi Konzisztórium létrehozásának történeti, teológiai és etikai aspektusaihoz. In: *Theologiai Szemle* (Új folyam LV.) 2012. 1. sz. 4–12.

MAGYAR BALÁZS DÁVID: „Genf városának világító lámpásként kellene ragyognia." A keresztyén házasság és gyermeknevelés társadalomformáló szerepe Kálvin Efezus-kommentárjában és igehirdetésében. In: G. Szabó Botond (szerk.): *Tanulmányok Kálvinról és magyarországi jelenlétéről*. DRK kiadása, Debrecen, 2011, 20–37.

MAGYAR BALÁZS DÁVID: „Honora patrem tuum et matrem" Kálvin János neveléstanának újszövetségi vonatkozásai, különös tekintettel a keresztyén házasság és házirend kérdésére. Betekintés Kálvin János társadalmi nevelésének rendszerébe és legfontosabb forrásaiba (III. rész). In: *Református Szemle* (CVI.) 2013. 3. sz. 256–282.

MAGYAR BALÁZS DÁVID: „Krisztus legkiválóbb iskolája." Kálvin János társadalmi nevelése igehirdetéseiben és konzisztóriumi munkájában. Betekintés Kálvin János társadalmi nevelésének rendszerébe és legfontosabb forrásaiba (I. rész). In: *Református Szemle* (CV.) 2012. 3. sz. 248–269.

MONTER, WILLIAM E.: *Calvin's Geneva*. Robert E. Krieger Publishing Company, New York, 1975.

MONTER, WILLIAM E.: *Studies in Genevan Government*. Librairie Droz, Genève, 1964.

NAGY SÁNDOR BÉLA: Kálvin egyházkormányzati alapelvei a gyakorlatban. Különös tekintettel a genfi egyház 1541. évi ordonnance-aira. In: *Theologiai Szemle* (Új folyam III.) 1959. 9–10. sz. 327–341.

NAGY SÁNDOR BÉLA: Zsinati javaslatok a genfi egyházban 400 évvel ezelőtt. In: *Sárospataki Református Lapok* (XXXIII.) 1938. 33. sz. 161–162., uo. 34. sz. 165., uo. 36. sz. 174., uo. 39. sz. 191., uo. 40. sz.195–196.

NAPHY, WILLIAM G.: *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*. Westminster John Knox Press, Louisville, [2]2003.

NEUSER, WILHELM H.: *Johann Calvin. Leben und Werk in seiner Frühzeit 1509–1541*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009.

PARKER, THOMAS HENRY LOUIS: *Calvin's Preaching*. T&T Clark, Edinburgh, 1992.

PARSONS, MICHAEL: *Reformation Marriage. The Husband and Wife Relationship in the Theology of Luther and Calvin*. Rutherford House, Edinburgh, 2005.

PÉTER MIKLÓS: A Genfi Gyülekezet Egyházi Rendszabályai. In: *Református Egyház* (XLII.) 1990. 7. sz. 165–167.

PÉTER MIKLÓS: *Genfi Gyülekezeti Rendtartás*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2012.

PRUZSINSZKY PÁL: *Kálvin János*. 1–2. kötet, A Magyar Református Egyház kiadása, Pápa, 1909–1912.

SELDERHUIS, HERMAN J. (ed.): *Calvin Handbook*. William B. Eerdmans Co, Grand Rapids, 2009.

SELDERHUIS, HERMAN J.: *John Calvin. A Pilgrim's Life*. Inter-Varsity Press, Nottingham, 2009.

SZENTPÉTERI KUN BÉLA: *Kálvin egyházalkotmánya.* Hegedűs és Sándor könyvkereskedése Kiadó, Debrecen, 1906.

TŐKÉS ISTVÁN: A genfi gyülekezet belső rendje a XVI. században. In: *Református Szemle* (LXVI.) 1973. 2–3. sz. 108–112.

VICTOR JÁNOS (ford.): *Kálvin János Institutiója 1536* (Budai Gergely szerk.: Református Egyházi könyvtár XIX.). A Magyar Református Egyház kiadása, Budapest, 1936.

WATT, M. ISABELLE–LAMBERT, THOMAS A. (ed.): *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin* (1548–1550). Tome 4., Librairie Droz, Genève, 2007.

JEGYZETEK

1 A tanulmány nem jöhetett volna létre az *H. H. Meeter Center for Calvin Studies* munkatársainak (Karin Maag, Paul Fields) segítsége nélkül. Hálás szívvel köszönöm Havas Lászlóné latin-francia szakos nyelvtanár *(Debreceni Egyetem)* közreműködését is, aki nélkülözhetetlen segítséget nyújtott a genfi Konzisztórium ófrancia nyelvű jegyzőkönyveinek értelmezésében. – A Szerző.

2 Lásd: DAVIS, THOMAS J: Preaching and Presence: Constructing Calvin's Homiletical Legacy. In: Foxgrover, David (ed.): *The Legacy of John Calvin. Papers Presented at the 12th Colloquium of the Calvin Studies Society, April 22-24, 1999, Grand Rapids*. CRC Product Services, Grand Rapids, 2000, 84–107.

3 Lásd: NAGY SÁNDOR BÉLA: Kálvin egyházkormányzati alapelvei a gyakorlatban. Különös tekintettel a genfi egyház 1541. évi ordonnance-aira. In: *Theologiai Szemle* (Új folyam III.) 1959.

9–10. sz. 327–341.; PÉTER MIKLÓS: A Genfi Gyülekezet Egyházi Rendszabályai. In: *Református Egyház* (XLII.) 1990. 7. sz. 165–167.; uő: *Genfi Gyülekezeti Rendtartás*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2012.

4 Kálvin a megnevezett igehelyet így magyarázta: „semmi esetre sem lesz megfelelő a gyülekezet kormányzására az, aki családja igazgatására sem alkalmas. Mert (…) miféle tekintélye lehet az olyan embernek a gyülekezet előtt, akit a saját háza is megvetendővé tesz?" CALVIN, JOHN: *Comm. on Timothy* 3,5. — A tanulmányban előforduló Kálvin-idézetek forrásmegjelölésekor egységesen az angolszász szaktudományi hagyományban alkalmazott *Comm. on* (kommentárok esetén) és *Serm. on* (igehirdetések esetén) hivatkozást használom. Felhasználom az elérhető magyar nyelvű fordításokat, ahol erre nincs lehetőség, ott saját fordítást adok.

5 Kálvin bibliakommentárjainak megjelenéséhez lásd: PARKER, THOMAS HENRY LOUIS: *Calvin's Old Testament Commentaries*. T&T Clark, Edinburgh, [2]1993, 29.; uő: *Calvin's New Testament Commentaries*. T&T Clark, Edinburgh, [2]1993, 7–36.

6 CALVIN: *Comm. on Titus* 2,3.

7 Genf történetéhez áttekintő jelleggel lásd: KINGDON, ROBERT M.: Genf (Lexikon-szócikk). In: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 12., Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1984, 368–375.

8 Lásd: ERDŐ PÉTER: *Egyházjog*. Szent István Társulat. Budapest, [4]2005, 67–72., 501–594.

9 KÁLVIN JÁNOS: *A keresztyén vallás rendszere*. 1. kötet, Kálvin Kiadó, Budapest, [2]1995, IV. xix. 37., 746.

10 A katolikus püspökök 1020-ban vették át a város irányítását. Lásd: BINZ, LOUIS: *A Brief History of Geneva*. Chancellerie d'Etat, Geneva, 1985, 7. A házassági ügyek kivizsgálását Zürich városában például egy püspöki biztos irányította. Lásd: GÄBLER, ULRICH: *Huldrych Zwingli. Bevezetés életébe és munkásságába*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2008, 96.

11 Itt jegyezzük meg, hogy Kálvin János szolgálata során még nem beszélhetünk a kánoni jog egységes összefoglalásáról *(Corpus iuris canonici)*, hiszen a kánonokat egészen 1582-ig csak kisebb-nagyobb gyűjteményekben tették közzé. Amikor tehát a genfi reformátor „kánonokról" írt, akkor azok alatt a Gratianus középkori szerzetes (†1160) által összefoglalt *Decretum* című kánongyűjteményre gondolt.

12 A házasságnak mint sákramentumnak a tanát Petrus Lombardus és Aquinói Tamás fejtette ki a legbővebben. A házasságkötés katolikus egyházi szertartásának módját a tridenti zsinat (1545–1563) rendezte. A zsinatot megelőzően a katolikus egyház – jogilag – egyszerűen a római jogi felfogást követte, amely szerint a két fél kifejezett megegyezése teszi érvényessé a házasságot.

13 A középkori házassági jog áttekintéséhez lásd: ERDÉLYI GABRIELLA: „Nem szerelemből, hanem földi javak végett." Házasságok kétféle modellje a késő középkorban. In: *Rubikon* (XIX.) 2008. 5. sz. 66–69. A házasság teológiai és jogi áttekintéséhez lásd még: PARSONS, MICHAEL: *Reformation Marriage. The Husband and Wife Relationship in the Theology of Luther and Calvin*. Rutherford House, Edinburgh, 2005, 50–103.

14 A városi bírót a genfi püspök helyettesének is tekintették. Lásd: NAPHY, WILLIAM G.: *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*. Westminster John Knox Press, Louisville, [2]2003, 13.

15 A Cour de Lieutenant tagjai csupán egyéves mandátummal rendelkeztek. A bírói testületet a Nagytanács választotta meg. Lásd: MONTER, WILLIAM E.: *Studies in Genevan Government*. Librairie Droz, Genève, 1964, 61–62.

16 „Így aztán az elöljárók és a nép egyetértéssel megválasztották nemcsak lelkipásztoruknak, hanem a vallástudomány tanítójának is." BÉZA, THEODOR: *Kálvin János élete*. Kálvin Kiadó, Budapest, [2]1998, 19. –Vö. RÉVÉSZ IMRE: *Kálvin élete és a kálvinizmus*. Révész Imre Emlékalap Bizottság kiadása, Debrecen, [3]1909, 20.

17 Theodor Béza szerint a Hitvallást Kálvin írta. Azonban a szaktudományi hagyomány mai állása szerint a dokumentum sokkal inkább Kálvin és Farel közös munkájának tekinthető. BÉZA: *Kálvin János élete*, 19. – Vö. REID, J. K. S.: Introduction of the Genevan Confession. In: uő (ed.): *Calvin. Theological Treatises*. Westminster John Knox Press, Louisville, [2]2006, 25. Az eredeti szöveghez lásd: CALVIN, JEAN: Confession de la Foy laquelle tous bourgeois et habitans de Geneve et subietz du pays doibvent iurer de garder et tenir. In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 9., Brunsvigae, 1870, 693–700.

18 A Genfi Artikulusok magyar nyelvű fordításához lásd: NAGY SÁNDOR BÉLA: Zsinati javaslatok a genfi egyházban 400 évvel ezelőtt. In: *Sárospataki Református Lapok* (XXXIII.) 1938. 33. sz. 161–162., uo. 34. sz. 165., uo. 36. sz. 174., uo. 39. sz. 191., uo. 40. sz. 195–196. Az eredeti szöveghez lásd: CALVIN, JEAN: Articles concernant l'organisation de l'Eglise Genève. In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 10., Brunsvigae, 1871, 5–14.

19 VICTOR JÁNOS (ford.): *Kálvin János Institutiója 1536* (Budai Gergely szerk.: Református Egyházi könyvtár XIX.). A Magyar Református Egyház kiadása, Budapest, 1936, 265.

20 BÍRÓ GYÖRGY–LENKOVICS BARNABÁS: *Polgári jog. Általános tanok*. Novotni Kiadó, Miskolc, [3]2001, 27.

21 LADÁNYI PÁL (ford.): *Sadolet bíboros levele a genfi tanácshoz és néphez Kálvin válaszával*. A Magyar Kálvin-fordítók kiadása, Pápa, 1907, 28.

22 SZENTPÉTERI KUN BÉLA: *Kálvin egyházalkotmánya.* Hegedűs és Sándor könyvkereskedése Kiadó, Debrecen, 1906, 24.

23 Vö. NAGY: Zsinati javaslatok a genfi egyházban 400 évvel ezelőtt. In: *Sárospataki Református Lapok* (XXXIII.) 1938. 40. sz. 195.; A katolikusok „a rokonsági fokozatokat pedig minden népjog és Mózes törvénye ellenére állapították meg." KÁLVIN: *A keresztyén vallás rendszere*. 1. kötet, IV. xix. 37., 746.

24 „A tant brouille les causes de mariage en faysant degrez a son playsir, determinant des diuerses jniquemant et contre toute rayson, que jl est requis et necessayre de vuyder les controuerses qui en sont ensuyuies bien souuant par la parolle de Dieu, nous auons delibere vous supplier pour auovr la chose plus certayne…" CALVIN: Articles concernant l'organisation de l'Eglise Genève, 13. – Vö. NAGY: Zsinati javaslatok a genfi egyházban 400 évvel ezelőtt. In: *Sárospataki Református Lapok* (XXXIII.) 1938. 40. sz. 195.

25 „Am 16. Januar 1537 überreichten die Prediger dem Rat der Zweihundert die von Calvin verfassten Articles concernant l'organisation de l'église et du culte à Genève. Hier begegnet zum erstenmal die Forderung der Einrichtung eines Ehegerichtes. (…) Die ministres helfen ferner den Eherichtern bie der Aufstellung einer Ehegerichtsordnung, die nach Approbation durch den Rat in Funktion treten soll." Lásd: KÖHLER, WALTER: *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*. Band 2., Verlag von M. Heinsius Nachfolger, Leipzig, 1942, 508–509.

26 „Diese nur konsultative Tätigkeit der Pfarrer im Ehegericht…" *Ibid.* Kálvin ezen a ponton minden bizonnyal a zürichi *Ehegerich* modelljét vette át. A Zwingli által 1525/26-ban felállított házassági és erkölcsbíróság négy világi és három lelkészi tagból állt. Lásd: GÄBLER: *Huldrych Zwingli*, 96–97.

27 Vö. BONNET, JULES (ed.): *Letters of John Calvin.* vol. 1., Wipf and Stock Publishing, Eugene, 2007, 47–311.

28 „A konzisztórium kifejezése csupán egy alkalommal jelenik meg Kálvin tervezetében [Ordonnances Ecclèsiastiques–1541], amely hagyományos értelemben véve házassági bíróságot jelent (…) A tervezet idevágó bekezdése, azonban különös, mivel azt sugallja, hogy a konzisztóriumot már Kálvin strasbourgi távolléte alatt megalapították." HÖPFL, HARRO: *The Christian Polity of John Calvin*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 94–95.; A genfi konzisztórium „intézményének eredete tisztázatlan, a már létező házassági bíróságok, mint a zürichi Ehegericht, lehettek modelljei, s genfi prototípusát talán még Kálvin strasbourgi száműzetése idején alapították." MCGRATH, ALISTER E.: *Kálvin. A*

nyugati kultúra formálódása. Osiris Kiadó, Budapest, 1996, 124. A téma áttekintéséhez lásd: MAGYAR BALÁZS DÁVID: „Amikor Kálvin fellépése előtt még egy jót borozhattunk Genfben." – A genfi konzisztórium létrehozásának történeti, teológiai és etikai aspektusai. In: Szávay László (szerk.): *Vidimus enim stellam eius* (A Fiatal Kutatók és Doktoranduszok II. Nemzetközi Teológus-konferenciáján, 2011. október 14. és 16. között elhangzott előadások). L'Harmattan, Budapest, 2011, 245–256.

29 NAGY: Kálvin egyházkormányzati alapelvei a gyakorlatban, 336. Az eredeti szöveghez lásd: CALVIN, JEAN: Ordonnances Ecclèsiastiques de l'Église de Genève de 1541. In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 10., Brunsvigae, 1871, 15–30., 26.

30 KINGDON, ROBERT M. et al (ed.): *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève*. Tome 1-3., Librairie Droz, Genève, 1962–1969.=HUGHES, PHILIP E.: *The Registers of the Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin*. William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1966, 45. – Vö. NAGY: Kálvin egyházkormányzati alapelvei a gyakorlatban, 336. A Vénérable Compagnie jegyzőkönyveihez bővebben lásd: DOEDE, NAUTA: Stand der Calvinforschung. In: Neuser, Wilhelm H. (hg.): *Calvinus Theologus* (Die Referate des Europäischen Kongresses für Calvinforschung vom 16. bis 19. September 1974 in Amsterdam). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1976, 71–84. Különösen: uo. 74.

31 Erre vonatkozóan Nagy Sándor ezt írta: „A Corpus Reformatorum kiadói megjegyzik, hogy az Ordonnances Ecclèsiastiques eredeti kéziratos szövegében sok a törlés és a betoldás. (…) Ezek a törlések és kiigazítások is mutatják, hogy az eredeti kálvini elgondolások néhol nem kerülhettek be az Ordonnances végső szövegébe, vagy pedig csak bizonyos módosításokkal fogadták el azokat. (…) Kálvin emiatt veszélyeztetve eredeti munkáját és elgondolásainak gyakorlati keresztülvitelét." NAGY: Kálvin egyházkormányzati alapelvei a gyakorlatban, 328–329.

32 Lásd: BUZOGÁNY DEZSŐ: Kálvin állam- és társadalomszemlélete. In: *Magyar Tudomány* (CLXXI.) 2010. 2. sz. 135–151.

33 Vö. NAGY: Kálvin egyházkormányzati alapelvei a gyakorlatban, 339.

34 PÉTER: *Genfi Gyülekezeti Rendtartás*, 38.

35 Uo. 31.

36 KINGDON, ROBERT M.: Calvinus Legislator: The 1543 'Constitution' of the City-State of Geneva. In: Neuser, Wilhelm H. (ed.): *Calvinus Servus Christi (Papers presented at international Congress on Calvin Research, Budapest, August 25–28, 1986.)*. Presseabreilung des Ráday-Kollegiums, Budapest, 1988, 225–233. Minderről Josef Bohatec így írt: „Am 21. November 1541 wurde Calvin beauffragt, […] »Ordonnances sus le régime de peuple« auszuarbeiten." BOHATEC, JOSEF: *Calvin und das Recht*. Buchdruckerei und Verlagsanstalt G. M. B. H., Feudingen, 1934, 211. A szabálygyűjteményhez lásd: CALVIN, JOHN: Ordinances on Offices and Officers. In: Kingdon, Robert M.–Witte, John: *Sex, Marriage, and Family in John Calvin's Geneva*. William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2005, 80–87.

37 A kora-újkori genfi igazságszolgáltatás működésébe különleges betekintést enged Servet Mihály büntetőpere. Lásd: KOVÁTS J. ISTVÁN: *A Servet-pör aktái*. Kálvin-fordítók társasága, Pápa, 1909.

38 Kálvin maga írja a Servet perrel kapcsolatos egyik munkájában: „e város törvényei és szokása szerint senki sem börtönözhető be bűnvád vagy előzetes tudakozódás nélkül." *Ibid.* (3. lábjegyzet) A nyomozóelvű eljárás bírája *(Lieutenant)* a perben aktívan részt vett, azt perbeli cselekményeivel maga is alakította.

39 Ez a jogosítvány a szindikusokat is megillette: „Servet Mihályt közbelépésemre az egyik szindikus a városi börtönbe vezettette" – fogalmazott Kálvin. uo. 5. (2. lábjegyzet) Az őrizet nem büntetési cél volt, hanem az elkövető fogvatartását szolgálta az elítélésig.

40 A perek titkosságának elvét rendhagyó esetben áttörték a tanácstagok, hiszen megjelölték azokat a polgárokat, akik „a kihallgatásoknál kivételesen jelen lehettek." uo. 119. (1. lábjegyzet)

41 Servet 1553. augusztus 22-én így írt a genfi Tanácshoz: „Harmadszor, Uraim, mivel idegen és nem tudja ennek az országnak sem szokásait, sem azt, hogy miként kell a bíráskodásnál beszélni és eljárni, alázatosan esedezik, adjatok mellé ügyvédet, aki beszéljen érdekében." uo. 49.

42 A nyomozóelvű eljáráshoz lásd: KIRÁLY TIBOR: *Büntető eljárásjog*. Osiris Kiadó, Budapest, ^{3}2003, 30–31.; BÁNÁTI JÁNOS et al: *Büntető eljárásjog*. HVG-Orac Lap- és Könyvkiadó Kft., Budapest, ^{2}2006, 24.

43 Servet Mihályt második kihallgatásán előállították „és a szokásos esküt letette, hogy 60 naptallér terhe alatt az igazságot mondja és hajlandó vallani." KOVÁTS: *A Servet-pör aktái*, 23., 44., 53., 67.

44 A városi Tanács igazságszolgáltatási szerepével kapcsolatban például Kálvin megjegyzi: „Néhány nap múlva a tanács elrendelte, hogy [Servet] kihallgatása alkalmával legyünk jelen." uo.6.

45 A „bíróság (…) azt a határozatot hozta, miszerint nem engedi folytatni a szóbeli vitát Kálvin és Servet között a tanbeli kérdésekről, hanem módot ad a vádlónak, hogy írásban folytassa a vitát." uo. 85. (1. lábjegyzet)

46 A vádlók feladatáról a reformátor így vélekedett: „Miután a város törvényei szerint a pörös ügy megismerése céljából valakinek vádlóul kell föllépni, megvallom, hogy az az ember, aki igazságszolgáltatást kért Servet ellen, az én buzdításomra tette ezt." uo. 5. A vádló – állításainak bizonyságául – ugyancsak a börtönbe került: „De la Fontaine Miklós, aki vádat emelt Servet Mihály ellen és ezért bezáratta magát.." uo. 7.; „A pert a főügyész folytatta hivatalból az állam nevében." uo. 36. (3. lábjegyzet); „A főügyész (…) a vádirattal lép közbe, mint közvádló." uo. 50. (1. lábjegyzet)

47 HÖPFL: *The Christian Polity of John Calvin*, 134.

48 MONTER: *Studies in Genevan Government*, 62–63.; NAPHY: *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*, 38.

49 S bár Servet – állítása szerint – nem ismerte a genfi igazságszolgáltatás rendszerét, 1553. szeptember 15-én, mégis ezt írta a városi Tanács tagjainak: „Kérlek benneteket, tegyétek át [büntető] pörömet a Kétszázak Tanácsához. Ha föllebbezhetek, oda föllebbezek…" KOVÁTS: *A Servet-pör aktái*, 89.

50 Servet ítéletének záró sorában ez áll: „Neked pedig, vizsgálóbíránk megparancsoljuk, hogy jelen ítéletünket hajtsd végre." uo. 124.

51 PÉTER: *Genfi Gyülekezeti Rendtartás*, 43–44.; „A tizenkét presbiter a pásztorokkal együtt alkotta a konzisztóriumot, amely mint testület gyakorolta az egyházi bíráskodást fegyelmi ügyekben és a házassági ügyek meghatározott részében." SZATHMÁRY BÉLA: *Magyar egyházjog*. Századvég kiadó, Budapest, 2004, 25.

52 Az egyház, a lelki kormányzat „kényszerítő erejéről" így vélekedett Kálvin: „Megtanulhatjuk ebből, hogy a hívőknek ma sincs okuk a zúgolódásra, hiszen nem rendelkeznek nagy gazdagsággal, lovak tömegével, nagy erővel. Az Úr azt akarja, hogy olyanok legyünk, mint a juhok, melyek léte a pásztoruk akaratától függ, tudva azonban, hogy sehol másutt nincsenek olyan biztonságban, mint pásztoruk oltalma alatt." CALVIN: *Comm. on Micah* 5,10.

53 NAGY: Kálvin egyházkormányzati alapelvei a gyakorlatban, 339. Ennek okán érvényét veszti a református jogász, Fáy András kijelentése, miszerint „Kálvin a genfi presbitériumában [Konzisztórium] elnökösködve (...) Servetet, ki ellen vendégi, igazsági, keresztyén jogokat megtapodott, elevenen megégettette, sok másokat tömlöczöztetett." FÁY ANDRÁS: *Óramutató*. [k. n.], Pest, 1842, 23. –Vö. „It should be noted noted, however, that neither Calvin nor the Consistory were responsible for criminal decisions." SELDERHUIS, HERMAN J.: *John Calvin. A Pilgrim's Life*. Inter-Varsity Press, Nottingham, 2009, 176.

54 Vö. NAGY: Kálvin egyházkormányzati alapelvei a gyakorlatban, 336.

55 Vö. KINGDON–WITTE: *Sex*, *Marriage, and Family*, 40–41. (29. lábjegyzet)

56 CALVIN, JEAN: Projet d'ordonnance sur les Mariages. In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 10., Brunsvigae, 1871, 33–44.

57 PÉTER: *Genfi Gyülekezeti Rendtartás*, 65.

58 Az 1561-es Ordonnances eredeti szövegéhez lásd: CALVIN, JEAN: Les Ordonnances Ecclésiastiques de 1561. In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 10., Brunsvigae, 1871, 91–124.

59 PÉTER: *Genfi Gyülekezeti Rendtartás*, 36.

60 KÁLVIN JÁNOS: *A tridenti zsinat határozatainak cáfolata*. [k. n.], Pápa, 1909, 170–173.

61 KINGDON, ROBERT M.: The First Calvinist Divorce. In: Mentzer, Raymond A. (ed.): *Sin and the Calvinists. Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition*. Missouri State University Press, Missouri, 1994, 1–14. Robert M. Kingdon kutatási szerint 1541 és 1564 között csupán 26 esetben mondták ki a válást. Lásd: KINGDON: *Adultery and divorce*, 176.

62 PÉTER: *Genfi Gyülekezeti Rendtartás*, 39. A zürichi *Ehegericht* leggyakrabban házasságtörés miatt választotta el a házaspárokat, a gonosz elhagyás miatti válás ritka volt. GÄBLER: *Huldrych Zwingli*, 97.

63 Lásd: CALVIN: *Comm. on Exodus* 20,14.; *Comm. on Leviticus* 18,20.; *Comm. on Deuteronomy* 5,18., 22,22., 24,1–4.; *Comm. on Matthew* 5,28–32., 19,1–12.; *Comm. on John* 8,1–11. Kálvin házasságról és válásról szóló elgondolásaihoz legújabban lásd: MAGYAR BALÁZS DÁVID: „Honora patrem tuum et matrem" Kálvin János neveléstanának újszövetségi vonatkozásai, különös tekintettel a keresztyén házasság és házirend kérdésére. Betekintés Kálvin János társadalmi nevelésének rendszerébe és legfontosabb forrásaiba (III. rész). In: *Református Szemle* (CVI.) 2013. 3. sz. 256–282.

64 Vö. CALVIN: *Comm. on Matthew* 5,31. Kálvin házasságra vonatkozó elgondolásaihoz újabban lásd: MAGYAR BALÁZS DÁVID: „Genf városának világító lámpásként kellene ragyognia." A keresztyén házasság és gyermeknevelés társadalomformáló szerepe Kálvin Efézus kommentárjában és igehirdetésében. In: G. Szabó Botond (szerk.): *Tanulmányok Kálvinról és magyarországi jelenlétéről*. DRK kiadása, Debrecen, 2011, 20–37.

65 CALVIN: *Comm. on Matthew* 19,4.

66 Kálvin meggyőződése szerint a házasságtörés, paráznaság a Római és a Kánonjog szerint is súlyos bűncselekmény. Lásd ehhez: CALVIN: *Comm. on I. Corinthians* 7,11.

67 uo. 19,9.; „*Az asszony paráználkodásával önmagát mintegy rothadt tagot vágja le férjéről és megszabadítja ezt magától.*" uo.

68 CALVIN: *Comm. on John* 8,11.

69 Viret levelét idézi: DOUMERQUE, EMIL: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., Georges Bridel&C^{ie} Éditeurs, Lausanne, 1905, 573.

70 COLLINS, WILLIAM ROSS: *Calvin and the Libertines of Geneva*. Clarke, Irwin & Company Limited, Toronto, 1968, 154–155.

71 PRUZSINSZKY PÁL: *Kálvin János*. 2. kötet, A Magyar Református Egyház kiadása, Pápa, 1912, 56.

72 PÉTER: *Genfi Gyülekezeti Rendtartás*, 32.

73 A preventív büntetési elmélet Montesquieu és Beccaria munkássága (17–18. sz.) nyomán kristályosodott ki. Lásd: NAGY FERENC: *A magyar büntetőjog általános része*. HVG-Orac Lap- és Könyvkiadó Kft., Budapest, ^{2}2010, 263.

74 KOVÁTS: *A Servet-pör aktái*, 124.

75 NAGY: *A magyar büntetőjog általános része*, 273.

76 Lásd ehhez: KINGDON, ROBERT M.: Calvin and the Establishment of Consistory Discipline in Geneva: the Institution and the Men Who directed it. In: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* (LXX.) 1990. 158–172; uő: The Genevan Consistory as Established by John Calvin. In: Trost, Federick R.: (ed.): *On the Way: Occasional Papers of the Wisconsin Conference of the United Church of Christ*. Wisconsin, 1990, 30–44.

77 PRUZSINSZKY PÁL: *Kálvin János*. 1. kötet, A Magyar Református Egyház kiadása, Pápa, 1909, 257.

78 Kálvin Antal legbővebb magyar nyelvű jellemzéséhez lásd: PRUZSINSZKY: *Kálvin János*. 2. kötet, 462. (1. lábjegyzet)

79 Kálvin János végrendeletében többek között így fogalmazott: „általános örökösöm kedves testvérem, Kálvin Antal legyen…" Lásd: BÉZA: *Kálvin János élete*, 72.

80 DOUMERQUE: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., 568.

81 A leánytestvérek közül csak Mária neve ismeretes.

82 „Il avait, comme on l'a dit plus haut, quatre fils et deux filles." LE FRANC, ABEL: *La Jeunesse de Calvin*. Librairie Fischbacher, Paris, 1888, 8. A Kálvin család legkisebb fiúgyermeke (François) nem élte túl a csecsemőkort.

83 „Little enought is known, however, about Calvin's two other brothers, Antoine and François." COTTRET, BERNARD: *Calvin. A Biography*. William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2000, 11.

84 RÉVÉSZ: *Kálvin élete és a kálvinizmus*, 14–15.

85 Béza életrajzában így fogalmazott: „Kálvin, magához véve egyetlen élő testvérét, Antalt, Bázelben vagy Strasbourgban kívánt letelepedni." BÉZA: *Kálvin János élete*, 17. Értesülései azonban pontatlanok, hiszen Charles ekkor még életben volt (1537-ben hal meg), valamint János Mária nevű testvérét is maga mellé vette. „The next month [July] he set out for Strasbourg, accompanied by his brother Antoine and his sister Marie." COTTRET: *Calvin. A Biography*, 119.; GORDON, BRUCE: *Calvin. A Biography*. Yale University Press, New Haven, 2009, 64. „Nachdem alles [in Noyon] verkauft war, verließ er mit seinen Geschwistern Antoine und Marie auf immer das Land. Anfang Juli kam er auf der Durchreise nach Genf, wo ihn Farel jedoch für immer festhielt." NEUSER, WILHELM H.: *Johann Calvin. Leben und Werk in seiner Frühzeit 1509–1541*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009, 246.

86 Lásd ehhez: KÁLVIN JÁNOS: Előszó a Zsoltárok könyvéhez. = MÁRTON JÁNOS: Kálvin János elöljáró beszéde zsoltármagyarázataihoz. In: *Sárospataki Református Lapok* (V.) 1909. 28. sz. 310–312., uo. 29. sz. 320–322.

87 BERG, MACHIEL A.: *Friends of Calvin*. William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2009, 149.

88 PRUZSINSZKY: *Kálvin János*, 287. Antal végül Genfben értékesítette a könyveket. Lásd: uo. 257.

89 Lásd: BUZOGÁNY DEZSŐ: Kálvin és Melanchthon, avagy „meg kellene házasodnod, János!" In: Adorjáni Zoltán (szerk.): *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet kiadása, Kolozsvár, 2010, 261–273.

90 „Nous trouvons à côté de lui Antoine, partageant ses occupations et ses préoccupations, visitant avec lui, nous l'avons dit, les malades de la peste." Lásd: DOUMERQUE: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., 568.

91 Lásd: MAGYAR BALÁZS DÁVID: „Calvinus Tyrannus?" Adalékok a genfi Konzisztórium létrehozásának történeti, teológiai és etikai aspektusaihoz. In: *Theologiai Szemle* (Új folyam LV.) 2012. 1. sz. 4–12.

92 "Pour être plus libre de ses mouvements, et c'est Antoine qui opéra le déménagement et accompagna Idelette et son mobilier." DOUMERQUE: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., 569.

93 *Ibid.*

94 BERG: *Friends of Calvin*, 151.

95 Genf és a menekültek kapcsolatához lásd: NAPHY: *Calvin and the Consolidation*, 121–144.

96 Lásd: MCGRATH, ALISTER E: *A Life of John Calvin. A Study in the Shaping of Western World*. Blackwell Publishing Co., Oxford, 1990, 86–95.

97 KINGDON: *Adultery and Divorce*, 81.

98 DOUMERQUE: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., 570. Itt jegyezzük meg, hogy a reformátor csak a genfi Akadémia létrehozása után, 1559-ben kapta meg a bourgeios jogot.

99 *Ibid.*

100 GILMONT, JEAN FRANÇOIS: *John Calvin and the Printed Book*. Truman State University Press, Kirksville, 2005, 191.

101 KINGDON: *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, 73.

102 A szerző a Konzisztórium ófrancia nyelvű jegyzőkönyveit használja. Lásd: WATT, M. ISABELLE–LAMBERT, THOMAS A. (ed.): *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin* (1548-1550). Tome 4., Librairie Droz, Genève, 2007, 140–143., 149. A Konzisztórium 1548. szeptember 27-i jegyzőkönyvében többek között ez olvasható: „A proposé que dimanche dernier il avoit esté adverty d'ung scandale dont il estoit grandement affligé en son coeur. C'est d'une souspeçon d'adultere qu'estoit entre la feme de son frere Antoyne et Jean, filz de Jean Chautemps."

103 A Konzisztórium jegyzőkönyveihez bővebben lásd: MAGYAR BALÁZS DÁVID: „Krisztus legkiválóbb iskolája." Kálvin János társadalmi nevelése igehirdetéseiben és konzisztóriumi munkájában. Betekintés Kálvin János társadalmi nevelésének rendszerébe és legfontosabb forrásaiba II. In: *Református Szemle* (CV.) 2012. 3. sz. 248–269.

104 Uo. (Jeudy 27^{e} jour de septembre 1548), 141.

105 Uo.

106 Uo.

107 Uo.

108 Uo. (Jeudy 27^{e} jour de septembre 1548), 142.

109 A város börtönéhez és a genfi Konzisztórium nyomozati eljárásaihoz lásd: HÖPFL: *The Christian Polity of John Calvin*, 134–137.; INNES, WILLIAM C.: *Social concern in Calvin's Geneva*. Pickwick Publishing, Allison Park, 1983, 161–171.

110 DOUMERQUE: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., 572.

111 WATT–LAMBERT: *Registres du Consistoire de Genève,* (Jeudy 18^{e} jour de octobre 1548), 149.

112 Uo.

113 Uo.

114 Itt jegyezzük meg, hogy a Librairie Droz kiadó még nem tette közzé a Konzisztórium 1557-es jegyzőkönyveinek kritikai kiadását, ezért Kálvin Antal és Anna Le Fert válását Emil Doumerque és Robert M. Kingdon kutatásai alapján mutatjuk be.

115 KINGDON: *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, 80. „A Konzisztóriumban lévő Urak kérik a Kistanácsot, hogy azonnal szolgáltasson igazságot a Konzisztórium jogainak sérelme nélkül, mivel a nevezett asszony már a börtönükben van." DOUMERQUE: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., 572.

116 „Nam quum domi meae habitaret lupa illa, quae tunc fratris erat uxor, deprehendimus cum Petro [Pierre Daguet] gibboso scortatem esse. Hoc tamen moerori nostro solatium speramus, quod iam saltem frater meus divortio liber erit." Lásd: CALVIN, JEAN: Levél Pierre Viret-nek (1557. január 7.). In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 16., Brunsvigae, 1877, 378–379. (2577-es sz. levél)

117 DOUMERQUE: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., 573.

118 KINGDON: *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, 81.

119 „Non inveniunt iudices rationem, qua liberetur frater meus. Ego quidem hanc eorum caectatem iustam nostrae caecitatis poenam interpretor (…) Verum si exitus non erit iudicio, decretum est alia via perrumpere." Lásd: CALVIN, JEAN: Levél Farel Vilmos-nak (1557. február 3.). In: Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 16., Brunsvigae, 1877, 406–407. (2593-as sz. levél)

120 KINGDON: *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, 82.

121 „Im Fürstbistum Genf, wo die Reformation im Jahre 1536 eingeführt worden war, nahm im Januar 1568 der allgemeine Stadtrat (Conseil général), eine Sammlung der Zivilgesetze (Edits civils) an. In der vorbereitung dieser Edits civils beteiligte sich vor allem der aus Frankreich emigrierte Rechtsgelehrte Germain Colladon." HAMZA GÁBOR: *Entstehung und Entwicklung der modernen Privatrechtsordnungen und die römischrechtliche Tradition*. Eötvös Universitätsverlag, Budapest, 2009, 119.

122 DOUMERQUE: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., 574.

123 PARKER, THOMAS HENRY LOUIS: *Calvin's Preaching*. T&T Clark, Edinburgh, 1992, 152.

124 Itt jegyezzük meg, hogy Kálvin feleségének, Idelette de Buré-nak első házasságából származó lányát, Juditot, Buré halala (1549) után a genfi reformátor nevelte. Judit 1562-ben paráznaság miatt került a Konzisztórium elé. Az ügy kivizsgálásáig Kálvin János elhagyta a várost. A reformátor ezt írta Bullingernek: „Amikor az imént Blauernek írtam, neked nem tudtam írni, mert mielőtt megszabadultam volna a láztól, ez a családi bánat ért a mostohalánynyom miatt. Mindez arra késztetett, hogy néhány napra vidékre meneküljek. A leveleidet elhozták hozzám a tanyára." Kálvin sorait idézi: DOUMERQUE: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., 574.; –Vö. „Concerning Judith Calvin wrote in 1562 that she had brought shame to the family, and that this had so moved him that he withdrew into solitude for several days." SELDERHUIS: *John Calvin*, 172–173.

125 CALVIN, JOHN: *Sermons on the Epistle to the Ephesians*. The Banner of Truth Trust, Edinburgh, ^{4}1987. Lásd: CALVIN: *Serm. on Ephesians* 5,28–30. (Serm. 41.), 595.

126 CALVIN: *Serm. on Ephesians* 5,31–33. (Serm. 42.), 612.; „Ugyan hányadik férfi az, aki örömmel vállalja a feleség eltartásának terhét, ami számtalan kellemetlenséggel jár?" CALVIN: *Comm. on 1Timothy* 5,14.

127 CALVIN: *Comm. on Matthew* 19,9. Lásd ehhez: CALVIN: *Comm. on I. Corinthians* 7,11.

128 „Antoine Calvin se remaria en 1560 avec Antoinette Commelin veuve de Jean de St. André ministre." Baum, Guilielmus–Cunitz, Eduardus–Reuss, Eduardus (ed.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 16., Brunsvigae, 1877, 379. (7. lábjegyzet)

129 „Anne Le Fert fille de Nicholas Le Fert d'Arras femme d'Ant. Calvin, divorcée pour adultère, elle se remaria Jean-Louis Ramel avec qui elle habitat Aubonne." *Ibid.*

130 DOUMERQUE: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., 574.

131 Lásd: FÖLDI ANDRÁS–HAMZA GÁBOR: *A római jog története és institúciói*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996, 252. (860–861. bekezdés)

132 Uo. (866. bekezdés)

133 OLSON, JEANNINE E.: *Calvin and Social Welfare. Deacons and the Bourse française*. Associated University Press, 1989, 79.

134 Uo. 84.

135 A harmadik gyermek nevét nem ismerjük.

136 Antal végrendeletéhez lásd: DOUMERQUE: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*. Tome 3., 575.

137 "I'll close with my own personal theory. I believe that Anne and Jean Chautemps had a intimate relationship but never had intercourse. They talked, laughed spent time together kissed, flirted and may have engaged in other sex play but never intercourse. Jean Chautemps was a better choice for a husband for Anne in terms of age, values and economic standing. That is a perfect example of why excessive parental involvement can lead to quite unhappy marriages. Antoine and Anne were quite simply incompatible. Antoine wanted Anne for her money and Anne's father wanted a closer connection to John Calvin." Lásd: *Anne Le Fert. Questionable excommunication*. http://church-discipline.blogspot.hu/2008/04/anne-le-fert-questionable.html. Megnyitva: 2013. augusztus 31.

138 Lásd: BUZOGÁNY DEZSŐ: Kálvin és Melanchthon, avagy „meg kellene házasodnod, János!" In: Adorjáni Zoltán (szerk.): *Studia Doctorum Theologiae Protestantis.* Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet kiadása, Kolozsvár, 2010, 261–273.

139 Idézi: RÉVÉSZ: *Kálvin élete és a kálvinizmus*, 271.

Ami elmúlik, és ami megmarad – Barmen előtt és után…

Mennyire időszerű vagy korhoz kötött a 80 éves Barmeni Teológiai Nyilatkozat?

A tanulmány arra a kérdésre keresi a választ, hogy a 80 évvel korábban elfogadott Barmeni Teológiai Nyilatkozat 6 tétele mennyiben időszerű az egyház szolgálatára és társadalomban betöltött szerepének megfogalmazására nézve, és mennyiben korhoz kötött. Nyilván, a teológiai felismerések mint református alapigazságok ma is normatív jelleggel bírnak – de az a kontextus, amelyre a nyilatkozat anatémái, hamis tanítást visszautasító megállapításai vonatkoznak, merőben más, mint az egyház mai társadalmi helyzete. Ez nem jelenti azt, hogy a Nyilatkozat ne lenne időszerű – de nem a mai és egykori történelmi helyzet egymásnak való kritikátlan megfeleltetése, vagy a 80 évvel ezelőtt felismert igazságok mai helyzetre való ráolvasása által. E helyett alapos elemzés tárgyává kell tenni az egyház mai társadalmi, politikai, kulturális környezetét, és ennek alapján keresni a református alapigazságok érvényességét. Viszont a Barmeni Nyilatkozat nemcsak a külső környezet kritikus vizsgálatára indít, hanem az egyház őszinte önvizsgálatára is: mennyiben felel meg az egyház mai rendje és formája a bibliai-református mértéknek? Végül a tanulmány a Nyilatkozat elfogadásának reális körülményeit, hiányosságait és utótörténetét vizsgálja, a legújabb kutatás fényében.

Die Studie behandelt die Frage, wie aktuell die Thesen der vor 80 Jahren angenommenen Barmer Theologischen Erklärung sind. Sie fragt danach, inwiefern die Thesen heute noch als normative Orientierungshilfen für die reformatorischen Kirchen – in der Wahrnehmung ihres Dienstes und Auftrages in den jeweiligen Gesellschaften – gelten oder inwieweit sie in ihrer Zeit gebunden bleiben. Dabei wird festgestellt, dass die sechs reformatorischen Grundwahrheiten nach wie vor Gültigkeit besitzen. Die Anathemen aber – die falsche Lehre zurückweisende Verwerfungen – haben ihren Ort in dem zeitgeschichtlichen Zusammenhang. Die Aktualität der Theologischen Erklärung findet sich nicht in einer Suche nach Entsprechung der verschiedenen damaligen Kontexte mit heutigen. Vielmehr ist die Kirche darauf angewiesen, die heutigen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen tiefgehend zu analysieren und aufgrund dieser Analyse, den Inhalt ihrer Botschaft und ihre Gestaltungsmöglichkeiten neu zu formulieren. Die Barmer Theologische Erklärung bezieht sich aber keineswegs nur auf die äußeren Kontexte – sie will zu einer selbstkritischen Wahrnehmung der Kirche bezüglich ihrer Ordnung und Struktur hinleiten. Schließlich wird im Lichte der neueren Forschung auf die zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen, auf die Mängel sowie auf die keineswegs heroische Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung hingewiesen.

A reformátori egyházak ebben az évben világszerte a 80 évvel ezelőtt, 1934. május 31-én a Barmen-Gemarke-i Hitvalló Zsinat által elfogadott teológiai nyilatkozatra emlékezhetnek. Kiváltott hatását és inspiráló erejét tekintve bátran állítható, hogy a nyilatkozat messze túlnőtt a német protestantizmus határain, s számos református egyház számára vált a politikai ellenállás, a teológiai tisztánlátás és a hitvalló helytállás szimbólumává, s ihletett újabb hitvallási iratokat[1] vagy hitvallásjellegű állásfoglalásokat egy-egy egyház egzisztenciális küzdelmei vagy megújulási törekvései közepette. Ékes bizonyságai ennek a folyamatnak a kerek évfordulók rendezvényei vagy a 75 éves évforduló megemlékezései, tudományos konferenciái és kiadványai.[2] (A Magyarországi Református Egyház Zsinata is méltó módon emlékezett meg a nyilatkozat megfogalmazásának körülményeiről és tartalmának időszerűségéről a 2009. november 20-án, Balatonszárszón megtartott ülésén. Erre az alkalomra a dokumentum tanulmányozását szolgáló, magyarországi recepcióját is bemutató jól használható vezérfonal is megjelent.)[3]

Mégis, mintha a 80. évforduló kapcsán kevesebb figyelem irányulna a Barmeni Teológiai Nyilatkozat tartalmára, időszerűségére és megfogalmazásának körülményeire. Mi lehet az oka ennek? Mit történt az utóbbi 5–10 év során, aminek következtében az európai protestantizmus mintha visszafogottabb lenne az ez irányú emlékezés és méltatás tekintetében? Tény, hogy az utóbbi években szinte valamennyi érintett egyházat más jellegű kérdések feszítették vagy sokkolták: az egyházak tagságának rohamos zsugorodása, strukturális reformokkal való birkózás, olyan mérvű kulturális, gazdasági és politikai változások, amelyekre – úgy tűnik – a hagyományos és jól bevált régi válaszok nem alkalmazhatóak. Míg néhány évtizeddel korábban elég volt egy régi hitvallás vagy teológiai nyilatkozat szövegét felidézni ahhoz, hogy annak aktualitását jóhiszemű „áthallással", kézenfekvő képzettársítások segítségével megállapítsuk, addig ma más a helyzet. Lehet, hogy minden kulturális sajátosság, időbeni eltolódás és földrajzi távolság ellenére mégsem volt olyan nagy a kontextuális különbség pl. a Német Hitvalló Egyház nemzetiszocializmus elleni har-

ca és a dél-afrikai keresztyénség Apartheid-rendszer faji megkülönböztetése elleni küzdelme között, mely utóbbi a Belhari Hitvallás (1986) megfogalmazásához vezetett? Vagy másfelől, oly metszően éles kritikával illeti a Nyilatkozat jelenkori egyházi életünket és gyakorlatunkat, s annyira időszerűnek hat üzenete, hogy e tükörrel szembenézni már-már kényelmetlen, és nem találunk szavakat a megdöbbenés hatására?

Mi az, ami megmarad (teológiailag) a Barmeni Teológiai Nyilatkozatból? – teszi fel a kérdést *Wolf Krötke* berlini teológus, s válaszkeresésében mindjárt meg is fordítja a kérdés irányát: mi az, ami *nem* marad meg?[4] Valóban, melyik lehet az a tétel a hat „reformátori alapigazság" közül, amelyiket, mint nem időszerűt, el lehetne búcsúztatni? Melyik az az egyház, amelyik megengedhetné magának, hogy kijelentse, vagy legalábbis úgy tegyen, mintha nem Jézus Krisztus lenne Isten egyetlen kijelentett Igéje, amelyet ma is hallgatni, követni, és amelynek engedelmeskedni kell (1. tétel)? Vagy nem volna érvényes az a bibliai alapigazság, miszerint a bűnös ember megigazítása és az ember felelős cselekvésre való szabadsága összetartozik (2. tétel), és hogy az egyház csak a Krisztussal való kapcsolatában, az Ige és a sákramentumok körüli összegyülekezésében minősül egyháznak (3–4. tétel)? Vagy összeegyeztethető lenne a reformátori elvekkel az az állítás, hogy az állam feladata nem a béke és az igazságosság feletti őrködés (5. tétel) lenne, hanem az egyház felett való kontroll és irányítás, és hogy az egyház ne tartozna a világnak Isten szabad kegyelmének hirdetésével (6. tétel)? Nos, ha bármelyik evangéliumi egyház akár egyet is e tételek igazsága közül tagadna vagy vitatna, vagy annak adná jelét, hogy ezek idejétmúltak, egyházvoltát adná fel, s észrevétlenül vallásos egyesületté silányulna.[5]

1. Nem ennyire egyértelműek viszont a visszautasítások, azaz a Nyilatkozat hamis tanítást elvető megállapításai (anatémái). Ezek az elvetések ugyanis olyan egykori eseményekre, hatalmakra és „igazságokra" irányultak, amelyek reménység szerint a múlthoz tartoznak, s nem kísértik a jelent. Mai és egykori események, hatalmak és igazságok közé nem lehet egyszerűen egyenlőségjelet tenni – bár sajnos napjaink közéletében, múltértelmezési kísérleteiben és a politikai retorikájában gyakran előfordul. Nem azért lesz aktuális a teológiai nyilatkozat, mert a mai társadalmi realitás ugyanaz, mint 80 évvel ezelőtt volt – mert nem ugyanaz! Akkor a nemzetiszocialista eszme, azaz a német nép történelmi küldetését Isten akarataként feltüntető ideológia, s ennek ál-teológiai igazolása jelentette azt az „igazságot", amelyet a Német Keresztyének Isten kijelentésével azonosítottak, s amelyet Barmenben a hitvalló zsinatnak el kellett vetnie (1. tétel). A vallásos színezetű ideológia propagálói pedig a „Führer-elv" által kívánták ellenőrzésük alá vonni az egyházat. Ma viszont fel kell tenni a kérdést, hogy fennáll-e egy ilyen veszély, s ha igen, konkrétan hogy néz ki? Milyen új ideológiák és narratívák igényelnek maguknak abszolút tekintélyt, s egyáltalán, egy jogállaminak tartott demokráciában valós-e ez a probléma? Ha pedig nincs ilyen veszély, akkor *status confessionis* állapot sincs…, vagy valamilyen más veszély és fenyegetettség kíván hitvallásos kiállást? Vagy amikor az 5. tétel elveti azt a tanítást, miszerint „az egyháznak […] állami módszert és feladatokat kellene és lehetne elsajátítania, és ez által az állam orgánumává kellene […] válnia", akkor ez azt jelentené, hogy napjainkban ne vállaljon át az egyház állami feladatokat pl. az oktatás, egészségügy és a szociális szolgálatok terén? Nyilvánvaló, hogy az egykori és mai kontextus egymásnak való egyenes megfeleltetése inkább zavart kelt a Nyilatkozat értelmezésében és az egyház mai küldetésének megfogalmazásában, mint tisztánlátást. E megfeleltetések, vagy korábbi anatémák mai helyzetekre való ráolvasása helyett sokkal inkább arra kell, hogy ösztönözzön a Barmeni Teológiai Nyilatkozat, hogy egyházunk *jelenlegi* környezetét, társadalmi-politikai-gazdasági kontextusát tegyük *mély* és *alapos elemzés tárgyává* – erre kötelezne a kálvini teológia társadalometikai öröksége is –, mielőtt lelkesednénk jelenlegi kurrens nézetekért, vagy kritikátlanul helyeselnénk olyan döntéseket, amelyek egyházra nézve hosszú távú következményeit nem, vagy alig tudjuk felmérni. De ugyanez érvényes olyan jelenségek esetén is, ahol az egyház nem akar, vagy nem tud állást foglalni – de amelyek önértékelését, társadalmi megítélését, illetve szolgálati lehetőségeit közvetve vagy közvetlenül érintik.

2. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat viszont nemcsak az egyházi életet kisajátítani akaró, egyháznak nemzet- és fajfenntartó szerepet szánó régi és új politikai-ideológiai hatalom-megnyilvánulásra, illetve narratívákra kíván nemet mondani. A Nyilatkozat nemet mondott egyúttal arra az egyházi-teológiai fejlődésre is, amely a liberalizmussal vette kezdetét, s a fejlődésoptimizmus és kultúrkeresztyénség kritikátlan dicsőítésével nemcsak az egyházi élet kiüresedéséhez vezetett, de utat készített egy olyan teológiának is, amely elvesztette prófétai-őrállói dimenzióit, és a nemzetiszocializmus kiszolgálójává vált. E tekintetben a Nyilatkozat két szerzője, *Hans Assmussen* és *Barth Károly* teljesen egy véleményen van, mint ahogyan a dokumentumra visszatekintő magyarázataikból és előadásaikból ez kiderül.[6] Tehát a barmeni hitvalló zsinat bizonyságtétele és a dokumentum tiltakozása nemcsak kifele, egyházi életet kisajátítani akaró politika felé irányul, hanem befele is: az egyház és a teológia felé! Vagyis, a Barmeni Nyilatkozat felismeréseire való eszmélkedés nem nélkülözheti az egyház mindenkori *őszinte önvizsgálatát*. De ezen a ponton nagyon rövidre zárnánk Barmen aktualitását, ha leragadnánk csak az ideológia kiszolgálására törekvő teologizálás és politikai rendszert kiszolgálni igyekvő egyházi gyakorlat kritikájánál (ennek igen széles irodalma van a magyar református teológiában is). Viszont ha például a 3. tétel egyházról szóló tanítását vesszük alapul, miszerint az egyház a megkegyelmezett bűnösök egyháza, a „testvérek közössége, amelyben Jézus Krisztus az Igében és a sákramentumokban a Szentlélek által", mint jelenvaló Úr cselekszik, akkor fel kell tennünk a kérdést, hogy beszélhetünk-e egyházról ott is, ahol már nincs egybegyűlt gyülekezet, de épületek és intézmények még vannak? Vagy fellelhetőek-e az egyház ismertető jegyei az egyházi fenntartású intézményekben?

Lehet-e például a diakónia az egyház egy új létformája? Milyen ekléziális minősége van a diaszpóra létnek, azaz a szórványhelyzetnek? Milyen missziói és egyházépítő erő rejlik a kegyelem megtapasztalásában és továbbadásában, azaz a kiengesztelődés erejében, vagy ennek lefojtása mennyiben hitelteleníti el a megbékélést „csak" hirdető egyház bizonyságételét? Ezek a kérdések Európa valamennyi protestáns és Barmen örökségét ápolni kívánó, de jelenkori társadalmi változások alól nem mentesülő egyházában elemi erővel jelentkeznek, és teológiai reflexiók után kiáltanak. És ha 1934-ben az egyház rendjére a legnagyobb veszélyt a világnézeti és politikai befolyás jelentette (lásd 3. tételhez fűzött elutasítás), nevezetesen a vezér-elvnek az egyházon belüli érvényesítése a birodalmi püspöki tiszt formájában, Krisztus egyedüli egyházkormányzó voltával szemben – ez még nem mentesíti az egyházat az alól, hogy saját rendjét, a tisztségek egymáshoz való viszonyát, egyes tisztségek létjogosultságát, vagy a belső hatalmi-hierarchikus torzulásokat időnként ne tegye újból az önvizsgálat tárgyává. Ugyanis ott, ahol Krisztust Isten egyetlen kijelentett Igéjének ismerik el és ennek engedelmeskednek, ott a bibliai-reformátori tisztségeken túl nincs szükség olyan ún. „lelki vezetőre", aki a Führer-elv analógiájára bevezetett, teljhatalmú püspöki tiszt által kívánja megtestesíteni az egyház egységét. Az egyház egyetlen lelki vezetője Krisztus, a presbitériumok és gyülekezetek pedig nem földi tekintély, hanem az egyház ura és küldetése iránt tartoznak engedelmességgel. Vagy ha ugyancsak a Nyilatkozat 3. tételével együtt valljuk, hogy az egyház a maga rendjével is arról tesz bizonyságot, hogy Jézus Krisztus tulajdona – akkor nem kerülhető meg a kérdés, hogy ez milyen következményeket jelent ma az egyház struktúrájára, gazdálkodására vagy pénzügyeire nézve? Látható tehát, hogy a dokumentum egyes tételeinek elmélyítése nem nélkülözheti a további kérdéseket, sem a kritikai reflexiót – egyrészt az akkori társadalmi-egyházi helyzetre és az arra adott válaszokra tekintettel, másrészt egyházaink jelenlegi formájára és gyakorlatára nézve.

3. Van viszont még egy fájdalmas mozzanat a Barmeni Teológiai Nyilatkozat megszületésének körülményeiben és utótörténetében, amelynek a megemlékezések pátosza általában nem szentel figyelmet. Arról az időnként óvatosabban vagy bátrabban megfogalmazott kifogásról van szó, hogy a dokumentum egyetlen szót sem ejt a *zsidókérdésről*: vagyis nem tesz bizonyságot az Izráel iránti szolidaritásról, Izráel maradandó kiválasztásáról (Róm 11), és nem szól a kereszten megfeszített és kitaszított Istenfiáról, holott a keresztről szóló beszéd jelenthetné a társadalmi kitaszítottakkal való felelősségvállalás teológiai alapját.[7] Lehet ugyan arra hivatkozni, hogy közvetett módon kihallható a dokumentumból a zsidóságot érintő diszkrimináció elutasítása, hiszen a nemzetiszocialista ideológia és az egyház belső rendjébe való beavatkozás elleni tiltakozás is arra utal, hogy az árjaparagrafusok egyházi bevezetése nem találkozott széles körben a lelkészek és a gyülekezetek egyetértésével. Mégis, ha a Barmeni Nyilatkozat közvetlen előzményeire, azokra az állásfoglalásokra[8] gondolunk, amelyek nyíltan kimondták, hogy miért összeegyeztethetetlen a bibliai egyházfogalom a faji alapú jogegyenlőtlenséggel, a hiányérzet magyarázatra szorul. Főleg, hogy ennek a hiánynak a pótlására később sem kerül sor: a Stuttgarti Bűnvallás (1945), holott részben ugyanazok a teológusok fogalmazzák meg, minden érdeme mellett megmarad az általánosság szintjén, és a felelősség, a vétkes mulasztások, illetve a közösségi bűnök területeinek konkrét megnevezése elmarad. Mivel magyarázható, hogy a Barmeni Teológiai Nyilatkozat dogmatikai-krisztológiai értelemben precíz megfogalmazásokra törekszik – konkrét etikai, politikai és gyakorlati következtetésektől[9] viszont tartózkodik? Az azóta igen széles és mélyreható kutatás fényében úgy tűnik, hogy ennek *teológiai* és *történelmi* (reálpolitikai) okai vannak. Egyrészt az atyák legfőbb törekvése Barmenben az egyház autonómiájának és tanszabadságának biztosítása volt, tehát egyházi ellenállást és nem politikai ellenállást kívántak tanúsítani;[10] vagy ahogyan Assmussen zsinatot megnyitó és Nyilatkozatot felvezető előadásában hangsúlyozta: „tiltakozásunk nem a nép tagjainak tiltakozása az állam ellen, az alattvalók tiltakozása a felsőbbség ellen", vagyis nem is az 1933-ban meghozott diszkriminatív törvények ellen… Ez azt jelentette, hogy ellenállásukat tisztán egyházi harcként (az egyház önállóságát féltő küzdelemként) kívánták értelmezni, és nem politikai színezetű kultúrharcként.[11] Ehhez kapcsolódik másrészt a reálpolitikai meggondolás: a zsinati konszenzuskeresés küzdelmében, ahhoz hogy minél többen vállalni tudják a dokumentum elfogadásával együtt járó és esedékes egyéni és közösségi kockázatot, bizonyos engedményekre kényszerültek. Így például Barth „a tiltakozunk az egyház állam általi kézivezérlése" (*Gleichschaltung*)[12] ellen című kitételt törölni volt kénytelen a tervezetből. S ha a Nyilatkozat végül is megfogalmazza a tiltakozást a totális állammal szemben, ennek a totális politikának konkrét megnyilvánulásai (mint pl. faji diszkriminációs törvény) már nem kerülnek megnevezésre. A politikai ellenállás útját csak kevesen vállalták, s aki vállalta, az végképp egyedül maradt (lásd Paul Schneider vagy Dietrich Bonhoeffer mártíriumát). A Német Hitvalló Egyház ellenállásának megtörése, az ellenzéki erők szétzilálása, és az egyházi harc egyházon belüli eltérő megítélése jelzik ennek a folyamatnak további tragikus, s egyáltalán nem heroikus végkifejletét.[13]

Nyilván a civil szabadság korszakából megítélni egy ilyen folyamatot könnyebb, de roppant kockázatos. Ez a körülmény viszont józanságra int: soha nem lehet – akár néhány évtizedes távlatból sem – két politikai-társadalmi szituációt egymáshoz mérten megítélni, s ennek alapján az egyház vagy a hívő keresztyén ember mai mércével mért civil bátorságát számon kérni. S ha van is a totalitárius rendszerek között hasonlóság, mégis önmagukban mérendők. Az egyik rendszer működési mechanizmusainak megismerése segítheti a másik mozgató rugóinak felismerését. Ez viszont nem jelentheti azt, hogy az egyház útját egy diktatórikus elnyomó rendszerben csak az áldozat vagy a hősies ellenállás kategóriáiban lehet megítélni. Mindig a konkrét történelmi szituáció vizsgálata alapján lehet megállapítani, hogy mi (lett)

volna lehetséges és mi nem, mennyi volt a mozgástere az egyháznak, mit kockáztatott – és hol történt visszafordíthatatlan mulasztás a lehetőségekhez képest. Viszont éppen a Barmeni Nyilatkozat példája, illetve a vele szemben felmerülő hiányérzet is bizonyítja: az egyház hitvallása soha nem nélkülözheti a konkrét, egzisztenciális kihívásra tekintő vonatkozásokat – vagy ahogyan Barth fogalmazott az aktuális egyházi hitvallás megfogalmazásának elvárható kritériumai kapcsán: „*mi, itt, most* – megvalljuk *ezt*!"[14] A keresztyén egyház világban való ideológiai konfliktushelyzetei és saját önállóságáért folytatott küzdelme során viszont nem mulaszthatja el, hogy azokért is szót emeljen, akik ezt magukért már nem képesek megtenni.[15]

Összegzésképpen 80 év távlatából is elmondható, hogy az európai reformátori egyházak számára Barmen nem kerülhető meg – még akkor sem, ha a részben fenti okok miatt egyes egyházak nem emelik a nyilatkozatot hivatalos hitvallásaik sorába. Ettől függetlenül olyan normatív teológiai érvényességgel bír, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni az egyház küldetésének, rendjének és szolgálatának újragondolása során, konkrét történeti és társadalmi szituációban. Ahogy Bonhoeffer fogalmazott: nincs visszaút Barmen előtti időbe és állapotokba.[16] Az örökség ápolása és a tanulságára való eszmélkedés viszont arra kell hogy vezessen, hogy ne szűnjünk meg (1) alapos *elemzés* és vizsgálat tárgyává tenni azt a társadalmi közeget, amelyben az egyház igehirdetése megszólal, (2) az egyház kritikus *önvizsgálat*a (ha úgy teszik bűnbánata) nem kerülhető meg, s (3) szabad olyan *új formák* felé tájékozódni, amelyek által az egyház Isten Igéje iránt elkötelezettebben, felszabadultabban és – miért ne? – minőségileg még kompetensebben és szakszerűbben tehet bizonyságot Krisztus Evangéliumáról minden nép számára.

Fazakas Sándor

Felhasznált irodalom:

Barth, K.: *Die Kirchliche Dogmatik*, Band II/1., Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 1948.

Barth, K.: Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses, in: Ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten, Zürich, 1990.

Bethge, E.: Barmen und seine Wirkungsgeschichte. Anmerkungen zum 40. Jahrestag der Barmer Erklärung (1974), in: Ders.: *Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1982, 140–147.

Bonhoeffer, D.: Die Kirche vor der Judenfrage (1934), in: Ders.: *Gesammelte Werke* (DBW), Band 12, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996, 349–358.

Bonhoeffer, D.: Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft, in: Ders.: *Gesammelte Werke* (DBW), Band 14, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996, 655–680.

Bracher, K. D.: Kirche in der Diktatur: Die deutsche Erfahrung von 1933/34, in: Büttner, U. – Johe, W. – Voß, A. (Hg.): *Das Unrechtsregime. Internationale Forschung über den Nationalsozialismus*, Band I., Hamburg, Christians Verlag, 1986, 272–290.

Bultmann, R.: Der Arier-Paragraph im Raume der Kirche, in: *Theologische Blätter* 12 (1933), 359–370.

Fazakas, S.: 70 éves a Barmeni Teológiai Nyilatkozat, in: *Református Tiszántúl* 12 (2004/3–4), 1–2.

Fekete, K.: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat. Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009.

Die Arierparagraph in der Kirche. Gutachten der theologischen Fakultät der Universität Marburg vom 20. September 1933 gegen eine Beschränkung der Rechte nichtarischer Christen, in: *Junge Kirche* 1 (1933/14), 166–171.

Krötke, W.: Kein Zurück hinter Barmen. Die Barmer Theologischen Erklärung im Denken Dietrich Bonhoeffers, in: Ders.: *Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie* (Unio und Confessio 26), Bielefeld, Luther-Verlag, 2009, 45–62.

Krötke, W.: Was bleibt theologisch von der Barmer Theologischen Erklärung?, in: Ders.: *Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie* (Unio und Confessio 26), Bielefeld, Luther-Verlag, 2009, 15–20.

Norden, G. van: Barmer Theologische Erklärung und Judenfrage, in: Büttner, U. – Johe, W. – Voß, A. (Hg.): *Das Unrechtsregime. Internationale Forschung über den Nationalsozialismus*, Band I., Hamburg, Christians Verlag, 1986, 315–330.

Plasger, G. – Freudenberg, M. (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

Rohls, J.: *Protestantische Theologie der Neuzeit. Das 20. Jahrhundert*, Band II., Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.

Tödt, H. E.: Die Novemberverbrechen 1938 und der deutsche Protestantismus. Ideologische und theologische Voraussetzungen für die Hinnahme des Pogroms, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 2 (1989), 14–37.

Warum haben die Reformierten so viele Bekenntnisschriften?, URL: http://www.reformiert-info.de/99-0-56-7.html (2014.05.21.)

Welker, M.: Barmen III: Woran orientieren? Die Gestalt der Kirche in gesellschaftlichen Umbrüchen, in: Bahr, P. – Dutzmann, M. – Falcke, H. u.a. (Hg.): *Begründete Freiheit – Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009, 59–75.

Jegyzetek

1 Plasger–Freudenberg: Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart (2005), 230–274; Vö. *Warum haben die Reformierten so viele Bekenntnisschriften?* http:/w/www.reformiert-info.de/99-0-56-7.html (2014.05.21.).

2 Lásd: Bahr–Dutzmann–Falcke: Begründete Freiheit – Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung (2009).

3 Fekete: A Barmeni Teológiai Nyilatkozat (2009).

4 Krötke: Was bleibt theologisch von der Barmer Theologischen Erklärung?, 15.

5 Uo. – Vö. Fazakas: 70 éves a Barmeni Teológiai Nyilatkozat, 1–2.

6 Vö.: Barth: KD II/1, 197; Rohls: Protestantische Theologie der Neuzeit, 410.

7 Vö. Betghe: Barmen und seine Wirkungsgeschichte (1947); Bracher: Kirche in der Diktatur (1986); van Norden: Barmer Theologische Erklärung und Judenfrage (1986).

8 Lásd Bonhoeffer: Die Kirche vor der Judenfrage (1934); Bultmann: Der Arier-Paragraph im Raume der Kirche (1933); Gutachten der theologischen Fakultät der Universität Marburg über den Arierparagraph in der Kirche (1933).

9 Vö. van Norden: Barmer Theologischen Erklärung und Judenfrage, 325.

10 Bracher: Kirche in der Diktatur, 283.

11 Idézi Betghe: Barmen und seine Wirkungsgeschichte, 145.

12 Bracher: Kirche in der Diktatur, 183.

13 Lásd ehhez a német hitvalló keresztyének tehetetlenségét és némaságát már az 1938-as novemberi kristályéjszaka, ill. zsidóellenes pogrom idején. Lásd: Tödt: Die Novemberverbrechen 1938 und der deutsche Protestantismus (1989). Bonhoeffer szinte az egyetlen teológus ebben az időben, aki az egyház ilyen irányú bűnéről beszél etikájában és börtönleveleiben.

14 „*Wir, hier, jetzt* – bekennen *dies*!" Lásd: Barth: Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses, 616.

15 Vö. van Norden: Barmer Theologischen Erklärung und Judenfrage, 326; Welker: Barmen III: Woran orientieren?, 73–74.

16 Bonheoffer: Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft, 668. Vö. Krötke: Kein Zurück hinter Barmen, 45.

Gyülekezeti dicsőítés: gondolatok régi és új énekeinkről

A tanulmány teológiailag és nyelvileg vizsgálja újabb és hagyományosabb énekkincsünket. Újabb, dicsőítő énekeink túlnyomórészt gyakran individualista szemléletűek, élményalapúak, és sekélyes mondanivalójúak. Hagyományos énekeinkre ezzel szemben inkább jellemző a közösségi szemléletmód és a gazdag teológiai mondanivaló. Ugyanakkor az élmény szempontjából az újabb énekek hiányt töltenek be. A cikk végül néhány javaslatot fogalmaz meg a fentiekkel, valamint a panasz istentiszteleti szerepével kapcsolatban.

This paper examines "worship songs" as well as more traditional hymns from a theological and linguistic perspective. It argues that worship songs tend to be individualistic, emotion-based and superficial regarding theological elaboration. As opposed, traditional hymns are characterized by a communal/ecclesiastic outlook and a rich theological message. At the same time, one may benefit emotionally from worship songs to a higher degree. The paper concludes with some suggestion concerning these aspects and the place of lament in worship.

Töprengek

Ülök az istentiszteleten. Énekelnem kellene, dicsőítenem Istent a gyülekezettel együtt, ehelyett töprengek. Próbálom megérteni, s közben arra gondolok, az az utolsó idők biztos jele, ha éneklés közben az énekszövegen kell töprengenem. Így épp a dicsőítés élményétől fosztom meg magam. Vagy foszt meg ez a félresikerült énekszöveg. Miért ezt a szót, ezt a képet használja? Mit mond ez az ének nekem vagy a mellettem éneklőnek? Vagy annak, aki csak betéved a templomba? Nem értem. De csak én keresek a kákán is csomót, vagy mások sem értik? És egyáltalán: miért van bennem ez az ambivalens érzés az énekekkel kapcsolatban? Mi bántja a fülem?

Néhány éve írtam egy cikket a gyülekezeti éneklés és identitás témakörében.[1] Ebben a dicsőítő éneklést és énekeket – amiket olykor tévesen ifjúsági énekeknek neveznek, és amiket jobb megjelölés híján alább új, újabb énekekként fogok címkézni – védelmembe vettem. Szokásom szerint a véleményem mellett kitartok. Ám itt az érme másik oldala.

Az új énekek népszerűségének számos oka van. Talán a két legfontosabb a fiatalok és nem egyházban felnőttek ízlésvilágához közelebb álló hangszerelés, szöveg- és dallamvilág. Az is világos, hogy az alább tárgyalandó kérdések e népszerűségben jó esetben is csak másodlagos szempontok. Mégis fontosnak tartom, hogy olyan kérdéseket is feltegyünk énekeinkkel kapcsolatban, amiknek megvitatása gyümölcsözőnek bizonyulhat.

Az alábbiakban először az újabb, majd a hagyományos énekeket kívánom mérlegre tenni. Nyelvi, ill. néhány teológiai szempontból fogom énekkultúránkat vizsgálni, zenei kérdésekbe csak elvétve fogok belebocsátkozni. Bár lehet teológiai vonatkozása annak, hogy gitárral vagy orgonával, hagyományos vagy újabb énekekkel dicsőítjük-e Istent, ez jobbára kulturális kérdés. A vitákban elsősorban így jelentkezik, ezért erre nem fordítok külön figyelmet. Kritikai szempontjaim sajátosak. Énekeinket nem szoktuk abból a szemszögből vizsgálni, mennyire szólaltatnak meg közösségi, érzelmi vagy üdvtörténeti hangot. Biztos vannak ennél fontosabb szempontok is. Teológiai és himnológiai kánon híján így óhatatlanul szubjektívek lesznek kérdéseim, olykor pedig a megfigyelések is, amikre elemzésemben jutok. De nem mellőzhetők.

Szintén jórészt kulturális kérdés az időnként heves indulatokat kiváltó „dicsőítés" kifejezés. Valóban, fél évszázada még nem használtuk. Ám a szóhasználat nem szabad, hogy megzavarjon. A dicsőítés az éneklés azon módja, amikor dicsőítő énekeket éneklünk, akár hagyományosakat, akár újabbakat. Minden tisztességes énekgyűjteményben vannak dicsőítő énekek, még ha nem is ezen a néven, hanem pl. „dicséretek"-ként szerepelnek (Református énekeskönyv; RÉ). Nem kell a kifejezést használni, de azt teológiai alapon elutasítani balgaság, hiszen minden Krisztust követő dicséri Istent: hagyományos vagy újabb énekekkel, ülve vagy táncolva, gitárral, orgonával vagy *a capella*. Aki nem dicsőíti a Mindenhatót, annak nem kell tovább olvasnia. (A zárójeles számok a RÉ énekeit jelölik.)[2]

Új énekek

Gyülekezetemben nem orgonakísérettel éneklünk, *horribile dictu*, még orgona sincs. Dicsőítő csoport vezeti a gyülekezeti éneklést gitárral, fuvolával, zongorával. Általában szeretem ezeket az énekeket, és szeretik és éneklik a gyülekezethez tartozó különböző korú emberek is, fiatalok éppúgy, mint idősek. A fiatalokat vonzza a kultúrájukhoz közelebb álló zene, és az idősebbek sem tartják idegennek a zenei kíséretet, az énekek hangzás- és képvilágát.

Az alábbiakban kísérletet teszek az új énekek rövid, kritikus értékelésére. Méghozzá három szempontból. Tételem, hogy az új énekek jórészt – nem mindig! – individualisták, élményközpontúak és gyakran sekélyes mondanivalójúak. Vegyük ezeket „feltűnési" sorrend-

ben. (Félreértések elkerülése végett: gyülekezetemben rendszeresen éneklünk más énekeket is.)

Individualizmus

A legfeltűnőbb, legdöntőbb és a másik kettőt – az élményközpontúságot és a mondanivaló hiányát – is bizonyos mértékig meghatározó furcsaság véleményem szerint az énekek individualizmusa. Személy szerint ez késztet engem a leginkább töprengésre. Új énekeink csak elvétve használják a többes számot, a megváltás az egyén Istennel való kapcsolatára korlátozódik. Ez már olyan méreteket ölt, hogy ha a kifejezések nem lennének foglaltak, individualizációnak vagy egyénieskedésnek is nevezhetnénk a jelenséget. Élményalapú kegyességünk és individualizmusunk szoros kapcsolatban áll egymással. Bár kutatást e téren nem végeztem, sejtésem az, hogy az individualizmus a felvilágosodás egyenes következménye. Az egyes számban íródott énekek nagyjából a 18–19. századtól kezdenek megjelenni vagy túlsúlyt képviselni.

De mi is a baj az individualizmussal? A felvilágosodás előtt is írtak egyéni panasz- és hálaénekeket, számos ilyen található a Zsoltárok könyvében is. A „Jézus, vigasságom” (294) szintén egyes szám első személyben (E/1) szólítja meg a Megváltót, aminek az oka prózai: a német ének („Jesu, meine Freude”) egy szerelmes dal („Flora, meine Freude”) keresztyén átdolgozása. Ez nem egyedi, hasonló mondható el pl. az „O Welt, ich muss dich lassen” kezdetű énekről, mely az „Innsbruck, ich muss dich lassen” dalnak a keresztyén feldolgozása. 503. énekünket („Már nyugosznak a völgyek”) ugyanezen dallamra énekeljük Paul Gerhardt gyönyörű költeményének megzenésítéseként – egyes szám első személyben. Az individuális hang tehát nem 20–21. századi újítás.

Mindezeket figyelembe véve is azt mondhatjuk, hogy az egyes szám istentiszteleti használata kivételesnek tekinthető a felvilágosodás koráig. Az individuális hang azonban önmagában még nem individualizmus. A különbség az „individuális” és az „individualista” között nagyjából az, mint ami a „kapitális” és a „kapitalista”, a „szociális” és a „szocialista”, a „kommunális” és a „kommunista” között. Az individualizmus olyan szemléletmód, gondolkodás és értékrend, amelynek középpontjában az egyén áll, a közösség elhanyagolható vagy alárendelt szerepet játszik csak. Ez a szemlélet teng túl újabb énekeinkben. Lássunk erre példákat.

A Forrás/Új Forrás (továbbiakban Forrás) együttes az újabb énekek közti viszonylag igényes és gazdag dallamaival és hangszerelésével sajnos nem tartanak lépést énekszövegei. Ez különösen igaz, ha dalszövegeiket az individualizmus szempontjából vizsgáljuk. „Isten e világot úgy szerette” kezdetű énekük bibliai szövegeket dolgoz fel, miközben beszél Isten világ iránti szeretetéről, Jézus születésének és halálának „Izráel” és a „nép” iránti jelentőségéről. Jóllehet „az Úr mindnyájunk Bűneit rávetette”, „országa *neked*” áll nyitva, nem a világnak, mindenkinek vagy nekünk. A megtérésre való felhívás is ennek megfelelően individuális: „Térj hozzám, jöjj hozzám! Eltöröltem álnokságod, mint a felleget, S mint felhőt, bűneidet.” Az „Úgy szerette Isten” c. ének pedig személyes felszólítással végződik: „Mért keresel élőt a halottak között? Nincsen itt, mert feltámadott, s ott áll szíved előtt!”

Egy másik énekük, az „Amikor teljes sötétség borul reám” kezdetűnek az első fele a 139. zsoltár magával ragadó feldolgozása. Ám itt sem a keresztyén közösség, hanem a hívő egyén énekel: „Az éjszaka úgy fénylik, mint a nappal énnekem, A sötétség olyan, mint a világosság, Mert Te, Jézus, eljöttél hozzám.” (Enyhítő körülmény, hogy a zsoltár eredetileg egyéni zsoltár.) Az ének második fele a Római levél 8. fejezetének végét zenésíti meg. „Soha semmi, semmi nem választhat el Örökké tartó szerelmedtől, Istenem.” A magyar nyelv szabályai miatt ezt akár többes számban is érthetnénk, ahogy Pál végig ebben az értelemben beszél Isten népe megpróbáltatásairól. Árulkodó azonban, hogy a magyar fordítás „minket” szava, amely az egyházra, az új Izráelre utal, kimaradt a Forrás feldolgozásából: „semmi nem választhat el”. Ez annál is sajnálatosabb, mert ha valahol, a Róma 8-ban világos és hangsúlyos, hogy Isten célja az egész teremtett világ megváltása (ld. 8,18–23), nem pusztán az egyéné – az csak eszköz Isten nagy megváltó tervében; a hívő egyén csak a hívő közösségben van biztonságban. Ezzel szemben a Forrás tolmácsolásában a cél az egyén megmentése.

Az „Egy vékony erecske” kezdetű ének ugyanez pepitában.

Egy vékony erecske
Lassan csörgedezve
A szent hajlék alól
Indul messze földre.

S ahogy távolodik,
Egyre gyarapodik,
S mikor belelépek,
Már elér bokáig.

Mentem partja mellett,
Néztem, térdig ellep,
Még lejjebb derékig
Elborított engem.

Nőtt oly hatalmasra,
Úsztam, vitt a sodra,
Zúdult a tengerbe,
Hogy azt meggyógyítsa.

Áradj, folyó,
Sodorj el, vigyél magaddal!
Jöjjön az élő víz,
Töltsön el örökké áradó folyamokkal!

Az ének individualizálja Ezékiel univerzalista látomását (ld. Ezékiel 47), melynek lényege a jeruzsálemi templomból fakadó és az egész világot megújító forrás. Itt az egész világot átformáló megváltásból pusztán az individuális vonatkozás maradt meg, mintha a megváltásnak csak individuális hatása lenne.

Mindezek ellenére is szeretem énekelni a Forrás énekeit. Az énekszövegekkel szembeni fenntartásaim dacára az újabb énekek közt zeneileg igényesnek, magával ragadónak, drámainak tartom őket. „A magyar ébredés és az új reformáció zászlóshajójában”[3] vitorlázó együttesnek azonban a reformátorok nyomdokain az evangéliumnak az egyház és a teremtett világ egészét érintő közösségi vonatkozásait nem lenne szabad így elhanyagolnia.

Sajnos a Forrásnál tapasztalható individualizmus az új énekek vonatkozásában nem a kivétel, hanem a szabály. Vannak szövegírók, magyarok és külföldiek, akik anyanyelvük elsajátításakor csak az egyes számig jutottak el, a többes szám kimaradt tanulmányaikból. Az individualista szemlélet annál is érthetetlenebb, tekintve, hogy a legtöbb éneknél semmilyen erőfeszítést nem jelentene az egyesről többes számra váltani, a szótagszám is ugyanaz, rímelne is.[4]

Érzelmi hangsúlyok

Gyakran ismételt, ezért közhelyszerű megállapítással folytatom: újabb énekeink döntően érzelmiek, élményalapúak (e kettőt szinonimákként használom). Maga az élmény önmagában nem baj, sőt szükséges keresztyén életünkben. Hiszen mit ér az, hogy Jézus Krisztus két évezrede a Római birodalom egy távoli csücskében megszületett, meghalt és feltámadt, ha mindennek áldásait nem tapasztalom és élem meg itt és most? Korábban a pietista, újabban a karizmatikus-pünkösdi megújulás, kegyesség és teológia többek közt ezen felismeréssel indult útjára. És ezzel magyarázható, hogy az olyan énekgyűjtemények, mint a Hallelujah vagy a RÉ, számtalan individualista és élményalapú éneket tartalmaznak. Ahogy az individualizmus a felvilágosodás szülöttje, úgy az érzelem és élmény hangsúlyozása a felvilágosodás racionalizmusából való kiábrándulásunk 19–20. századi porontya. De miért káros, ha az élmény kerül hitéletünk középpontjába, ha az lesz megváltásunk alapja vagy fokmérője?

A fő baj az élményközpontú keresztyénséggel annak szubjektív volta: nem az a fontos, amit Isten tett, hanem hogy én mit tapasztalok, érzek. Ismét szeretnék minden félreértést eloszlatni, hisz fentebb hangsúlyoztam, menynyire fontos a keresztyén ember számára, hogy maga is átélje, amit Isten érte tett, amiről a Biblia beszél. De ez csak az érme egyik oldala, amit manapság annak kárára hajlamosak vagyunk túlhangsúlyozni, amit Isten érzéseinktől és válaszunktól függetlenül véghezvitt.

Az egyik jellemzője az élményközpontú énekeknek, hogy érzékeinkre kívánnak hatni: a látásra, hallásra, tapintásra. Az „Értem folyt a vér” ének refrénje jól szemlélteti ezt:

Értem folyt a vér, értem szenvedtél,
A bűn gyalázatát értem vetted át.
Szent arcát Atyád elfordítva Rád
Nem tekinthetett, mert hordoztad bűnömet.

Refrén:
Áll még a véráztatta régi kereszt,
Nyitva a kőfalba vájt zord sziklasír.
Él még a kiáltás: „Elvégeztetett!”
Jézus, halálod bűnömre a gyógyír.

Isten pészach Báránya,
Fájdalmak férfia,
Meghaltál a Golgotán,
Bűnösök közt keresztfán.

Refrén.
Izrael Messiása,
Üdvösségem forrása,
Hálás vagyok, amiért
Szenvedtél bűnömért.

Refrén.
A harmadik napon,
A legszebb hajnalon
A halálból feltámadtál,
S nekem életet adtál!

Refrén.
Dicsőség neked!
Dicsőség neked!
Atyám szerelmes Fia
Életet adott nekem!

A refrént (és magát az éneket is) érzelmi hangsúlyok jellemzik. A véráztatta kereszt látványa, a sziklasír zordságának benyomása, a kiáltás hangja érzékeinkre hat. Ezzel önmagában nem is lenne baj. Megannyi irodalmi alkotás használ ilyen eszközöket annak érdekében, hogy „beléphessünk” a cselekménybe, hogy könnyebben átéljük a történést. A baj ott kezdődik, amikor ezen eszközök kizárólagosak lesznek, s így érzelmi ráhatást vagy erőszakot szolgálnak.

Emellett az ének a megváltás eseményeit tényszerűen rögzíti, annak „kellékeire” (kereszt, sír) és jelentőségére is tényszerűen, értelmezés nélkül utal: az 1. versszak a helyettes áldozatot járja körül három képben; a 2–3. vers szintén csak leszögezi Jézus halálának megváltó hatását Krisztus címei társaságában. A megváltás nagy paradoxonjára (az élet Urának halálára, a gyógyító sebekre, a Legyőzött győzelmére stb.) nincs utalás. Metafora szintén nem található az irodalmi eszközök közt, noha a paradoxon és a metafora a teológiai reflexió és értelmezés fontos eszköze.

Egy másik ének mondanivalója a Jézussal való kapcsolat élménye körül forog:

A szívem telve van Veled,
Drága Jézus, hű Megváltóm.
Hálát érzek mindazért,
Mit értem tettél, drága Jézus,
Hogy elhívtál és befogadtál,
Nincsen más otthonom.
Karod óv, átölel,
Nálad van lakhelyem.
Jöjj közel hát, ölelj most át.
Szükségem van rád.

Az ének a Jézussal való kapcsolat bensőséges, érzelmi oldalát hangsúlyozza. „A szívem telve van”, „Hálát

érzek", „Karod óv, átölel", „ölelj most át": ezek mind annyira érzelmi töltetűek, hogy az ének utolsó sora is csak érzelmi szükségre utalhat. Ismét hadd húzzam alá, az érzelem fontos. Ám teológiai reflexió híján és egy individualista keresztyén kultúrában egyoldalúvá válik, az ének a metaforákat gyorsan kimeríti, ezért is ilyen rövid. Az ilyen énekek így meglehetősen egysíkúak: lehet őket elemezni, de nem lehet értelmezni. Túlzás lenne azt állítani, hogy az ilyen egyszerűbb énekek nem biblikusak, valamint elvárni, hogy az értelmezhetőség elvét követve állandóan „szövevényesebb" énekeket írjunk.[5] Ugyanakkor metaforákban és teológiai mondanivalóban gazdagabb énekek mindenképp javára válnának énekkultúránknak.

A fentebb ismertetett „Áradj, folyó" individualizmusa mellett az érzelmi hangsúly egyeduralkodó. Míg az Ezékiel 47 szövegéből kiderül, mi végre is fakad a forrás a templomtól (az egész világ megelevenítése), az itt éneklő egyén nem teszi világossá, milyen következményeket vár az élő víz áradó sodrásától. Ami azt a benyomást erősíti, hogy maga az élmény a cél. Isten tette és ahogy ezt mi engedelmesen magunkévá tesszük, a mérleg két serpenyője, amiknek egyensúlyban kellene lenniük.

Mondanivaló hiánya

Az élmény hitéletben játszott fontos szerepét elismerve az újabb énekekkel kapcsolatban megkockáztatható, hogy a mondanivaló hiánya az élményszerűségből fakad. A keresztény életben betöltött jelentősége ellenére is az élmény, helyesebben az élményközpontúság (majdnem azt írtam: élményhajhászás) tehető felelőssé új énekeink kurta voltáért. Ez az oka az énekek rövidségének és gyakori felszínességének: szubjektív volta okán az élményt igen nehéz konceptualizálni, teológiai tartalmát, jelentőségét meghatározni vagy körülírni. Az énekszövegeket irodalmilag és teológiailag igényesen kidolgozni megfelelő irodalmi-teológiai műveltséget és reflexiót feltételez. Ennek hiánya sekélyes, olykor pedig egyenesen zavaros énekszövegeket szül. A „Mikor lábam kőbe botlott" ének egyik versszaka szemléltetheti ezt:

> Mikor gyászos éjben álom
> pillangóként reám szállott,
> Szentlelkedet rám lehelted,
> pillangómat elkergetted.

A pillangót általában, talán kizárólag pozitív metaforaként használjuk. Igen nyomós okok szükségesek ahhoz, hogy ezt az irodalmi hagyományt megváltoztassuk. A Szentlélek ihletésére ráadásul egészen más összefüggésekben szoktunk utalni. A kettő együtt nem kis zűrzavart eredményez.

A Forrás „Emeld fel a szemedet az égre" kezdetű énekét is meg lehet itt említeni. Nem lehet kellőképpen hangsúlyozni, ahogy az ének is teszi, hogy

> Segítség jő, s nem a puszta felől,
> Szabadító, de nem nyugat felől,
> Nem nyugatról, sem keletről,
> Érkezik a segítség felülről.

Isten felülről jövő beavatkozása ily módon kellő hangsúlyt kap. Az éneket folytatva még a katonai metaforának is lehet olyan (én azt mondanám) korlátozott érvénye, hogy „Most kell mennünk újra katonának, Új sereget gyűjt az Úr magának." De valaki magyarázza meg nekem, mit is jelent ez, és miért így készüljek a bevonulásra: „Ott a helyed illatosan, Hajnalpírtól harmatosan nála." Istennél hajnali háromig kell jelentkezni, miután másfél deci arcszeszt magunkra öntöttünk?

Az új énekek sokszor drámaiak, de lehetnének hosszabbak. Rövidségük okát én az érzelmi hangsúly mellett a mondanivaló hiányában látom. Rövid dicsőítő énekek mindig voltak, és mindig lesznek Isten népe liturgiájában, lásd csak a 117. zsoltárt. Ha azonban a mondanivaló hiánya, sekélyes volta általánossá válik, az komoly válságtünet. Megítélésem szerint az újabb énekek több területen is ilyen válságot idéztek elő vagy szemléltetnek. A mondanivaló hiánya miatti rövid énekek gyülekezeti éneklésünkben gyakran „ürügyet szolgáltatnak" arra, hogy négyszer-ötször is elénekeljük őket egymás után. Amiről eszembe jut, amit Karl Barth hasonló helyzetben mondott: „Ha én lennék a Jóisten, mennydörgésben válaszolnék: »Elég már, elsőre is hallottam.«" (Az érme másik oldala, amikor a RÉ 6–8 vagy akár 3–4 versszakos énekeit nem énekeljük végig.)

A mondanivaló hiányára a Forrás alábbi éneke is példa:

> A Szó, amiben minden megvolt,
> hogy legyen, Ő parancsolt,
> Őtőle jött létre minden,
> Aki örökké áldott Isten!
> S Ő jött el hozzánk testben,
> ez bizonyult meg szellemben,
> Akit angyalok ámulva néztek,
> Őt hirdették minden népnek.
> E világon hittek Benne,
> felvitetett dicsőségben,
> ott ül most Istennek jobbján,
> s uralkodni fog Dávid trónján.

Az ének 2–3. verse az 1Tim 3,16 parafrázisa. A bibliai vers korai keresztyén himnuszrészlet. Mint ilyennek tartalma az első században érthető volt – ma viszont nem az. Kommentárokat kellett fellapoznom, hogy megértsem, miről is szól. Krisztus testet öltésére, mennybemenetelére és az evangélium hirdetésére világos az utalás. Nem úgy annak tartalma, hogy „ez bizonyult meg szellemben". Nem tudom, a Forrás szövegszerzője mire gondolt e sornál, de a görög eredeti helyes fordítása: Krisztus „igazoltatott a Lélek által", ami valószínűleg a feltámadásra utal. Az angyalok ámuló csodálata sem azt jelzi, amire esetleg elsőre gondolnánk. Itt arról van szó, hogy úton mennyei dicsőségébe Krisztus megjelent a Tartaroszba zárt, bukott angyaloknak (vö. 1Pt 3,19; 2Pt 2,4; Júd 6).[6]

Mindezzel pusztán annyit akarok mondani, hogy 200 vagy 2000 évvel ezelőtt keresztyén szövegek nem feltétlenül ugyanazon jelentéssel bírtak, mint ahogy ma értjük. Ebben semmi meglepő nincs, a nyelv és irodalom természetéhez ez hozzátartozik, amivel énekszerzőknek tisztában kell lenniük. Ami legalább ilyen fontos, hogy a timóteusi szakasz az 1. századi emberek számára jelentős

üdvtörténeti eseményekre utal Krisztus születésétől egészen az evangélium hirdetéséig. Ez azonban kiaknázatlan marad az énekben, amire csak részleges magyarázat, hogy az ének nem több parafrázisnál. Itt az újabb énekek egyik nagy hiányosságára, az üdvtörténeti keret hiányára láthatunk példát (erről alább bővebben). És ez jól szemlélteti, hogy bibliai szövegek és képek nyakló nélküli használatától, hogy ti. bibliai metaforákat, fogalmakat tömünk az énekeinkbe, még nem feltétlenül lesznek azok „biblikusak". A bibliai szöveg puszta használata, idézése eredményezhet gyatra idézgetést, szövegösszefüggésből kiragadott és így érthetetlen bibliai gondolatokat.

Természetesen vannak mintául szolgáló énekszerzők is, mint Graham Kendrick vagy Michael Card. S nehogy azt a látszatot keltsem, az újabb énekek esküdt ellensége vagyok, a fenti szempontok alapján most hagyományos énekeinket is mérlegre teszem.

Hagyományos énekek

Időről időre visszatérek gyerekkorom gyülekezetébe. Itt hagyományos módon, orgonakísérettel énekeljük a RÉ énekeit. Biztos van bennem nosztalgia, és nyilván így szocializálódtam, de szeretem ezeket a dallamokat, szeretem az orgonakíséretet, szeretem (fenntartásokkal) az olykor több száz éves énekszövegeket. Mennyire találtatnak ezek az énekek súlyosaknak a közösségi szemléletmód, a mondanivaló gazdagsága, valamint az élményszerűség és -központúság mérlegén?

Közösségi szemlélet és gazdagabb mondanivaló

Első hallásra feltűnik, hogy hagyományos énekeinket jóval kisebb mértékben jellemzi az individuális szemlélet és az individualizmus, mint az újabbakat. Ezek az énekek is ismerik az egyes számot, ám jóval visszafogottabban használják, és még az egyéni panaszénekekben vagy dicséretekben is jótékonyan ellensúlyozza azt pl. egy trinitárius doxológia. A 226-os dicséretünk jó példa erre.

1. Krisztusom, kívüled nincs kihez járulnom, Ily beteg voltomban nincs kitől gyógyulnom. Nincs ily fekélyemből ki által tisztulnom, Veszélyes vermemből és felszabadulnom.

2. Gyújtsd meg szövétnekét áldott szent igédnek, És bennem virraszd fel napját kegyelmednek; Igaz utat mutass nékem, szegényednek, Járhassak kedvére te szent Felségednek.

3. Várlak, Uram, azért reménykedő szívvel, Miként a vigyázó virradást vár éjjel; Hozd fel szép napodat nékem is jó reggel, Hogy szolgálhassalak serényebb elmével.

4. Dicsértessél, Atya Isten, magasságban, Mi Urunk Krisztussal mind egy méltóságban, És a Szentlélekkel mind egy hatalomban: Háromság egy Isten, áldj meg dolgainkban.

Pécselyi Király Imre éneke (kb. 1641) egyéni könyörgés. Az imádkozó az utolsó versben mégis szükségesnek látja, hogy a Szentháromságot a szentek gyülekezetével együtt dicsőítse (ld. még 219, 220, 241, 476).

343. énekünk (szövegszerző Barthélémy Bastie, 1776–1841) Krisztus halálát ünnepli:

1. Ó, Krisztus, láttam szenvedésed, S borzongásom véget nem ért, Jaj, hogy halálkín lett a részed Érettem, árva bűnösért.

2. A természet velünk zokogja Halálodért fájdalmait, Elbújt a nap, gyászukba rogyva Siratnak választottaid.

3. Szent áldozat, tedd, meg ne szűnjünk Kereszten látni tégedet! Szent véred mossa csak le bűnünk, Lelkünk előtt az tár eget.

4. Jóságod mély és mély a hála, Amellyel hozzád fordulunk; Bűnünkért mentél kínhalálba, Egyetlen Megváltó Urunk.

Az 1. vers E/1-ben kezdi Jézus szenvedését elbeszélni, és ez tűnik a legszerencsésebb választásnak. Milyen furcsa lenne bármilyen más elbeszélő személyt használni! Az „érettem, árva bűnösért" vállalt „halálkín" miatti „borzongásom" úgy meggyőző, hogy én „láttam szenvedésed". Azonban a 2. verstől az E/1-ből többes szám, majd a 3. verstől többes szám első személy (T/1) lesz. Ami azért is meglepő, mert a második verset leszámítva E/1-ben is nyugodtan énekelhetne tovább az énekes. De itt van a kutya elásva: amilyen nyilvánvaló a szerző számára, hogy Jézus érte meghalt (1. vers), éppoly kétséget kizáró az is, hogy a Megváltó halálának áldásaiból nemcsak ő, hanem Krisztus választottai, mi több, az egész természet részesül (ld. Róm 8,18–23). Még a 19. század első felében is született tehát közösségi szemléletű ének.

Szintén gyakori, hogy hagyományos énekeink az egyéni megváltást az üdvtörténet vagy a keresztyén hitvallás (vagy e hitvallás némely cikkelyének) teológiai alapjaira helyezik. Két megfigyelést tehetünk ezzel kapcsolatban. Először is, a közösségi szemlélet ezen énekekben nemritkán oly mértékben érvényesül, hogy az egyén elvész a megváltottak közösségében, a megváltás személyes volta elsikkad. (Ezért szolgálhat mintaként az iménti 343. ének, mely mindkét szemléletet érvényesíti.) Másrészt az üdvtörténet és/vagy a keresztény hitvallás tételei olyan alapul szolgálnak, amelyek révén a dicsőítés nem a levegőben lóg, hanem érthető és megragadható mindenki számára. Más szóval, a dicsőítésnek nem pusztán az érzelmi vonatkozása kap hangot. Igazából az érzelmi szempont a mai dicsőítő énekekhez képest kidolgozatlan.

Az 1590-ben íródott és így óhatatlanul régies 225. dicséret üdvtörténeti összefüggésbe helyezi a dicsőítést, miközben a keresztyén hitvallás számos tételét (Isten gondviselése, bűneset, Krisztus testet öltése stb.) érinti:

1. Nagy hálát adjunk az Atya Istennek, Mennynek és földnek szent teremtőjének, Oltalmazónknak, kegyes éltetőnknek, Gondviselőnknek.

2. Hála tenéked, mennybéli nagy Isten, Hogy szent igédet adtad mi elménkben, És hogy ezáltal véssz ismeretedben, Te kegyelmedben.

3. A romlás után nem hagyál bűnünkben, Sőt te Fiadat ígéréd igédben, Hogy elbocsátod őtet miközénkben, Emberi testben.

4. Felséges Isten, tenéked könyörgünk, Hogy mutassad meg szent Fiadat nékünk, Hogy őtet látván, benne remélhessünk, Idvezülhessünk.

5. Adjad, hogy lássuk a világosságot, Te szent igédet, az egy igazságot, A Krisztus Jézust: örök vigasságot, És boldogságot.

6. És ne ismerjünk többet a Krisztusnál, Ne szerethessünk egyebet Jézusnál; Maradhassunk meg a te szent Fiaddal, Krisztus Urunkkal.

7. Adj igaz hitet a te szent Fiadban, És jó életet minden útainkban; És Szentlelkeddel vigy be hajlékodba, A boldogságba.

8. Dicsőség néked mennyben, Örök Isten, Ki dicsértetel a te szent igédben, Krisztus Jézusban, mi Idvezítőnkben, És Szentlélekben.

Luther Márton énekében (234) szintén érint néhány bibliai hitigazságot: az igaz hit fontosságát, a béke és egység jelentőségét, vagy Krisztus vigasztaló és megerősítő jelenlétét – többes számban.

1. Jer, kérjük Isten áldott Szentlelkét Legfőképpen az igaz hitért, Hogyha jő a végóra, mellénk álljon, Hazatérésre készen találjon, Könyörüljön.

2. Jer, Világosság, ragyogj fel nekünk, Hogy csak Krisztus légyen mesterünk, El ne hagyjuk őt, mi hű Megváltónkat, Aki népének örökséget ad. Könyörüljél.

3. Ó, Szeretet, áraszd ránk meleged, Hadd kóstoljuk édességedet; Tiszta szívből mindenkit hadd szeressünk, Egyességben és békében éljünk. Könyörüljél.

4. Ínségeinkben fő Vigasztalónk, Halál ellen megbátorítónk, Össze ne hagyj esni, ha ellenségünk Reánk jő s romlást készít már nékünk. Könyörüljél.

367-es énekünket énekelve Krisztus visszajövetelét azzal az örömmel várhatjuk, mely előre tekint a nagy napra, s amely ugyanakkor a jelen megpróbáltatásaira mind Jézus várásából, mind földi élete tanításából erőt merít.

1. Emeljük Jézushoz szemünk, Jön már királyi győztesünk, Mennyből leszáll s együtt leszünk. Lelkünk vigyázni meg ne szűnjön, Felséges várástól feszüljön, Az álmot űzd el, készen állj, Krisztus-nép, jön, jön a Király!

2. Azt mondta Jézus: Idelenn Új próba és új küzdelem A hívők sorsa szüntelen. Azért ne csüggedjünk, ne féljünk, Az út rövid, végére érünk. Az álmot űzd el, készen állj, Krisztus-nép, jön, jön a Király!

3. Éneklünk és a perc szalad, A nap, mely nesztelen halad, Az öröklét felé mutat. De míg hangunk majd zengve szárnyal Hozsánnás angyal-kar szavával, Az álmot űzd el, készen állj, Krisztus-nép, jön, jön a Király!

4. Ó, kérünk, Jézus, jó Urunk, Te szabd meg életünk, utunk: Hány éjszakánk lesz s hány napunk. Bölcs szívedből töltsd meg szívünket. Te ismered jól kis hitünket: Küldj, küldj szent sóvárgást nekünk, Hogy majd ha jössz, készen legyünk.

A RÉ is tartalmaz természetesen individuális szemléletű énekeket. Íme egy jól ismert Paul Gerhardttól (329):

1. Itt állok jászolod felett, ó, Jézusom, szerelmem, Eljöttem, elhoztam neked, amit kezedből nyertem; Vedd elmém, lelkem és szívem, Hadd adjam néked mindenem, Hogy kedves légyek néked!

2. Nem éltem még e föld színén: te értem megszülettél; Még rólad mit sem tudtam én: tulajdonoddá tettél; Még meg sem formált szent kezed, Már elválasztál engemet, Hogy társam légy e földön.

3. Halálban, éjben vártam én: fölkelt a nap rám véled. Terólad ömlik rám a fény: a béke, boldog élet, A lélek ékességei; Belőlük hitnek mennyei Szép tisztasága árad.

4. Csak nézlek boldog szívvel, és nem győzlek nézni téged, Szóm és erőm mind oly kevés, hogy elmondhassa néked: Bár felfoghatna tégedet Az emberszív és ismeret, Hogy megfejthesse titkod!

5. Megváltóm, egy kérésemet nem vetheted meg nékem: Hogy szívem mélyén tégedet hordozhatlak, remélem, És bölcsőd, szállásod leszek; Jövel hát, tölts el engemet Magaddal: nagy örömmel!

Fenntartom, gyülekezeti énekként itt is szerencsésebb lenne a többes szám (bár elég furán venné ki magát az ének T/1-ben), mégis megfigyelhető néhány jelentős különbség Gerhardt és újabb énekeink individualizmusa között. Az ének ha nem is az egész üdvtörténetet meséli el, de annak egyik eseményét, Jézus születését használja keretként. Az éneklő az újszülött Jézushoz lép oda hódolattal, s így lesz részese, szereplője az üdveseménynek. Ám az első versszak e szubjektív szempontja, melyet az utolsó vers megerősít, nem kizárólagos. Az egyoldalúságot helyrebillenti a második vers „objektivitása", ahogy az isteni irgalom elsődleges, emberi döntéseinket megelőző szerepéről ír. Ily módon az érzelmek, az élmény mellett hangsúlyos a Krisztus iránti elkötelezettség és a neki való engedelmesség is; Jézus eljövetelének jelentősége és hatása egyaránt megszólal.

Nem gondolom, hogy Isten egész üdvtervét mindig ki kellene fejtenie egy-egy éneknek, sem azt, hogy a keresztény hit minden vagy legfőbb igazságait mindig minden énekünkben fel kellene sorolnunk. De az üdvtörténeti és hitvallási keret jó eszköznek bizonyul az érzelmi hatás egészséges ellensúlyozására. Így a dicsőítés holisztikusabb: Krisztus 2000 éves teste tagjaként éppúgy dicsőítem őt értelmemmel, mint érzelmeimmel. Emellett ezek az énekek bőségesen használnak irodalmi eszközöket, ez is az oka népszerűségüknek, hogy szívesen dicsőítjük Istent velük.

Élmény hiánya

Ha újabb énekkincsünket az élményközpontúság jellemzi, a RÉ 16–18. századi énekeire ez elenyésző mértékben áll. Bár énekeskönyvünkben vannak szép számmal gyönyörű, érzelmileg magával ragadó dicsőítő dallamok, ezek nem a meghatározók. E tekintetben újabb énekeink mindenképp hiányt pótolnak, és hálásak lehetünk az új nemzedéknek, hogy az űrt igyekeznek dicsőítő énekeikkel jól-rosszul betölteni. A következőkben a RÉ-ből fogok néhány élmény- vagy érzelemhiányos éneket röviden vizsgálni. (Ez nem azt jelenti, hogy nincsenek érzelemgazdag énekeink.)

Megvallom őszintén és töredelmesen, minden igyekezetem ellenére sem tudok 162. énekünk énekléséhez még kis örömöt sem kisajtolni magamból. Az éneket sokféleképpen lehet énekelni, csak „nagy örömmel" nem. A felelősnek pedig részint az ének dallamát nevezném meg, amelynek éppen az örömteli dicsőítést kellene szolgálnia: az ének dallama a dúr hangrend ellenére sem alkalmas erre, sőt akadályozza azt.[7] De a szöveg alapján is az ének a legfélresikerültebbek közé tartozik.

1. Ím, béjöttünk nagy örömben, Felséges Isten, A te szentidnek gyülekezetébe, A te templomodba, Felséges Atya Isten.

2. Itt megállunk teelőtted, Felséges Isten! És igaz hitből áldozunk előtted, Vallást teszünk rólad, Felséges Atya Isten!

3. Vágyik lelkünk szent Igédhez, Felséges Isten! Mint a szomjúhozó szarvas a vízhez, A hideg kútfőhöz, Felséges Atya Isten!

4. Örvendezünk mi szívünkben, Felséges Isten! Mert bejutottunk immár teelődbe, A te templomodba, Felséges Atya Isten!

5. Csak ez nékünk vigasságunk, Felséges Isten! Hogy lakozik a te neved közöttünk, Dicsértetel tőlünk, Felséges Atya Isten!

6. Tartsd meg azért békességben, Felséges Isten, E kicsiny seregecskét igaz hitben, Te tiszteletedben, Felséges Atya Isten!

7. Prédikáltasd szent igédet, Felséges Isten! Ne hagyd szomjúhozni a mi lelkünket, Áldd meg életünket, Felséges Atya Isten!

8. Zengedeznek mi ajakink, Felséges Isten! Örvendetes szókban, dicséretekben, Ékes énekekben, Felséges Atya Isten!

9. Áldott vagy te magas mennyben, Felséges Isten! Kit illet dicséret a szent templomban, Anyaszentegyházban, Felséges Atya Isten!

A szöveg kevés konkrétumot tartalmaz, túl általános. Mivel áldozunk Istennek, és miért teszünk vallást róla? Mit jelent, hogy Isten neve köztünk lakik, mi ennek a következménye? És miért öröm az, hogy bejöttünk a templomba? Ezek mind gazdag tartalmú teológiai képek lennének, s az ének szerzőjének nem került volna sok fáradságba a tartalmat kibontani. Kidolgozatlanságuk miatt azonban közhelyszerűek. Arról nem is beszélve, hogy a szent hely a protestáns teológiai gondolkodásban és istentiszteletben nem játszik jelentős szerepet, az ének mégis háromszor utal így a templomra.[8]

A következő, 163. énekről hasonlók mondhatók el.

1. Örvend mi szívünk, Mikor ezt halljuk: A templomba mégyünk, Hol Úr Istennek Szent Igéjét halljuk.

2. Megállunk hittel, Örök Úr Isten, A te templomodban, És tiszta szívvel Dicsérünk mi téged.

3. Áldd meg, Úr Isten, A te népedet, Kik téged szeretnek, Tartsd meg közöttünk A gyülekezetet.

4. Légyen békesség, Felséges Isten, Anyaszentegyházban, Oltalmazz minket Minden háborúnkban.

5. Dicséret neked, Atya Úr Isten, A te szent Fiaddal, És Szentlélekkel, Mi vigasztalónkkal!

Ennél az éneknél (hogy lehet mollban dicsőíteni?!), már csak Mozart Requiemjét nehezebb nagyobb örömmel énekelni. Sajnos a hangnem elhibázása nem egyedi. A 436. dicséret éneklője szintén mollban győzködi magát, hogy „Örülj, szívem, Vigadj, lelkem”. A 74. zsoltár, mely az egyik legkeserűbb panaszzsoltár, a RÉ-ben derűs hangsorú – ki lenne képes Jeruzsálem pusztulását mixolídben gyászolni?

Ha az ilyen énekeskönyvi énekekkel nehéz is örömmel dicsőíteni Istent, azért vannak Isten dicsőítésére serkentő gyöngyszemek. Mint például az Alexandriai Kelemen csodaszép szövegére írt, középkori angol dallammal énekelt 229-es (mely a 367-essel együtt nehéz dallamú):

1. Hű pásztorunk, vezesd a te árva nyájadat, E földi útvesztőben te mutass jó utat; Szent nyomdokodba lépve, a menny felé megyünk, Ó, halhatatlan Ige, vezérünk, Mesterünk.

2. Mert boldog az az ember, ki dicsér tégedet, És kóstolgatja mindennap szent beszédedet; Hát legeltessed igéddel bolygó nyájadat, És terelgessed Lelkeddel juhocskáidat.

3. Szentlelkedet töltsd ránk ki mint hajnal harmatát, És adj fejünkre tőled nyert ékes koronát, Hogy áldozatra felgyúlt, megszentelt életünk Oltárodon elégjen, Királyunk, Mesterünk!

Ez teológiailag igen gazdag ének, a gazdagságról a metaforák gondoskodnak. Jézust Igeként, Mesterként, Vezérként, Pásztorként, Királyként szólítja meg a dicsőítő. Az énekben használt képek nem öncélúak, hanem Krisztus követésének döntő mozzanatait hangsúlyozzák. Krisztus követésének egyik legismertebb metaforáját, a pásztornyáj szóképet két versszak is használja; csak Krisztust követve nem fogunk eltévedni a földi útvesztőben. E képhez kapcsolódik az úté és az úton vándorló egyházé, melyek kiemelik, hogy a keresztyén élet nem magányos sziklamászás, hanem az egyház közösségének vándorlása az égi cél felé. Mindehhez természetesen szükségünk van a Szentlélek felüdítő áldására.

Úton a biblikusabb és jobb gyülekezeti éneklés felé

Az alábbiakban szeretnék néhány szempontot megfogalmazni, amelyek a biblikusabb/jobb gyülekezeti éneklés irányába vezethetnek. Meggyőződésem, hogy az individualista helyett a közösségi szempont biblikus, ahogy a helyén levő érzelem és a jól kidolgozott teológiai mondanivaló is. Ugyanakkor bár a nem kánaáni nyelven megfogalmazott énekek mellett szólnak bibliai érvek, nem nehéz józan ésszel is belátni, miért szükséges érthető, mai nyelvet használnunk istentiszteleteinken és dicsőítésünkben. Hogy ez mennyire biblikus szempont vagy mennyire a józan ész kérdése, a kedves Olvasóra bízom.

Javaslataimat az utolsóként érintettel, az énekek nyelvével kezdem, ami után énekeink individuális és közösségi jellegét, majd az érzelem és teológia kérdését fogom vizsgálni, végül pedig a dicsőítés és panasz istentiszteleti szerepét.

Nyelvezet

Egy-egy ének érthetősége döntő feltétele az élménynek. Fentebb amellett érveltem, hogy hagyományos énekeink gyakran alaposabb teológiai reflexió gyümölcsei, mint az újabb, érzelmibb indíttatású énekek. (Nem véletlen, hogy az egyháztörténelem jelentős teológusai gyak-

ran a szerzők.) Elemzésemből az a benyomása lehet a nyájas Olvasónak, hogy a hagyományos énekeket értékesebbnek tekintem az újabbakkal szemben, és ezért inkább azok gyülekezeti használatát javaslom. Ez a benyomás téves. Jézus a Mt 13,52-ben ezt mondja: „Tehát minden írástudó, aki tanítványává lett a mennyek országának, hasonló ahhoz a gazdához, aki újat és ót hoz elő éléskamrájából." Azt hiszem, ez a jó gyülekezeti éneklésre is érvényes. Vonzó tulajdonságaik ellenére sem gondolom, hogy a hagyományos énekeket istentiszteleteinken minden további nélkül, kritikátlanul kellene használnunk. Elsődleges fenntartásom, hogy az Öreg Graduálé vagy a Debreceni énekeskönyv énekei nem a mi nyelvünkön íródtak. Ezért nem gondolom, a jövő felé a múltba, a RÉ-höz való visszatérés útján kellene haladnunk. A fent mérlegelt megfontolások alapján a nyelvnek mint Isten dicsőítésének és az evangélium hirdetésének eszköze hangsúlyos lesz. A nyelv megbecsülésének énekszövegeinkben is látszania kell.

Hagyományos énekeink kiforrottabb teológiája azonban sajnos nem jár együtt a ma embere számára érthetőbb nyelvezettel. Ezen nem kell meglepődnünk: a 16. századi énekszövegek nem a 21. század emberének íródtak. Óhatatlan tehát, hogy nyelvezetük régiessé, túlhaladottá válik.

Ma már érthetetlenek, de legalábbis ódivatúak az olyan kifejezések, mint „őtet, miközénkben, véssz, idvezül, bizonyítád, jövel". Ilyen szavakat ma nem használunk (a szövegszerkesztőm az összeset pirossal aláhúzta). Vagy ki beszélne ma így Isten félelmetes hatalmáról (68): „Ellenségidet megbírod, Köztük helyezvén hajlékod Lakozol dicsőséggel"? Milyen kép ötlik fel bennünk vagy gyermekeinkben Istenről, ha ezt kérjük tőle (197): „Hajtsd le füleidet"? És ki érti ezt a verssort (240): „Tanítsál meg engem a te igaz utadra, Hadd lássak elmenni a te igazságodra; Én ellenségimet Gonosz szándékukban Ne bocsássad szájukra"?

A 115. zsoltár 2. verse e kijelentést teszi Istenről: „De Istenünk ő nagy erejével, Amit csak akar, mindent megmível Mind mennyen és e földön." Nyilván azt jelentette ez a 16. században, hogy végtelen hatalmával Isten bármit megtehet. Ma azonban az ilyen mondatok nem Isten szuverén hatalmának megvallásai, hanem az Agrárkamara hatáskörébe tartozó tevékenység végzésére utalnak.

A 40. zsoltár 1. versében így éneklünk: „És én lábaimat Szép egyenes kőre Elfelhelyeztette, Vezérlvén utamat." Ma egyszerűen ezt mondnánk: Szép, sima kőre állította lábaimat. A 2. versben pedig ily módon valljuk meg hitünket: „Boldog, aki az Úrban Bízik, szemét elhajtván A kevély népektül". Aki ma az Úrban bízik, elhajthatja a kevély (és szemét) népet, ám a szemét aligha.

Egy félévezredes énekvers óhatatlanul tartalmaz félreérthető, sőt érthetetlen sorokat. A baj az, amikor ezekhez ragaszkodunk. Mi tehát a teendőnk egy olyan énekeskönyvvel, mely maga is belépett a nyugdíjkorba, s melynek gerincét archaikus énekszövegek alkotják? Miért kell 16–17. századi nyelvezettel énekelnünk Istennek? Ha ő érti is, ez nem a mi nyelvünk. Az így használt nyelv távolságot teremt nemcsak Isten gyülekezete és a társadalom közt, amelyben él – hogy lehet a gyülekezet hatékony tanú a mai társadalom felé középkori nyelvezettel? –, hanem köztünk és dicsőítésünk között is. Így az egyház anakronisztikus társadalmi jelenség lesz: Miért őseink és nem a saját nyelvünkön dicsőítjük Istent?

A gyülekezet közössége és az egyén

A rádió, TV, világháló lehetővé tette, amire a keresztyénség első két évezredében semmilyen vagy csak igen korlátozott lehetőség volt, nevezetesen az egyéni, magányos istentiszteletet. Ha ma valaki dicsőítésen akar részt venni, egyetlen gombnyomással megteheti, nincs szüksége a szentek fárasztó és unalmas közösségére. Belátható ennek gyülekezetromboló volta. Ezt súlyosbítja individualizmusunk fogyasztói jellege, amelynek fő szempontja: megszerezzem, amire szükségem van. És a megváltásból is könnyen válhat fogyasztási cikk. Ez a veszély természetesen nem új, és nemcsak az újabb dicsőítő énekek révén fenyeget. Individualizmusunk miatt egész keresztténységünk hiteltelenné és céltévesztetté válik.

Fentebb megállapítottam, hogy az egyes szám gyülekezeti éneklésben való elterjedt használata viszonylag új és káros fejlemény. Amennyiben meghatározóvá válik, közösségi-gyülekezeti éneklésünk szólóénekké korcsosul. Az újabb énekek az érzelmek, az Isten és egyén kapcsolatának hangsúlyozásával individuálissá teszik a közösségi élményt. Az istentisztelet döntő szempontja és célja az Istennel való személyes kapcsolat ápolása lesz, gyakran egyenesen az, hogy jól érezzem magam lelkileg. A megváltott vagy szabadításra vágyó egyén hangja elnyomja a megszabadult vagy szabadításért könyörgő gyülekezet énekét. Individualista énekeket énekelve nem látom magam körül a gyülekezetet, nem hallom a szentek közösségének hangját, csak a sajátomat. Márpedig az egyház énekei Isten népe meggyőződésének adnak hangot.

A lélektan korát éljük: keresztyén kiadók nevelési, házassági, személyiség-lélektani könyvei fogynak. Történeti fejlődés következménye, ha a megtérésről, a Szentlélekkel való betöltekezésről, Isten szabadításáról lélektani kategóriákban beszélünk, ám kijelenthető (bár nem szeretem ezt az érvet), hogy igen kevéssé biblikus.[9] A megváltásnak nyilván van lélektani vonatkozása. Mégis minden erőnkkel azon kell lennünk, hogy a megváltást és Jézus követését ne lélektani kategóriává redukáljuk, hanem annak minden vonatkozása – akár társadalmi-közösségi, akár politikai, akár kulturális – hangot kapjon gyülekezeti dicsőítésünkben. Ha Jézusé minden hatalom mennyen és földön, akkor az élet minden területén valljuk meg őt Úrnak és Megváltónak, ne csak bensőséges lélektani folyamatainkban. Világos, az evangéliumnak személyesnek kell lennie, de talán kevésbé individualistának. És énekeinknek – csakúgy, mint evangélium-hirdetésünknek – épp annyira kell személyeseknek lenniük, mint amilyen kevéssé individualistáknak.

Az első Korinthusi levél 12–14. részében Pál a kegyelmi ajándékokról ír. Látszólag semmi köze nincs témánkhoz, valójában azonban azonos elvek figyelhetők meg a kegyelmi ajándékok gyülekezeti használata és a gyülekezeti éneklés kívánatos nyelvezete közt. A 12. részben

Pál buzdítja a gyülekezetet, hogy minden egyes tag az egy test működését szolgálja, de a test jó működéséhez mindegyik tagra szükség van: egység a sokszínűségben, sokszínűség az egységben. A 13. rész az egység alapjáról, a szeretetről szól. Amiről Pál a 12. részben általánosságban szólt, azt váltja aprópénzre a 14. részben. A nyelveken szólással szemben a prófétálást ajánlja. Ennek oka, hogy „aki nyelveken szól, nem emberekhez szól, hanem Istenhez. Nem is érti meg őt senki, mert a Lélek által szól titkokat. Aki pedig prófétál, emberekhez szól, és ezzel épít, bátorít, vigasztal" (14,2–3). Pál számára a döntő elv tehát ekkléziológiai: „Aki nyelveken szól, önmagát építi, aki pedig prófétál, a gyülekezetet építi" (14,4). A következő versekből kiderül, az apostol ezzel nem tiltja a nyelveken szólást (ld. 14,29), csak korlátozza és alárendeli a gyülekezet épülésének. Pál így biztatja a korinthusiakat (14,12): „arra igyekezzetek, hogy gazdagodásotok a gyülekezet építését szolgálja." Tehát Pál számára a meghatározó elv: Ha a gyülekezet nem épül belőle, a kegyelmi ajándék használata nem javasolt (14,13–19,28).

A gyülekezeti énekléssel való párhuzam kézenfekvő. Mi az, ami nemcsak nekem, hívő egyénnek, hanem az egész gyülekezetnek az épülését szolgálja? Ha az ének, dicsőítés hangszerelésében, nyelvezetében vagy bármi másban inkább szolgálja az én épülésemet, mint a közösségét, akkor valami hibádzik. A gyülekezeti istentisztelet első renden nem az egyén, hanem Krisztus teste építésének alkalma. Az egyéni épülés a közösség épülésének és az evangélium hatékony hirdetésének legyen alárendelve. (Ez az elv alkalmazható „veretes" nyelvezetű énekeinkre is.)

Individualista korunk individualista keresztyéneket termel, individualista keresztyének pedig individualista énekeket. Krisztus gyülekezeteként alternatívát kell felmutatnunk. Ez minket, protestánsokat, akik kezdettől fogva hajlamosabbak vagyunk az individualizmusra, nagy kihívás elé állít. Készek vagyunk-e az egyént a közösségnek alárendelni?

Értelem és érzelem

A hit keresi az értelmet, mondta Canterburyi Anzelm. Ám a hitnek az értelem mellett szüksége van az érzelemre is: az érzelem nélküli hit halott. Óvatos vagyok az ilyen általános megállapításokkal, de talán kijelenthető, hogy az élmény, érzés követi a hitet és megtérést, reflektál azokra. Az utóbbiak nem teszik az élményt fölöslegessé vagy másodrendűvé, de jótékony ellenőrzést gyakorolnak az érzelem felett. Végül is Megváltónk mondta (Lk 10,20): „De ne annak örüljetek, hogy a lelkek engedelmeskednek nektek, inkább annak örüljetek, hogy a nevetek fel van írva a mennyben." A megváltást követő élmények ne legyenek fontosabbak a megváltás tényénél.

Dicsőítésünk mércéjeként így lehet kérdésként megfogalmazni a mércét: Mi a dicsőítés, a gyülekezeti éneklés célja? Az énekek a lelki békém fenntartását, helyreállítását szolgálják, vagy inkább a gyülekezet választ és hitvallását fogalmazzák meg Isten hatalmas tetteire?

Az újabb énekeket csak akkor tekinthetjük valamiféle (pl. karizmatikus) eretnekség megnyilvánulásainak, ha a krisztusi hitet minden új fenyegeti, s ezért keresztyénségünk célja a hagyományokhoz való kritikátlan ragaszkodás. Ennek egyik jele az orgonakíséret és bizonyos énekhagyomány kanonizálása.

Láthattuk, a régebbi énekek között nem egy van, amelyik a megváltás (esetleg annak bizonyos vonatkozásai) vagy az üdvtörténet összefüggésébe helyezi mondanivalóját. Ezzel szemben a mai énekek általában élményalapúak, ezért sekélyesek és teológiailag kidolgozatlanok. Ismétlem: meggyőződésem, hogy nem kell minden énekünket Ádámnál-Évánál kezdenünk, és érzelmi alapú énekekre is szükség van. De ezek nem lehetnek kizárólagosak, az istentiszteleten egészséges arányt kell találni. A dicsőítésnek fontos összetevője az érzelem, de lehetnek mentális akadályai. Ilyen akadályok az énekszöveg archaikus, érthetetlen vagy zavaros volta, az érzelmi vagy sekélyes mondanivaló, az individualizmus, a rossz prozódia. Krisztus népeként egy életre szóló küldetés a megváltás megértése – ahogy át- és megélése is.

Dicsőítés és panasz

2004 karácsonyán az Indiai-óceán térségében korábban nem látott erejű szökőár pusztított. Ekkor egy gyülekezetben helyettesítettem, és nem tehettem úgy, mintha mi sem történt volna. Egy panaszzsoltárról, a 77-ről prédikáltam, és a természeti csapásban elpusztult negyedmillió ember kimondatlan jajkiáltását és a túlélők panaszát és gyászát vittem a gyülekezet közösségében Isten elé.

Nem tudom, hány lelkész tett hasonlóan aznap. A tapasztalatom az, hogy könnyebben dicsőítjük Isten népeként Urunkat, mint fogalmazzuk meg hasonló helyzetben panaszunkat. Erre természetesen jó okunk van, Isten méltó a dicséretre hatalmáért, bölcsességéért, és hálára kötelez ajándékaival, irgalmával, szeretete és gondviselése megannyi jelével. Dicsőítésünk közben viszont megfeledkeztünk a panaszról, nem is tudunk panaszkodni, azt egyenesen Isten elleni lázadásnak tartjuk. Egy-egy közösségi tragédia után, mint amilyen a 2004-es szökőár is volt, a panasz nemcsak a legmegfelelőbb lépés a gyülekezet részéről, hanem, úgy vélem, az egyetlen hitbeli lépés. A Biblia – nem csak a zsoltárok – erre tanít. De hogyan kapcsolódik ez istentiszteleti éneklésünkhöz?

Walter Brueggemann szerint az egyensúlyt és összhangot hangsúlyozó énekeskönyvek alapvető baja, hogy a szőnyeg alá söprik vagy elleplezik a meglévő nyavalyákat. Az élet nem ilyen. Életünkön az egyensúly és összhang hiánya is otthagyta bélyegét, és ez a bélyeg fájdalmas sebeket ejtett. Ennek tudatában fura tény, hogy az egyház döntő módon az összhang és bizalom énekeit énekli egy olyan világban, mely egyre inkább az elbizonytalanodás jegyeit mutatja. (A Zsoltárok könyvében többségben vannak a panaszzsoltárok!) Ez lehet dicséretes. Lehet a hajlíthatatlanság, a merész dac megnyilvánulása: dicsőítő énekeink rendjét és összhangját a rendetlenség és zűrzavar arcába vágjuk. Ily módon kinyilváníthatjuk meggyőződésünket, hogy semmi sem választhat el Isten szeretetétől. A tapasztalatunk és hitvallásunk közti feszültség lehet az evangéliumból fakadó „mégis"

(mint a Hab 3,18-ban). Ez a dacos dicsőítés hittel megvallja, hogy Isten minden ellenkező látszat dacára igenis uralkodik és kormányoz. Ez azonban legjobb esetben is csak féligazság. Az egyház dicsőítése nem annyira hitből fakadó, evangéliumi dac, mint inkább rémült, dermedt tagadás és önbecsapás, mely nem akarja elismerni és tapasztalni az élet széthullását. Az összhang ezen hajlíthatatlan megvallása nem a hit gyümölcse, hanem kultúránk optimista sóvárgásáé.[10]

Dicsőítő istentiszteleteket és rendezvényeket ma már nem pusztán karizmatikusok és pünkösdiek szerveznek. És ezekre szükség is van. Örüljünk Isten jótetteményeinek, és dicsőítsük őt. Valljuk meg nagyságát és szeretetét a világ felé is. Ez Isten népének hálás kötelessége. De vajon készek vagyunk-e ugyanígy panasz-istentiszteleteket is rendezni? Van-e helye a könnynek, gyásznak, dühünknek, csalódottságunknak? Van-e helye panaszunknak az istentiszteleten? Vagy mindezt jólneveltségünkben nem tűrjük meg? Családi, gyülekezeti, nemzeti tragédiákat hogyan dolgozunk fel Isten népeként? Hogy állunk ilyenkor Teremtőnk, Gondviselőnk és Megváltónk elé? Ha a dicsőítés kizárólagossá válik, egészségtelen túlsúlyba kerül, a valóságot és a valóság Urát tagadjuk.

Záró gondolatok

Célom nem az volt, hogy elvegyem vagy elvitassam mások élményeit. Pusztán szerettem volna néhány elhanyagolt szempontra felhívni a figyelmet. A fenti észrevételek gyülekezeti éneklésünk számos területét érintik. Ugyanakkor észrevételeim énekszerzőinkre és -fordítóinkra különösen is súlyos felelősséget rónak. Kedves Énekszerzők és Fordítók! Kérlek benneteket, figyeljetek a magyarosságra. Ne gyilkoljátok anyanyelvünket, hanem ápoljátok és gondozzátok. Jézust ne „emeljétek fel", ha magasztalni akarjátok. Az angol megteheti ezt, a magyar nem. Tanulmányozzátok a régebbi énekkincset, ahol sok jó példát találhattok. És tegyetek meg mindent az individualizmus ellen! Ha néhány évig nem születne egyes számban írt dicsőítés, az talán helyrebillentené a félrebillent mérleget és a kifordult keresztyén világot. Hadd javasoljam továbbá: miután irodalmi tevékenységet űztök, forgassátok a verseskötetet. És a jó teológiai irodalmat is, mely megihlet: képezzétek magatokat teológiailag. S még néhány jó tanács.

Ha bibliai idézetektől és utalásoktól hemzseg az ének, attól még nem feltétlenül biblikus. De ha már idézitek a Szentírást, ne az összefüggésből kiragadva és kicsavarva. A másik tévhit: egy-egy ének csak áldozati teológiával teljes vagy helyes. Azaz csak akkor jó, ha Krisztus keresztjét és vérét említi. A Biblia nemcsak az áldozati teológia nyelvén beszél a megváltásról – fedezzétek fel a Biblia gazdag teológiáját. A harmadik hiba, amikor az énekíró beletuszakolja egész teológiáját az énekbe. Nem ellenőriztem, de mintha ez inkább az újabb énekekre lenne jellemző. Kérlek Benneteket, kerüljétek ezeket a hibákat! (Van még rengeteg más hiba, amik közül válogathattok...)

Ami a gyülekezeti énekeskönyvet illeti, nem vagyok naiv. A gyülekezeti énekek kiválasztásában és éneklésében nemcsak teológiai és himnológiai, hanem kulturális és nemzedéki kérdések is szerepet kapnak, talán még erősebben, mint a teológiaiak és himnológiaiak. Magam megfordultam olyan gyülekezetben, amely kétféle énekeskönyvet használt egyazon istentiszteleten: az egyik hagyományos énekeket, a másik újabbakat tartalmazott (mindkettő az egyház hivatalos énekeskönyve volt). És az egész gyülekezet használta mindkettőt, örömmel dicsőítve Istent. Hogy ez-e a jövő útja vagy más, nem tudom. De az egyház egészének és a gyülekezetnek is minden erejével az egység megőrzésén kell lennie, hogy Krisztus teste ne szakadjon fiatalokra és idősekre, „dicsőítőkre" és „zsoltározókra".

Istentiszteletre azért járok, hogy a gyülekezet közösségében dicsőítsem a Szentháromság Istent. Szeretek töprengeni is, környezetem gondolkozó emberként ismer. De a homlokbarázdálást szeretném meghagyni a dolgos hétköznapokra. Szeretem énekelni az újabb dicsőítő énekeket. Jobb szeretném kevesebb fenntartással. Énekíró Barátaim, számíthatok-e ebben a segítségetekre?

Czövek Tamás

Jegyzetek

1 „Zene és identitás", *Református Egyház* 58 (2006) 190–93, mely a parokia.hu-n is olvasható.

2 A „dicsőítés" kifejezés eredetileg a „worship" angol szó fordítása, mely egyaránt jelent „dicsőítés"-t és „istentisztelet"-et.

3 http://www.uj-forras.hu/zenekar.html; megtekintve 2014.02.07-én.

4 Gyakori érv az individuális/individualista szempont védelmében, hogy az egyénnel kell kezdeni, utána jöhet a közösség. Ez azért hibádzik, mert egyrészt a közösséghez soha nem jutnak el, akik így gondolkodnak, másrészt a Bibliában nem látjuk ezt a sorrendet.

5 Erich Auerbach állapítja meg, hogy a bibliai elbeszélésekkel szemben Homéroszt lehet elemezni, de nem lehet értelmezni; valamint hogy szemben a „kifinomult" és „érthető" (*vordergründig*) homéroszi stílussal a bibliai elbeszélés „szövevényes" (*hintergründig*); „Odüsszeusz sebhelye", *Mimézis: A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Budapest: Gondolat, 1985, 5–26.

6 Ld. pl. Witherington, B. III, *Letters and Homilies for Hellenized Christians*, 1. kötet, *A Socio-Rhetorical Commentary on Titus, 1–2, Timothy and 1-3 John*. Downers Grove–Nottingham: IVP Academic–Apollos, 2006, 246–48.

7 Zenész öcsém megjegyzése az énekhez: A dallam és ritmus inkább induló érzetét kelti (negyedes mozgás, egyesével lépdelő, nem ujjongó, ugrándozó dallam). De ha egy sort egy lendülettel énekelnénk, és a negyedes mozgást nem erőltetnénk, más hangulata lehetne az éneknek. Emellett az első sor pont az „örömben" első szótagját leszállítja, s ezzel mollosítja a dallamot – csak itt van leszállítva a 3. fok.

8 Ld. Kálvin J. *Institutio*, III 20, 30.

9 Alan Kreider, *The Change of Conversion and the Origin of Christendom*. Harrisburg: Trinity, 1999, az első keresztyén szózadokat vizsgálva megállapítja, hogy Augustinus az első (kb. 400), aki vallomásaiban a megtérésről mint lélektani eseményről ír. A keresztyénségben aztán ez lett meghatározóvá.

10 Brueggemann, W. *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*. Minneapolis: Augsburg, 1984, 51. Ld. még Brueggemann nemrég magyarul megjelent cikkét, mely a parokia.hu-n is olvasható: „A panasz elvesztése", *Theologiai Szemle* 54 (2011) 234–39.

KITEKINTÉS

Az első globális háború

Szokatlannak tűnhet a globális jelző alkalmazása arra a háborúra, amelyre a „világ” vagy a „nagy” jelzőt alkalmazzuk a leggyakrabban. Az említett két jelző mellett a „globális” is arra utal, hogy valami drámaian új jelenséggel kellett szembesülni nagyapáink és dédapáink nemzedékének a 20. század második évtizedének közepén. A háború kitörésének századik évfordulója alkalmával elsősorban elődeinkre emlékezünk, akik addig soha nem tapasztalt terheket vettek a vállaikra katonaként és civilként egyaránt. Sokan közülük talán éppen azokban az években vagy hónapokban tértek haza a tengerentúlról, ahova tizenéves ifjakként a jobb élet reménye vonzotta őket, de honvágyukat nem tudták leküzdeni, és visszatértek szülőföldjükre.

A különböző források eltérő adatokat tartalmaznak a háború áldozatainak számáról. A legvalószínűbb becsült adatok szerint a háború katona áldozatainak száma valamivel több mint 9,7 millió, a civil áldozatok száma valamivel több mint 10 millió. Ez közel 20 millió halottat jelent. Ha ehhez az adathoz hozzávesszük a sebesültek, eltűntek és fogságba esettek számát, az meghaladja a 37 milliót.

A Trianon előtti Magyarország 3 millió 581 ezer katonát mozgósított háborús szolgálatra. Közülük 1 millió 492 ezer katona szenvedett valamilyen sebesülést, 833 ezer esett fogságba, 530 965 katona halt hősi halált és mindössze 524 ezer katona tért haza épségben a családjához. Ami a Monarchia közös haderejét illeti, a mozgósított katonák száma 7,8 millió, az összesített veszteség nagysága (halottak, sebesültek, eltűntek, fogságba esettek) összesen 7 millió katona volt. A háború valamennyi résztvevőjét tekintve a mobilizált haderő nagyságához viszonyított veszteség a Monarchia esetében volt a legnagyobb (90%). Oroszország 76,3%, Franciaország 73,3%, Németország 65% arányban szenvedett veszteséget. A legnagyobb veszteségeket a halottak abszolút számát tekintve az Antant oldalán Oroszország és Franciaország, a Központi hatalmak oldalán Németország és a Monarchia szenvedte el (1).

A megemlékezés második legfontosabb szempontja a háború előtt kialakult nemzetközi rend teljes átalakulása a versailles-i békerendszert követően. Ebben a tekintetben a Monarchiától függetlenné vált Magyarország szenvedte el a legnagyobb veszteséget, mivel elveszítette területének 2/3-át és lakosságának 1/3 részét. A történelmi kontextus és a Trianoni Békeszerződés következményeinek elemzése meghaladja ennek a rövid megemlékezésnek a kereteit. A teljesség kedvéért meg kell még említeni, hogy Európában és a világban számos más területi átrendeződés is történt. Változások történtek a gyarmati rendszerben, Németország elveszítette gyarmatait, az Ottomán Birodalom helyén részben új államok, részben gyámsági területek jöttek létre, amelyeknek a gondozását néhány gyarmattartó hatalomra bízta az újonnan létrehozott Népszövetség.

Hogyan hozható összefüggésbe a „globális” jelző az általában „elsőnek” nevezett világháborúval? Az első érv az lehet, hogy a korábbi háborúkban megközelítően sem vett részt annyi ország, mint az 1914–1918 közötti háborúban. Az első világháborúban valamilyen módon érintett országok száma meghaladta a 100-at. 15-re tehető azon – döntően európai – államok száma, amelyek tartósan és jelentős veszteségeket szenvedve vettek részt a harcokban. Az európai gyarmattartó hatalmak mozgósították gyarmataikat is, amelyek jelentős emberi és anyagi tartalékkal rendelkező hátországként szolgáltak. Ily módon csaknem az egész afrikai kontinens érintetté vált a háború során. Voltak olyan államok, amelyek a szolidaritás kifejezéseként csatlakoztak a harcoló felek valamelyikéhez. Az Egyesült Államok 1917 április 6-i hadba lépését követően a közép-amerikai államok sorra hadat üzentek a Központi Hatalmaknak. Számos állam semleges maradt a háború során: Európában Dánia, Svédország és Svájc; Dél-Amerikában Argentína, Bolívia és Paraguay. A háború azonban a semleges államokat sem hagyta érintetlenül, mivel gazdasági és politikai kapcsolataik elkerülhetetlenül kárt szenvedtek (2).

A „globális” jelző alkalmazása mellett második érvként számításba vehető az a tény, hogy a 19. század második felére földrajzi értelemben globálissá vált a nemzetközi rendszer. A közlekedés és szállítás, valamint a kommunikáció területén történt technikai újítások lerövidítették a távolságokat, felgyorsították a folyamatokat, csökkentették az országok közötti kapcsolatok költségeit. A kereskedelem és a tőkebefektetések kölcsönösen előnyössé tették az országok közötti gazdasági kapcsolatokat. Számos jelenkori elemző véleménye szerint a nemzetközi kereskedelem az első világháborút megelőző évben, 1913-ban az országok nemzeti jövedelméhez viszonyítva olyan arányt ért el, amely alapján kijelenthetjük, hogy megközelítette a mai értelemben vett globalizáció szintjét. A nemzetközi kereskedelem és a pénzügyek addig soha nem tapasztalt mértékben tették egymástól függővé az államokat. Norman Angell angol újságíró az 1910-ben megjelent „Nagy illúzió” cím könyvében az államok közötti gazdasági kapcsolatok kölcsönösen előnyös hatása miatt értelmetlennek és lehetetlennek minősítette a háborút. A háború kitörését megelőző években a német kereskedelmi flottát az angol Lloyd társaság biztosította. A biztosító társaság ügyvédjének 1912-ben nyilvánosságra került véleménye szerint egy esetleges angol–német háborúban a német kereskedelmi flottának az angol haditengerészet által okozott károkat a Lloyd társaságnak kellett volna megtéríteni (3).

A 19. század nagy technikai újításai, mint a távíró, a telefon, a rádió és a vasút nagy hatást gyakoroltak a ka-

tonai stratégiára, mindenekelőtt a katonai műveletek tervezésére. A katonai szervezetekben mint jelentős újítás megjelent a vezérkar intézménye, amely már békeidőben megkezdte a háború tervezését a potenciális ellenfelek ellen. A 19. század második felében új tűzfegyverek jelentek meg, amelyek drámai módon növelték a háborúk áldozatainak számát. Az itáliai függetlenségi háború egyik pusztító epizódja, a solferinói ütközet (1859) vezetett a Nemzetközi Vöröskereszt létrehozásához azzal a céllal, hogy támogatást nyújtson a háborúk áldozatainak (4). A modern tűzfegyverek növekvő pusztító képességéről további bizonyítékokkal szolgált az 1866-os porosz–osztrák háború és az 1904-es orosz–japán háború. A modern katonai szervezet, mindenekelőtt a vezérkar hatékonyságát támasztotta alá az 1871-es francia–porosz háborúban elért gyors porosz katonai siker és azt követően a német egység megteremtése.

A 19. és 20. század fordulójának történelmi tényeit tekintve megállapíthatjuk, hogy voltak figyelemre méltó jelek, amelyek egy újabb háború ellen szóltak. A modern európai államrendszer kialakulásának azonban úgy tűnik, elkerülhetetlen sajátossága volt az erőszak alkalmazása. Az első világháborút megelőző négy évszázadban összesen 106 olyan háború zajlott le, amelyekben egyik vagy mindkét oldalon európai nagyhatalmak vettek részt (5). Úgy is tűnhet, hogy egy elkerülhetetlen történelmi folyamat következő állomását képviselte az 1914 nyarán kitört, az előzőekhez képest mérhetetlenül nagy háború.

A nemzetközi kapcsolatok elméletének politikai realista iskolája több évszázad tapasztalatai alapján arra a következtetésre jutott, hogy a nemzetközi rendszer szereplői a hatalom növelésében látják érdekeik érvényesítésének lehetőségét. Mivel a hatalom mindig viszonylagos, növelése elkerülhetetlenül versengést generál. Ha a versengést nem sikerül kordában tartani, elkerülhetetlenül erőszakhoz vezet (6). A századfordulón egyre erőteljesebbé váló versengés folyt piacokért, területekért, gyarmatokért és a tengerek és óceánok feletti ellenőrzésért. A haditengerészeti fölény megszerzéséért folytatott versengés veszélyeinek felismerése tükröződött az 1922-ben Washingtonban aláírt tengerészeti megállapodásban, amelyben az Egyesült Államok, Nagy-Britannia, Franciaország, Olaszország és Japán elkötelezte magát csatahajói számának korlátozásában. A hatalmi versengés és következményei, amelyek az újabb háború valószínűségét erősítették, végül erősebbnek bizonyultak a mérsékletre intő gazdasági tényezőknél.

Amikor 1914 nyarán a szarajevói merénylet miatt kirobbant válsághelyzet előrevetítette a háború lehetőségét, két szembenálló katonai szövetség, az Antant és a Központi hatalmak tagjai mérlegelték a lehetséges megoldásokat. Ausztria úgy akart elégtételt venni Szerbián, hogy magának követelte a gyilkosság körülményei kivizsgálásának jogát, nem zárva ki egy büntető katonai akció lehetőségét. Szerbia szuverenitásának súlyos sérelme miatt visszautasította az osztrák követelést. Németország teljes támogatásáról biztosította Ausztriát. Oroszország Szerbiát támogatta Ausztriával szemben. A nyilvánosságra került diplomáciai jelentések alátámasztják, hogy egy rövid lokális háborút Ausztria és Szerbia között elfogadható megoldásnak tekintettek volna több európai országban. Az a tény, hogy a német fegyveres erők vezérkara kész hadműveleti tervekkel rendelkezett Franciaország és Oroszország elleni kétfrontos háborúra, azt támasztja alá, hogy Németország kész volt kockáztatni egy európai háborút is. Viszont az utolsó pillanatig diplomáciai erőfeszítéseket tett Nagy-Britannia semlegességének biztosítására a világháború elkerülése érdekében (7).

Mivel ez nem sikerült, a szarajevói merénylet miatt kialakult konfliktus világháborúba torkollott. A hadüzenetek sorrendje tulajdonképpen annak is a jelzése, hogy mely államok törekedtek elsősorban a katonai megoldásra. Július 28-án a Monarchia üzent hadat Szerbiának, Németország hadat üzent Oroszországnak augusztus 1-jén, Franciaországnak augusztus 3-án, Belgiumnak augusztus 4-én. Ugyanezen a napon üzent hadat Nagy-Britannia Németországnak. Számos szakértő úgy véli, hogy a szembenálló felek belesodródtak egy olyan háborúba, amilyet nem akartak. Ez a tapasztalat fontos kiindulópontot szolgáltat a nemzetközi rendszer kutatói számára. A konfliktusok és háborúk okainak kutatói kiterjesztették kutatásaikat az emberi gondolkodás és megismerés azon aspektusaira, amelyek a valóság torz észleléséhez, különösen az ellenségesség eltúlzásához vezethetnek államok és emberek kapcsolataiban.

A hadtörténet fontos tanulságokat vont le az első világháborúból. Az egyik legfontosabb tanulság az, hogy a katonai stratégiának összhangban kell lenni a fegyverzetek technikai jellemzőivel és műveleti alkalmazhatóságával. A háború előtti időszakban a mértékadó katonai stratégia a támadó műveleteket tekintette a katonai siker zálogának. Ez a következtetés a napóleoni háborúk tapasztalataira épült. A világháborúban rendelkezésre álló modern tűzfegyverek, mindenekelőtt a géppuska azonban a védelem hatékonyságát növelte lényegesen a támadóval szemben. A katonai stratégák ezt a tényt nem ismerték fel a háború előtt, ezért alakult ki a lövészárok hadviselés. Ezen a helyzeten akartak változtatni a harci gázok alkalmazásával, ami nagymértékben hozzájárult a háború embertelen jellegének további fokozásához. A hadviselés offenzív jellegének erősítéséhez a világháború második és harmadik évében bevetett harckocsik és repülőgépek járultak hozzá, egyben megalapozva a következő, még pusztítóbb világháború jellegét (8).

Az első globális háború után nem születtek meg a megfelelő következtetések, nem alakultak ki azok a nemzetközi mechanizmusok, amelyek elkerülhetővé tették volna a következő háborút. A második világháború után azonban sikerült megállítani a háborúk ciklikus visszatérését legalábbis Európában. Döntő szerepet játszott ebben az integráció, amely gazdasági területen indult el, majd fokozatosan átterjedt a nemzetközi kapcsolatok más területeire is. Érdekellentétek, konfliktusok és válságok továbbra is jelen vannak az államok kapcsolataiban, de a kezelésükre irányuló erőfeszítések ma már sokkal hatékonyabb, mint száz évvel ezelőtt.

Matus János

IRODALOM

1 History Learning Site. First World War Casualties. http://www.historylearningsite.com.uk/FWWWcasualties.htm
2 Participants in World War I. http://en.wikipedia.org/wiki/Participants_in_World_War_I
3 LIAQUAD Ahamed: A pénzvilág urai. Corvina. Budapest, 2012. 37–38. oldal.
4 Encyclopedia Britannica, Micropedia IX. 334. oldal.
5 JACK S. Levy: War in the Modrn Great Power System 1495–1975. The University Press of Kentucky, 1983, 88–91. oldal.
6 MATUS János: A jövő árnyéka. A Pesti Csoport Kft. 2005. 59–75. oldal.
7 JACK S. Levy: The Role of Crisis Management in the Outbreak of World War I. In: Alexander L. George (szerkesztő): Avoiding War. Westview Press, Boulder, 1991. 62–102. oldal.
8 LIDDELL Hart: National Object and Military Aim. In George Edward Thibault (szerkesztő): Dimensions of Military Strategy. National Defense University, Washington, D.C. 1987. 16–27. oldal.

Ioan I. Papp püspök, a nyugat-erdélyi román egyházzene előmozdítója

A zenehallgatás és a zenében való elmélyülés tapasztalata arra tanítja a zeneszerető embert, hogy a szépség és az érték nem tetszés szerinti kategóriák, ezek függenek a szinttől, amelyben a zeneszerzői vagy interpretáló gondolkodás és kifejezés megfelelnek a művészet legmagasabb követelményeinek, és mindezeket csak az a hallgató értékelheti, aki ezeknek a követelményeknek a szintjére emelkedik. Az ízlésünk nevelése a zenei differenciálás szükséges éleslátását jelenti. Ebben a gondolati rendben a bihari származású Ioan I. Papp püspök alakja, aki több mint két évtizeden keresztül vezette az aradi egyházmegyét, ezen országrész egyházi zenéjének megkülönböztetett tiszteletet élvező személyiségei sorába íródik.

A Kőrösök vidékéről származó Ioan I. Papp püspök[1] 1848. január 1-jén született Pociovelişte faluban, a nagy történelmi fordulatok idején. Egyházzenei indíttatását az egyházi énekes apjától, Ilie Popatól és Vasile nevű nagyapjától kapta, aki szintén elismert énekese volt a hagyományos egyházzenei karnak. Az aradi Pedagógiai Intézet elvégzését követően Prokopie Ivaskovics karlócai pátriárka és erdélyi érsek az aradi püspöki hivatalban alkalmazta, ahol számos munkakört töltött be. Előbb levéltáros, majd konzisztóriumi ülnök, ezt követően szerzetessé avatják Bodrogon, az ismert aradi monostorban. 1902 számára a gondviselés éve. Vasile Mangra konzisztóriumi vikárius helyébe ekkor választotta meg az erre hivatott zsinat püspökké. Mindezek után, a bodrogi monostor protoszinkelloszát és vezetőjét 1903. január 30-án beiktatták Arad püspökének.

Nem tartozott azon tudósok közé, aki nagy jelentőségű műveket hagyott volna maga mögött, de mindig küzdött az oktatáson és a kultúrán keresztül népe értékeinek megőrzéséért. Így, a bánáti zene megőrzésének és lejegyzésének előmozdítója, a zeneszerző, karnagy, néprajzkutató és professzor Trifon Lugojan (1874–1948)[2] volt az, aki a tiszteletreméltó Ioan I. Papp püspök autentikus egyházi énekének szóbeliségét előmozdította. Trifon Lugojan professzor a neves német intézményben, a lipcsei Konservatorium für Musikban tanult (1900–1902), ahol E. Paultól zeneelméletet, szolfézst és zeneszerzést, Heinrich Klessétől zongorázást és éneklést, míg Robert Bolandtól hegedülni tanult. Ezt követően hazatért, ahol elfoglalta a neves aradi Pedagógiai és Teológiai Intézet egyházzenei katedráját. Emellett igazgatója és tanára lett a szintén aradi Egyházi Énekesek Iskolájának, valamint karnagya a helybeli Zenei és Énekesi Egyesülésnek is. Egyik legjelentősebb képviselője lett a 20. század első negyedében a nyugat-romániai egyházzenének. Nyugat-Európában használatos hangjegyekkel lejegyezte az egyházi kórusénekek gyűjteményét – mind a nyolc hangon – a tiszteletreméltó Ioan I. Papp aradi püspök személyes előadása szerint, amely két kiadásban jelent meg (Anastimatarul, Arad, 1912 és 1939).[3]

Mi az utóbbi kiadás birtokába jutottunk, amely a hangokhoz tartózó énekek mellett tartalmazza az évközi ünnepek tropárionjait, kondákionjait, szvetilnáit, boldogságénekeit és egyéb egyházi dallamait.

Ugyanazon koordináták mellett jelenik meg 1929-ben a 20. század első felének legjelentősebb Körös menti egyházzenei személyisége, Cornel Givulescu (1893–1969)[4] lelkész és professzor által feldolgozott változat is,[5] amely a második és egyben az utolsó mű, amely feljegyzi az autentikus nyugat-erdélyi román egyházi énekeket, arra a tudásra alapozva, amelyet Givulescu egyházzenei mesterétől (Trifon Lugojan) sajátított el.

A változatok tanulmányozása során arra a következtetésre juthatunk, hogy a hely lenyomata nem jelent egy idegen hangsorból való átvételt, hanem inkább a kulturális és spirituális környezetnek megfelelő vokális kifejezés keresését. Az ország ezen része az ortodoxia legszélsőbb „bástyája" a nyugati katolikus és protestáns kultúrával és vallással való kapcsolatban. Gheorghe Ciobanu,[6] Timotei Popovici,[7] Trifon Lugojan, Terenţius Bugariu,[8] Romeo Ghircoaşiu és újabban Vasile Vărădean, Nicolae Belean és Mircea Buta által írt nagyszabású zeneelméleti és bizantinológiai tanulmányok aláhúzzák, hogy az ortodox kóruséneklés sokoldalú változatossága azt bizonyítja, hogy az ország eme részének egyházi zenéje Karlóca által közvetített bizánci forrással rendelkezik. Ezek után álljon itt Trifon Lugojan professzor kijelentése a nyugat-erdélyi román egyházi éneklés eredetével kapcsolatban: „Mi, aradi, bánáti és bihari románok, akik hosszú ideig voltunk idegen egyházi fennhatóság alatt, nyílván az énekeink is az ő énekeikkel azonosak. Emiatt különböznek azok a többi erdélyitől és a régi regátiaktól…"[9] Így teljesedett ki az egyik alapváltozata az országrész egyházzenéjének.

A romániai forradalom utáni újabb kutatások kiemelték e két jelentős személyiség (Trifon Lugojan és Cornel Chivulescu) alapműveik[10] általi hozzájárulását a jeles egyházi személyiség, Bihar szülötte, Ioan I. Papp püspök általi változatának interpretálásához.

A mi ősi egyházunk zenéjének tekintetében ez a sokoldalú személyiség volt a legjelentősebb képviselője a kiadatlan nyugat-erdélyi, bizánci eredetű dallamok előadásának, előmozdításának és lejegyzésének, akinek a fenti sorok által kegyes hódolatunkat és méltó megemlékezésünket hozzuk.

Mihai Brie

Jegyzetek

1 Lásd. Pompei Moruşca, Episcopul Ioan Papp, Rev. Teologicã nr. 2, Sibiu, 1925.

2 Viorel Cosma, Muzicieni din România, vol. V., Ed. Muzicalã, Bucureşti, 2002, pag. 194–196.

3 T. Lugojan, Cele opt glasuri, (după cântarea fostului episcop al Aradului Ioan I. Papp), Ed. Diacezanã, 1912–1939.

4 Cornel Givulescu, *Cele opt glasuri,* partea I, prelucratã de prof. Cornel Givulescu şi partea a II-a aplicatã pe melodiile din partea I, Oradea, 1929.

5 Viorel Cosma, *Muzicieni din România, vol. III.,* Ed. Muzicalã, Bucureşti, 2000, pag. 201–202.

6 Gheorghe Ciobanu, *Studii de etnomuzicologie şi bizantinologie, vol. III,* Ed. Muzicalã, Bucureşti, 1902, pag. 105.

7 Timotei Popovici, *Dicţionar de muzicã,* Tipografia W. Kraft, Sibiu, 1905, p. 101.

8 T. Bugariu, Sentinela cântãrilor bisericeşti române, Tmişoara, 1908.

9 G. Ciobanu, *idem*, p. 105.

10 Mihai Brie, Cultura muzicalã bisericeascã de tradiţie bizantinã din Crişana, Ed. Universităţii din Oradea, 2006, şi Mircea R. Buta, Cântările glasurilor bisericeşti la vecernie, Ed. Universităţii Aurel Vlaicu, Arad, 2006.

A gyülekezeti énekeskönyv szerkezete és az angolszász örökség

Teológiai kérdés az énekeskönyv ügye, ha valósággal beszélhetünk a liturgia és himnológia teológiai és hitvallásos meghatározottságáról. Ha van például liturgikus nevelés iskoláinkban és intézeteinkben, érvényesül az éneklés becsülése egyházunk vezető testületeiben, megoldott a kántorok képzése, képesítése és alkalmazása. Éneklés és énekeskönyv legkevésbé sem egyházpolitikai, egyháztársadalmi, kiadványpolitikai, könyvterjesztési stb., vagy kizárólag missziós kérdés. Nem hiányozhat az elméleti (és/vagy rendszeres teológiai, dogmatikai) megközelítése, azonban a himnológiai munkaágak területére tartozik elsősorban ének, éneklés és énekeskönyv. A liturgiával is szorosan összetartozik. Ezt nyomatékosítanunk kell, mert nálunk a szertartás sajnálatosan elhanyagolódott. Természetesen van egyházpolitikai és egyéb vetülete is az éneügynek, mert el kell fogadni és fogadtatni, aztán ki kell nyomtatni, el kell adni és terjeszteni az énekeskönyvet. Énekelni is kell belőle.

Így tekintve, az énekeskönyv szerkezete sem független a felekezet hitvallási normáitól. Ezek következtében rendezetlenségtől és gépies besorolástól jól átgondolt és rendszeresen felépített szerkezetig minden elképzelhető. Az előbbire példa a *Hallelujah!* Betűrendben sorakoztak énekei; nem tartották fontosnak, hogy egyetlen betűsorba összefésüljék az énekeket, háromszor kezdődött újra az ábécé (ahogyan a többfázisú szerkesztés folyamán keletkezett 1921-től a harmincas évek elejéig). Hangsúlyos a teológiai kötődése, de másik irányú szélsőség jellemzi az 1948-as énekeskönyv szerkezetét. Szinte kényszeresen törekszik a káté tanulásának vasárnapokra elosztott rendje szerinti felépítésre, ellenhatásul a korábbi és korabeli (teológiai, kegyességi) állapotokra.

Negatív hitvallási kérdés az énekeskönyv ügye olyankor, amikor hitvallástalan a létrejötte, nem a bibliai és hitvallási kötődés és nem az eszmeiség, hanem a kordivathoz való alkalmazkodás dönti el a tartalmát és felépítését, és így a szerkesztése módját, a szerkezet elemeit és összefüggéseit.

Mire figyelmeztet az angolszász himnológia ezen a ponton?

A vasárnapi iskola és az ébredés, valamint a könnyűzene, mint istentisztelet-pótlék miatt különösen rászolgál figyelmünkre az angolszász énekeskönyvek néhány típusa és szerkesztési megoldása. Igaz, hogy német, holland, francia hatások sokkal inkább értek bennünket, és az anglikán vagy a presbiteriánus egyházi zene szinte nem ismert nálunk. Énekeskönyvünk angolszász rétege azonban járványosan kedvelt, kapcsolódik az ébredéshez (nem az ébredés teremtette meg nálunk, de jobb híján használta), és nem ritkán az igaz egyház ismérveként bukkan föl. Éppen ezért lássunk valamit a másik oldalból is, amely az ébredési mozgalomban mindvégig árnyékban maradt, sőt tudományos himnológiai szakirodalmunkban sincs róla említés.

Elsősorban szerkezeti kérdésre összpontosítok, de alkalmilag néhány más vonást vagy példát sem kerülök el.

Láthatjuk, hogy a kegyességi gyakorlat mellett a hitvallásosság kérdése elő sem kerül egyes énekeskönyvekben, másutt nem feltűnően hangsúlyos ugyan, de a szerkezetben mégis érvényesül, és a követelmények megfogalmazásában sem hiányzik, amely szintén hiánycikk egyes kegyességi irányzatok énekes gyűjteményeiben. Végül van, ahol a hitvallásos kötődés szabályozza a tartalmat, és ehhez igazodik a szerkezet.

* * *

Az angolszász énekeskönyvek típusainak első párja a rendezetlen és rendezett szerkesztésre példa. A mostaná-

ban divatos dicsőítés nemes és biblikus (bibliai eredetű) formái soha nem hiányoztak, adottak voltak a zsoltározásban. Lényeges különbség az, hogy az Istent dicsőítő bibliai zsoltározás helyett manapság valamilyen (akár zeneileg, szövegileg, hitvallásilag) tetszőleges szintű, általában a Bibliától elkülönült, legfeljebb felületes szólamokban a Bibliára hajazó számok követelik maguknak a dicsőítés megfellebbezhetetlen kiváltságát.

* * *

Hymns of Praise: For the Church and Sunday School. Compiled by F. G. Kingsbury. Chicago [1924]. Mondhatjuk úgy magyarul, hogy *Dicsérő énekek,* mert az angol *hymn* jelenthet általában templomi éneket, avagy bármilyen dicséretet (más, sajátos angol műfaj az *anthem* általában elmondhatjuk rá, hogy motettaszerű). Templomi és vasárnapi iskolai használatra egyaránt szánták ezt a gyűjteményt. 1862 óta mai napig működő kiadónál (Hope Publishing Company) jelent meg. Az összeállító Kingsbury ennek a társulatnak igazgatója is volt egy időben. Nem egyháza által megbízott szakember (zenei társszerkesztővel ennek a gyűjteménynek kétkötetes változatát is kiadta néhány évvel később), hanem könyvkiadó. Minden lapon gondosan jelzik a kiadó (pénzért) megszerzett és nyilvántartott jogát (copyright), ez meglehetősen komoly üzlet régóta, nem is egy énekszerző, dallamszerző vagy énekeket fordító pap adta fel hivatását a jól fizető kereskedői foglalkozás kedvéért. A változatlan lenyomatokban forgalmazott kiadás évét is ebből állapíthatjuk meg. Általában azt írják róla, hogy 1922 körül jelent meg, azonban van 1924-re keltezett copyright is a kötetben, tehát nem lehet ennél korábbi az első lenyomata.

Amerikai stílusú ébredési mozgalmak énekei jelentek és jelennek meg sorozatban azóta is a kiadónál, ez általában az üdvhadsereg stílus; már a címlapon olvashatjuk, hogy az énekek zenekarra (14 hangszerre) hangszerelt változata is kapható. Zömében szólóénekek, amelyeknek kórusrefrénje van, persze ezeket a gyülekezet is énekelheti, ahol nem szokatlan a többszólamú templomi éneklés, de mindig hangszeres támogatásra gondolt a feldolgozó. A magyar átvételek (fordítók és szerkesztők) elhallgatják ezt a műfaji és szertartási sajátosságot, hogy ezek valójában nem gyülekezeti éneknek születtek, és teljesen másként hangzanak hangszerkíséretes szóló meg énekkar előadásában.

Milyen az elrendezése a kiadványnak? Nem kell lapozni, a két vagy három ének mindig úgy van elhelyezve a lappáron. Más rendező elv alig fedezhető fel. Például előbb következnek a húsvéti énekek, mint a karácsonyiak. Nem minden éneknek van önálló dallama, helyenként megjegyzik azt is, hogy melyik másik dallamra énekelhető még.[1]

Általában jellemzi az ébredési mozgalmakat, hogy formákkal, renddel szertartással nem sokat törődnek (időnként ezekről megvetően nyilatkoznak). Ezért aztán igen feltűnő, hogy még ilyen forgalmazási céllal született és rendezetlen kiadás is felöleli a bibliarészek *felelgetős* olvasmányait (287–310. *responsive readings*). Azért, mert az angolszász ébredési énekköltészet eltért a magyartól (amely önállóan aligha létezett), nem állt szemben az anglikán liturgiával és a szertartási szokásokkal. Hazai szakirodalmunkat hiába lapoznánk fel, erre sem találunk semmiféle utalást az angolból fordított ébredési énekekkel kapcsolatban.

Némi rendezettség jelét annyi mutatja, hogy a 275–283. számmal hazafias énekeket találunk; majd 284. számmal már itt feltűnik a hozzánk is eljutott *Isten velünk, viszontlátásra* (szerencsére az Árokháty Béla dallama sokkal meghaladja az eredetit), ezt követi a 285. számú *Gloria Patri.*

Sorkezdet és címmutató van, tárgymutató is van a kötetben. Szerzőkről, dallamokról és metrumról viszont nincs semmiféle mutató. Ez pedig általános és teljesen magától értetődő tartozéka a legtöbb angolszász énekes kiadványnak.

A következő kiadvány is tipikus, és széles körben elterjedt.

* * *

Christian Praise. 1957. Keresztyén dicséreteknek mondhatjuk és érthetjük magyarul a címét.

Az előbbivel ellentétben gondos tematikus szerkesztésű kiadvány, holott rendeltetése hasonló. Bevezetője jó áttekintés, és világosan kimondja a követelményeket. Különbség azonban, hogy itt nem a szólóének az elsődleges.

– Diákság, ifjúsági gyülekezetek, felekezetközi találkozások, hétköznapi szertartások, biblaórák céljaira készült; a válogatás az énekek (1) biblikus voltát, (2) vers és zene színvonalát vizsgálta.
– Valótlan, tettetett érzelmek kifejezése és eszmei értéktelenség hosszú távon csak káros lehet. Erről a követelményről sem feledkeztek meg válogatáskor a régen megszokott énekeknél és a népszerűeknél. Dicséretek és lelki énekek sorában az egyik legelső Isaac Watts (1674–1748) *Hymnes and Spiritual Songs* (1707) (dicséretek és lelki énekek) című szerzői kiadványa, 150 éneket tartalmazott, korábban ilyen műfaj angolszász területen jóformán nem is létezett, a szertartási örökségbe ezek nem tartoztak.
– A 19. században új énekek özöne keletkezett, közülük az egyik fontos 1861-ban jelent meg: *Hymns Ancient and Modern* (hajdani és korunkbeli énekek), előfutára volt számos hasonló szerkesztménynek. Sok a garmadával megjelenő kiadványokban a gyönge és érzelgős ének, a kegyes frázisok józan ízlést sértő halmozása visszatetsző. Sokan lefordítottak görög és latin himnuszokat a 19. században (a liturgikus mozgalmakhoz kapcsolódva). Köztük vannak maradandó értékek.
– A gyönge dallam érzelmileg nem csupán lealacsonyít, hanem hamis istentiszteleti kínálat.
– A hasonló kiadványoktól eltérően a metrikus dallammutatóban látható a kicsinyített dallamkezdet is, mint Bach kiadásokban.

401 ének van a kötetben. Felépítése:

Istenség (dicsérete és imádása, teremtés és gondviselés)
Fiúisten (testetöltés, szolgálat és halál, feltámadás és mennybemenetel, papság és közbenjárás, jelenbeli és eljövendő országa, dicsősége, neve és tisztelete)

Szentlélek Isten
Isten igéje
Isten egyháza (felebarát és testvériség, úrvacsora, bel- és külmisszió)
Isten elhívása
Isten embere (bűnbánat és hit, bizonyosság és hálaadás, imádkozás, vándorút és küzdelem, szolgálat, megszentelődés és tanítványság)
Reggeli és esti énekek
Úrnapja
Külön szertartások (évkezdés és évzárás, aratás és hálaadás)
Kantikumok
Karácsonyi énekek (Carols)
Doxológiák

A kötet mutatói:

Bibliai helyek, amelyek parafrázisa megvan a gyűjteményben, vagy amelyekre az egyes énekek (parafrázisok, megverselések) alapulnak.
A fordított énekek eredeti nyelvű kezdősora
Énekszerzők, fordítók, énekforrások
Zeneszerzők, összhangosítók és dallamforrások
Dallamok elnevezésük szerinti ábécésorban
Metrikus dallammutató
Kezdősorok és metrumok

* * *

Angol énekeskönyvek közé ékelve említsünk meg egy nem hazai magyart. Angolszász környezetben mit vett át és mit nem vett át a kivándorolt (és fokozatosan beolvadó) magyar atyánkfiainak több kiadásban megjelent énekeskönyve Amerikában (1947, [2]1951, [3]1960, [4]1971, [5]2004)? Milyen a szerkezete? Címe: *Énekeskönyv amerikai magyar reformátusok használatára. Szerk. az Amerikai Magyar Reformátusok közös Énekeskönyv Bizottsága.*

Az énekeskönyv két főrésze 1–73; 74–501. sorszámú.
[1] Zsoltárok: 1–73: kiegyenlített dallammal, kihagyásos, átdolgozott szöveggel.
[2] Dicséretek, vasárnapi, ünnepi és más alkalmi énekek. – Részletezve:
Fennállók
Gyülekező és nagyénekek
Prédikáció előtti és utáni
Reggeli és esti
Adventi
Karácsonyi
Tanító énekek a Heidelbergi Káté nyomán (az ember vigasztalása, boldogsága, nyomorúsága, megváltása, az Atya, a Fiú, a Szent Lélek, Sákramentomok, háládatosság, imádkozás)
Virágvasárnap
Böjt, nagyhét, Nagypéntek
Húsvét
Áldozócsütörtök
Pünkösd
Szentháromság vasárnap
Reformáció
Bűnbánat
Úrvacsora
Keresztelés
Konfirmáció
Házasságkötés
Lelkipásztor-szentelés és -beiktatás
Tisztviselők választása és beiktatása
Egyházi gyűlés
Templomszentelés
Egyházi épületek megnyitása,
Orgona, harang beállítása
Újesztendő
Tavasz, Nyár, Ősz, Tél
Szükség és csapás
Háború (Mester, a bősz vihar dühöng)
Békekötés
Család, otthon
Gyermek- és ifjúsági énekek
Árvaházi vasárnap
Iskolai ünnepély
Haza, nemzet
Munkanap
Óév
Halottasok

* * *

Két énekeskönyvet adott ki Amerikában a magyar lelkésztestület 1918-ban, egyes vonásaik és szintjük a hazai 1921-es (Baltazár-féle) énekeskönyvet meghaladta. Hivatkoznak rá, de nem követik irányvonalát a század közepén. 1948-as hazai énekeskönyvünk szerkesztése éveiben a kapcsolat lehetetlenné vált a tengerentúli reformátussággal. Ők akkor visszatértek az 1921-es kiadvány típusához és szintjéhez, és ettől mai napig nem tudtak tovább mozdulni.

A harmadik (változatlan) kiadás előszava kendőzés nélkül rámutat elesettségükre: „Még a sokat kifogásolt énekeket sem hagyhattuk ki, mert az első és a második kiadás közötti kisebb változtatás is zavarta idősebb magyar református testvéreinket, és egy újabb változtatás még nagyobb zavart okozott volna. Az Amerikai Magyar Református Lelkészegyesület a maga védelmére és az utókor számra feljegyzi, hogy ismeri az Énekeskönyv fogyatkozásait, és nagyon jól tudja, hogy mely énekek nem ütik meg a mértéket az igeszerűség és hitvallásaink mérlegén. A tervezett és kívánt változtatások keresztülvitelét az anyagiak miatt fel kellett adnunk". Milyen a felépítés?

– Betűrendes mutató van (külön a zsoltárkezdetekre és a többi énekkezdetre)
– Az ünnepekre és egyéb alkalmakhoz van szerkezeti mutató – körülbelül az élőfejben látható fogalmak szerint; így van énekajánlás anyák és apák napi, virrasztó stb. alkalmakra.
– Egyáltalán nincs mutató szerzőkről, fordítókról, forrásokról, dallamokról, metrumokról stb.

Többféle protestáns felekezettípus működik Amerikában, egyetlen felekezet határain belül is nagy a változa-

tosság és szabadosság. Jellemző ez a 20. század közepére kialakult magyar énekeskönyv, amely közelebb áll a rendezetlenekhez, mint a jól rendezettekhez, megmarad a 19. század végére kialakult szinten. Az elfogyó magyar nyelvű reformátusságnak ez a vonása azért fontos, mert elvárásaik is lehorgonyoztak ebben a körben, ha lehetséges volna az úgynevezett egyetemes (egyforma) énekeskönyv kialakítása és elfogadtatása, attól is ezt várnák, annak ellenére, hogy saját gyarlóságaikat belátták, de javítására nem voltak képesek, amint ezt előszavuk megvallja.

Folytassuk szemlénket angol nyelvű amerikai énekeskönyvekkel.

* * *

The Hymnal. 1933.[2] Tartalma miatt mondhatjuk magyarul egyszerűen énekeskönyvnek.

Az amerikai presbiteriánusok eme énekeskönyvéről az előszó néhány tájékoztató megjegyzése idekívánkozik. Itt elmondják, hogy:

Valószínűleg egyetlen gyülekezet sem fogja énekelni az összes éneket, ámde a szerkesztők buzgó törekvése az volt, hogy elég nagy és változatos legyen a gyűjtemény, amelyben – önmaga szükségletéhez és ízléséhez képest – minden gyülekezet elegendő számban talál énekelni valót.

Széles körben tapasztalható kívánság volt az, hogy az istentisztelet gazdagítására (az istentisztelet kezdő részében, hangos vagy néma imádság vagy prédikáció előtt és után) alkalmas válaszos bibliai olvasmányokat iktassanak be. Szintén válogattak rövid énekeket, fohászkodásokat, ezek különösen alkalmasak az esti istentisztelet vagy vecsernye lezárására. Ameddig jobban megismeri a gyülekezet, ezeket az énekkar magában is énekelheti.

* * *

Sokáig volt a (metrikus) zsoltároknak külön kiadása is. Ebben az énekeskönyvben sincsenek benne. Az énekeskönyv tartalma 512 dicséret, 45 válaszének, 46–95. számmal kantikumok és óegyházi himnuszok, 75 felelgetős prózazsoltár és bibliai szakasz.

1–17 szakaszra tagolódik a dicséretek (himnuszok) és egyéb énekek gyűjteménye:

1. Imádás (17, köztük az Ó, Ábrahám ura)
2. Istentiszteleti idő : Úrnapja, reggel (Örök élet reggele), este (Maradj velem), záróének
3. Szentháromság (Szent vagy, szent vagy, szent vagy),
4. Atyaisten (örökkévalósága, hatalma, Isten a természetben, atyai szeretet, jelenlét) – a Mily jó, ha bűntől már szabad – más énekverssel! – Ó, maradj kegyelmeddel, Vulpius dallama, más verssel, egy Medelssohn–Bartholdy dallam stb.
5. Fiúisten (advent, Krisztus urunk születése, körülmetélése, élete és szolgálata, színeváltozása, diadalmas bevonulása, szenvedése és halála, feltámadása, mennybemenetele, élő jelenléte, dicsőséges eljövetele, imádása) – Veni Immanuel, Adeste fideles, Vom Himmel hoch, The first nowell, Herzliebster Jesu stb.
6. Szentlélek Isten
7. Szentírás
8. Élet Krisztusban (elhívás, válaszunk, bűnbánat, felajánlás és odaszentelés, törekvés, bizodalom, hűség és bátorság, vigasztalódás, öröm, béke, közösség, belső élet) – Ó, mi hű barátunk Jézus, Welsh Llangloffan dallam, Ó, megfáradtak jöjjetek! Rock of ages,
9. Egyház és Szentségek (keresztyén közösség, keresztség, úrvacsora)
10. Isten országa a földön (tanítványság és szolgálat, küldetés, sáfárság, testvériség, Isten városa, nemzet, világbéke és barátság)
11. Örök élet
12. Gyermekénekek
13. Évszakok és alkalmi szertartások (aratás és hálaadás, újesztendő, alapkőletétel, templom- és orgonaszentelés, lelkész és egyházzenész beiktatása, házasság, iskola és kollégium, emléknapok, utazók)
14. Fohászkodások
15. Válaszénekek (megnyitás és introitus, válaszok imádságra, szent leckére, felajánlásra, általános és lezáró válaszok)
16. Óegyházi himnuszok
17. Prózazsoltárok és más felelgetős olvasmányok

* * *

Hozzánk sok tekintetben közelebb állnak a skót protestánsok, mint az anglikánok vagy amerikai presbiteriánusok, ezért nézzük meg, mi jellemző hagyományos, a 19. század végére kialakult gyülekezeti énekeskönyvükre.

Church Hymnary. 1898.[3] A szóhasználatban, az énekeskönyvek címében is vannak felekezeti különbségek.

A mi körülményeink között szintén lehetne, de hosszú ideig megoldhatatlan kérdés volt, hogy a különböző egyházkerületek vagy egyháztestek egyazon énekeskönyvet használják. Angolszász országokban nem ritka, hogy például egész Nagy-Britannia (tehát Észak-Írország Egyesült Királyságának és Skóciának a reformátusaival és presbiteriánusaival együtt) valamelyik protestáns felekezet a politikai és földrajzi határoktól függetlenül elfogadja egyazon énekeskönyv vagy zsoltárfordítás használatát. Itt erre már a címlap utal.

Szerkezetének felsorolása azért nem szükséges, mert a következőhöz igen hasonló, és tartalmilag is a folytatólag megjelenő 20. századi kiadások fő forrása.

Egy ponton van szerkezeti eltérés. Ebben a korai kiadásban még önálló énekcsoportot alkotnak a gyermek- és ifjúsági énekek. Ezek semmiben nem különböznek a többi énektől, például hangterjedelmük is éppen olyan nagy, gyakran kapaszkodik *es* és *f* hangig a dallamuk (a négyszólamú, harmóniás kiadás elsősorban az énekkarok számára készül, ebben még *g* és *as* is előfordul). Többnyire bibliai példákat vagy részeket dolgoznak fel, gyermekek buzdításával. Általában nem található más különbség, mint az életkor említése. A későbbi kiadások

éppen ezért besorolták ezeket az énekeket is valamelyik (önálló) csoportba. De ugyanakkor külön mutatóval segítik az énekek jó megválasztását a gyermekek vagy ifjak saját istentiszteleti alkalmaira.

* * *

Scottisch Psalter and Church Hymnary. 1927–1929. A zsoltárrész félbevágott levelekkel készült. Magyarul nevezhetjük úgy, hogy *skót zsoltár és énekeskönyv.* A 20. század végéig maradt használatban. – Az énekeskönyv 4. kiadása 2005-ben jelent meg, ekkor tartalma (a második részben) 825 ének.[4] 1980 táján még csak 195 + 728 éneket tartalmazott. A kötet terjedelme 980 lap.

Tartalma:

150 metrikus zsoltár, 7 doxológia, 67 megverselt bibliai szakasz és parafrázis, 5 himnusz található a zsoltárrészben. 192 ♫ dallamot sorolnak összesen a zsoltárokhoz, az egyező metrumúak szabadon társíthatók, de általában van kialakult szokás, hogy melyik zsoltárt melyik dallammal éneklik, ezt ajánló jegyzék is segíti.

A 728 dicséretet tartalmazó második rész szerkezete a következő:

[1] Isten léte, munkálkodása és igéje
Szentháromság – *Szent vagy, szent vagy, szent vagy* (trishagion), *O lux beata trinitas* (gregorián ♫) – Teremtés, gondviselés, megváltás – A mi urunk Jézus Krisztus (születése, élete példája, szenvedése és halála, feltámadása, mennybemenetele és megdicsőülése, könyörülete és közbenjárása, dicsőséges eljövetele, imádása) – Szentlélek – Szentírás
[2] Isten egyháza – Szentek közössége – Istentisztelet (szentélybe lépés, reggel, este, bezárás) – Szentségek (keresztség és úrvacsora) – Házasság – Temetés – Isten országa szolgálata – Küldetés
[3] Keresztyén élet – Evangéliumi elhívás – Hit és bűnbánat – Szeretet és könyörület – Békesség és öröm – Imádság, igyekezet, megszentelődés – Felebaráti szeretet – Tanítványság – Harc és győzelem – Bizalom és – Vándorút és nyugalom – Halál, feltámadás, örökélet
[4] Idők és évszakok
[5] Utazók és távollévők
[6] Nemzeti himnuszok
[7] Otthon és iskola
[8] Missziós szolgálat
[9] Doxológiák
[10] Óegyházi himnuszok és kantikumok.

* * *

Befejezésül – bár amerikai vagy kanadai, de európai gyökerű, mert az új hazába áttelepült – szigorú holland reformátusok három énekeskönyvének szerkezetét és tartalmát tekintjük át. Egyrészt a zsoltárok (zsoltárkönyv megbecsülése és a genfi zsoltárok) miatt; másrészt egyéb vonásaik is érdemlik figyelmünket. Honnan hová tartanak az angolszász világon belül a hozzánk legközelebb álló, európai gyökerű amerikai reformátusok napjainkban?

* * *

Psalter Hymnal. 1934. Mondhatjuk magyarul *Zsoltáros dicséretnek.*

A szerkesztmény létrejöttéről, történetéről az előszó tájékoztat. Egyházi rendtartásuk pontosan szabályozta, mit énekelhettek. „Templomban csak Dávid 150 zsoltárát énekeljük, valamint a Tízparancsolatot, az Úri Imádságot, a Hitvallás 12 cikkelyét [= Apostoli Hitvallást], Mária, Zakariás és Simeon énekét, reggeli és esti dicséretet, és a prédikáció előtti fohászkodást" (69. §). Ez így is történt a 19. század közepén (1857) megalakult amerikai felekezet történetében a következő század húszas éveiig. 1928-ban mondta ki zsinatuk: nincs megdönthetetlen oka annak, hogy a felsoroltak mellett ne énekeljenek más énekeket. Ezért 1930-tól működött énekeskönyvi bizottságuk, amely tanulmányozta a kérdést, és énekeket válogatott. Az eredmény az 1934-es kiadás, majd ennek több változatlan lenyomata.

Az énekeskönyv végén a hitvallási és rendtartási rész ugyanaz, mint a mai, időnkénti újabb döntések alapján helyenként módosítva; alább következik a felsorolása a mai kiadásban.

327 zsoltári ének (parafrázis) után következnek az egyéb énekek 328–468. sorszámmal. A szokásos angolszász énekek rendjében felismerhetni az egyházi évet vezérfonalként, de részletesebb tematikus elrendezés nélkül sorakoznak az énekek egymás után. 463-tól néhány istentiszteleti záróéneket soroltak a végére.

Ritmikus alakban használták eleinte a genfi dallamokat, amelyeket lehetett angolul is énekelni. 1946-ban aztán úgy határozott a Zsinat, hogy három változatlan kiadás után a negyedikben átveszik a holland korálkönyvből (Dutsch Koraalboek) a hollandiában akkor még szokásos kiegyenlített dallamjegyzést, harmónizálást és a módosításokat. Így jelentek meg a következő lenyomatok egészen az alább említett 1959. évi kiadásig, amelyet aztán a következő átdolgozás felváltott.

* * *

Psalter Hymnal. 1987.

Ugyanaz a református felekezet fogadta el, de ez az énekeskönyv már nem közvetlen folytatása az előzőnek. Mindjárt a címlapon bejelenti, hogy tartalma a 150 zsoltár (ezek angol, nem pedig genfi zsoltárok), majd bibliai énekek, himnuszok (dicséretek), ökumenikus hitvallások (*Apostoli, Niceai, Athanasiusi* Hitvallás), valamint az Észak-Amerikai Református Keresztyén Egyház tanítása (az 1561-es Guido de Brès-féle *Németalföldi Hitvallás,* a *Heidelbergi Káté,* az 1619-es *Dordrechti Kánonok* és az 1979-es hitvallásos bizonyságtétel teljes szövege, az 1986-os jóváhagyás szerint), végül az istentiszteleti rendtartás következik.

Az énekeskönyv jellemzésére alkalmasak a bevezetés főbb szövegrészei. Ezek elmondják az Észak-Amerika holland származású református által ma használt énekeskönyv 20. századi történetét.

A *Zsoltáros dicséret* mint a Református Keresztyén Egyház hivatalos énekeskönyvének 4. kiadása jelenik meg 1987-ben. A Zsinat 1977-ben bizottságot választott az 1959. évi énekeskönyv átvizsgálására. Munkájuk gyümölcse az 1987-es kiadás, istentiszteleti segédlete Isten népének, amellyel átléphet a 21. századba. Kilenc évig dolgoztak az énekeskönyvön.

Bővítették a korábbi énekeskönyvet. Merítettek a ’60-as évek óta keletkezett sok új énekből is, másrészt gondos visszatekintés nyomán hozzáadták az elmúlt századok nagy énekeiből azokat, amelyek hiányoztak eddigi énekeskönyvükből. Így a stílus ugyan nem egységes, de a stílusbeli és műfajbeli sokféleséget úgy szemlélik, hogy (az amerikai) Református Keresztyén Egyház nemzetiségi sokszínűségével is összefügg.

A bizottság először a református egyház zenei örökségét tanulmányozta. Istentiszteleten 1914-ig csak zsoltárt énekeltek (az amerikai presbiteriánusok 1912-es kiadását fogadták el felekezetük első angol nyelvű zsoltárkönyvének). A genfi dallamokra hollandul énekeltek. 1934-ben, átvéve a presbiteriánusok zsoltárait, jónéhány zsoltár dallamát visszaállították eredeti alakjára, és dicséreteket is első ízben közöltek a reformáció óta. Az 1959. évi 2. kiadás aztán még több dicséretet tartalmazott. Az 1976. évi 3. kiadásban csupán a hitvallási részek szövegén módosítottak.

1987 óta mind a 150 zsoltárt tartalmazza az első rész, ezek angol, skót korábbi és későbbi parafrázisok; ezzel visszatértek a teljes megverselt zsoltárkönyv reformátussokhoz nőtt hagyományához. Ezt követően beiktattak még 86 bibliai éneket; ezek a Teremtés könyvétől a Jelenésekig válogatott bibliai szakaszok átköltései. A terjedelmes harmadik részben még további 405 dicséret van.

Az 1987-es kiadás liturgikus formákat is tartalmaz, amelyeket a Református Keresztyén egyház használ. Valamint az egyházi élet törvényes szabályozását, az elterjedt református hagyományok szerint, az ökumenikus hitvallásokat, amelyek összekötik a bárhol élő keresztyéneket. Nincs benne az énekeskönyvben valamennyi szertartási forma. Az 1984-es zsinat döntött egyes tételek helyettesítéséről mások beiktatásáról.

Énekeink semmivel sem kevésbé hitvallásosak, mondja az előszó, mint a kötetben megtalálható hitvallások. Imádságokat és Isten bárhol élő népének istendicséretét tartalmazza a közös éneklés. Együtt imádkozunk a zsoltárossal, aki Krisztus eljövetelére tekintett.

A harmadik rész énekeit nem osztják be részletes tematika szerint.

Az énekeskönyv 641 éneket tartalmaz összesen, a kötet 1100 lapos.

* * *

Angolul először a 20. században: *Book of Praise. Anglo-Genevan Psalter.* 1972.

Magyarul nevezhetjük egyszerűen így: *Dicséretek. Genfi zsoltárok angolul.*

Kanada szintén holland eredetű, a második világháború után betelepedett református egyháza az amerikai reformátussokéhoz nagyon hasonló szerkezetű és tartalmú énekeskönyvet használt eddig, és ezután is használ. Lényeges különbség mégis van a kettő között.

1) Nem a szokásos angol (vagy skót) zsoltárparafrázisokat éneklik többé, hanem a genfi zsoltárokat. Ezek teljes gyűjteménye a reformáció története folyamán először jelent meg angolra fordítva. 2) Továbbá az egyházi törvények és a liturgia részletesebb az amerikainál a kanadai szerkesztményben. Imádságokat is tartalmaz (nincs előírva, ezek kötelező használata, de az előszó figyelmeztet értékeire); nem közli viszont az 1979-es modern amerikai hitvallást.

A genfi zsoltárok egészen kései fordításnak több oka van. Angolok, skótok, walesiek a reformáció századában hamar megalkották a maguk metrikus zsoltárkiadványait. Ezekben három metrumot követnek (közönséges, rövid és hosszú; ez négysoros strófaszerkezetet jelent, mindháromnak van használatban kettőzött, tehát nyolcsoros változata is). Ehhez a strófaszerkezethez igazodnak a 16–17. századból örökölt dallamok. Szokásos mai napig a félbevágott lapokkal kiadott zsoltárrész, így bármelyik zsoltárnál bármelyik azonos metrumú dallamhoz oda lehet lapozni. Ezért közölnek gondosan összeállított metrummutatókat és ajánlásokat is, hogy melyik zsoltárhoz melyik dallamot javasolják legjobban illőnek. Ez a megoldás tehát távol áll a genfi zsoltárok gazdag strófikájától, senki nem vállalkozott arra az elmúlt évszázadok során, hogy a majdnem 130 genfi strófaváltozat kötelmei szerint angolul megverselje a teljes bibliai zsoltárkönyvet. Nem adatott angol Szenci Molnár Albert. Nos, erre vállalkoztak a kanadai holland reformátusok.

1954-ben létesítettek bizottságot a genfi zsoltárok átültetésének vizsgálatára. Az 1972-ben kiadott teljes genfi zsoltárkönyv javított változatát a zsinat 1980-ban fogadta el; az énekeskönyv 9. kiadása 2008-ban jelent meg.

Bibliai mondás az énekeskönyv címének forrása: „Általa [Jézus által] vigyük Isten elé a dicséret áldozatát mindenkor, nevéről vallást tévő ajkaink gyümölcsét” (Zsid 13,15).

Hollandra Petrus Dathenus 1564-ben fordította a genfi zsoltárokat, ma 18. századi átdolgozást énekelnek. Mindvégig a reformátusok kegyességéhez és szertartásához tartozott a zsoltárkönyv genfi változata a reformáció százada óta. Az egyező zsoltárdallamok táblázatát is közli ez a kiadás, és azon tíz dicséretnek a jegyzékét is, amelyet szintén zsoltárdallamra énekelnek. Közli a zsoltárok egyházi hangnemének táblázatát is. Kíséretül ajánlja holland korálkönyvek kiadását (1970, 1972). A Németalföldre menekült angol és skót protestánsok fordították le korábban a hollandok egyházi *rendtartását*. Kevés változtatással (inkább modernizálással) Amerikában ma is ezeket használják. Az énekeskönyv kanadai változata ezt most tartalmazza először. Az imádságok használata nem kötelező, de ezek is értékek.

1–150. genfi zsoltárok; 1–65. himnuszok, közöttük az Apostoli Hitvallás, Te Deum laudamus, Tízparancsolat. Mózes éneke, Ézsaiás, Habakuk zsoltára (az *Ó, Jézus, árva csendben* dallamára), Mária, Zakariás és Simeon éneke, Veni Immanuel, korálfordítások stb.

A korábban leírt (kis alakú) 1934-es énekeskönyv 530 + 126 lapos és apróbetűs, ez az új kiadás 678 lap, a nyo-

mása éles, igen jól olvasható, jó papírra készült. Itt csak erről a hozzáférhető formátumról szólhatunk.

Az angolszász énekeskönyvek legtöbbje három változatban, és több nagyságban (formátumban) készül. (1) Dallamtalan szövegkiadásban, (2) Angol (nem Guido-féle) szolmizációs dallammal, (3) Négyszólamú dallamközléssel (legtöbbször a kottasorok közé tördelt szöveggel.

Kivétel nélkül versszedést alkalmaznak, a nálunk megszokott prózaszedés ismeretlen.

***

A szerkezet, felépítés, és ennek megokolása a jelen áttekintés tárgya. Más területen is hasznos a további vizsgálódás, mert a nálunk szokásos (vagy éppen hozzánk tévedt) énekeket többször más (némelykor több más) dallammal éneklik, illetve egyes énekekhez más dallamot választanak. Azután a dallam lejegyzésében, vagy némelyik motívumában is található jobb megoldás egyszer-egyszer, mint ami nálunk elterjedt. A dallam és szöveg társítása meg a dallamközlés, hangmagasság és tipográfia azonban más tanulmány tárgya.

Fekete Csaba

JEGYZETEK

1 Ez a fajta gyűjteménytípus és a rendezetlen szerkesztés meglehetősen hasonló Ira David Sankey (1840–1908) térítő körutakon, evangelizációkon legtöbbet énekelt számainak kiadásaihoz, amelyek már címe is szóló és dal *(Sacred Songs et Solos; Enlarged Songs & Solos Sung by Ira D. Sankey)*. Dehát ezek eleve nem istentiszteleti és gyülekezeti énekként, ünnepi gyülekezetben való éneklésre születtek, és elterjedtségük sem avatja őket egyszólamú gyülekezeti énekké. Evangelizációs tömegrendezvények (kampányok) egészen más igényeket támasztanak vagy szolgálnak: Billy Graham evangelizációs útjai szolgálnak mintául, ő hozzánk is eljutott, és az ő útjain a zenekar és a szólisták műsorának igen fontos (hangulati és tartalmi) rendeltetése van. De ez sem a gyülekezet éneklése. Ez az igen jellemző, de elhallgatott összefüggés külön elemzést érdemel.

2 Published by authority of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America. Philadelphia, Presbyterian Board of Christian Education.

3 Authorized for us in public worship by the Church of Scotland, the Free Church of Scotland, the United Presbyterian Church, the Presbyterian Church in Ireland.

4 Megemlítek még néhány kiadást, amelyekről tudok, de hozzáférhető példányt nem ismerek. – Például a skótok nemzeti zsinata 1994-ben az énekeskönyv átvizsgálására bizottságot hozott létre. Munkájuk eredménye 2005-ben jelent meg, 825 éneket tartalmaz, ezt fentebb említettem. Ebben a 4. kiadásban is elkerülték a veretes régi szövegek átdolgozását. Panaszok is hangzottak el a vastag (1000 lap körüli) kiadványok miatt. – Amerikában és másutt is folytatódik a metrikus skót zsoltárok éneklése és ismételt (többnyire módosított) kiadása, 1889 óta ismételten átdolgozott szerkesztményekben. Például az Észak-Amerikai Református Egyház (Reformed Presbyterian Church of North America) 1973-ban korábbi kiadványát bővítve adta ki; utóbb 2009-ben jelentette meg egészen újraszerkesztett kiadását *(The Book of Psalms for Worship)*. – Írországban a presbiteriánusok (Reformed Presbyterian Church of Ireland) 1979-ben számos forrásból merítve és bővítményekkel adták ki a skót metrikus zsoltárokat *(The Scots Metrical Psalter, alternative versions)*; a zsoltárkönyv modernizált változata 2004-ben jelent meg *(The Psalms for Singing)*. – Ausztráliában a keleti presbiteriánusok (Presbyterian Church of Eastern Australia) melbourne-i gyülekezete 1991-ben a legjobb régi fordítások és újabbak gyűjteményét adta ki *(The Complete Book of Psalms for Singing with Study Notes)*. – A Skót Szabadegyház (Free Church of Scotland) teljesen új zsoltárfordítást készített 2003-ban *(Sing Psalms)*.

„Építs, és plántálj”[1]

A gyülekezetépítés Csiha Kálmán lelkipásztori szolgálatában

Bevezetés

„*A gyülekezetépítés feladata az Egyház beteg testének gyógyítása*”[2] – írja Csiha Kálmán a gyülekezetépítésről szóló könyvében, melyet nyugalomba vonulása után, közel öt évtizedes lelkipásztori, és az Erdélyi Református Egyházkerület tizenegy évi püspöki szolgálatának gazdag, sokszínű tapasztalatai alapján fogalmaz meg.[3] Ezt a tapasztalást bőséggel átjárják azok az élmények is, amelyeket két nagyvárosban: Aradon, majd Marosvásárhelyen szerez, miközben 5 új gyülekezet megszervezésében, alapításában fáradozik. Igen, lelkészi szolgálatának kezdetétől abban a különös, de nagyon áldott helyzetben él, hogy gyülekezeteket szervezhetett meg. Legelőször az akkori Nagyváradi (Királyhágómelléki) Református Egyházkerületben, az Arad-gáji gyülekezetet, majd Marosvásárhelyen, mint vártemplomi másodlelkész, aztán egyházmegyei katekétikai előadó-tanácsos, főjegyző, és végül esperes szervezhette újjá a marosvásárhelyi reformátusság gyülekezeti életét.

Egy lelkipásztor számára egész szolgálati ideje alatt egyetlen új gyülekezet megszervezése is óriási eredményként könyvelhető el, de ha valakit az Úr arra méltat, hogy ennek a többszörösét véghezvigye, különösen a 20. század utolsó évtizedeiben, egy kommunista országban, kisebbségi létben – nos –, ez többeket elgondolkodtatott, hogy miképpen vált lehetségessé.[4] Minden emberi szándékot, vélt vagy valós akaratot figyelmen kívül hagyva most, bizonyosak lehetünk afelől, hogy a Szentlélek Isten akarata nélkül azok a gyülekezetek nem alakulhattak volna meg. Így „abból” a szempontból nem kívánom értékelni jelen dolgozatban Csiha Kálmán gyülekezetszervező munkáját, és bár teljesen elvonatkoztatni az adott kor körülményeitől nem lesz lehetséges, csak annyiban fogom említeni és tárgyalni, amennyiben az valóban szükségesnek látszik. Ugyanakkor a jelen dolgozat terjedelmére is tekintettel gyülekezetszervező munkásságának rendszerváltás előtti korszakára szorítkozom, tekintettel arra, hogy a püspöksége idején Er-

dély-szerte az újonnan alakuló gyülekezetek megszervezésében inkább közvetett szerepét láthatjuk.

A gyülekezet építése

„*Gyülekezetépítésről ott lehet szó, ahol gyülekezet van*”[5] adja meg az alaphangot a gyülekezetépítéshez id. Fekete Károly egy, a ’80-as évek végén íródott gondolatébresztő tanulmányában. John Stott „egy szolgálatban töltött élet” tapasztalatait sűríti össze „Az élő gyülekezet”[6] című művében, amelynek már a címe is beszédes, és gondolkodóba ejtő. Stott az újszövetségi gyülekezetek tanulmányozása közben ismeri fel azt, hogy a posztmodern korban is különbséget kell tenni gyülekezet és gyülekezet között: van élő gyülekezet, és van halott is. Bár ez a megfogalmazás akár túlzónak vagy sarkítottnak is tűnhet első olvasásra, az ige tükrében mégiscsak jogosultságot nyer, amennyiben a szárdiszi gyülekezet angyalának ezt üzeni Krisztus: „*az a neved, hogy élsz, pedig halott vagy*”[7] (Jel 3,1b). Getz szerint már ott is gyülekezetről beszélhetünk, ha egy csoport rendszeres összejöveteleket tart, ahol az igét tanulmányozzák, imádkoznak, Istennel vannak közösségben, függetlenül attól, hogy ennek a csoportnak hány tagja van, és milyen szervezeti szinten állnak.[8]

Az élő gyülekezet ismertetőjegyei között fedezhetjük fel azt a fajta aktív gyülekezeti életet, amely a tagok rendszeres templomlátogatásában, az ige hallgatásában és közösségi vagy magános bibliatanulmányozásában, az imádkozásban, a szeretetszolgálatban, az adakozásban jutnak kifejeződésre.[9]

„*A gyülekezetépítés föntről jön, ajándékként a fényesség Atyjától*”[10] (Jak 1,17), helyezi M. te Velde is biblikus alapokra a gyülekezetépítés szolgálatát. A gyülekezetépítés célja, hogy mindenki eljusson a lelki érettségre, a felnőttkorra. Célja még a testvéri közösség megélése, és mindenekfelett a Krisztussal való egység kialakítása. A feladat tehát az, hogy Isten váljon naggyá, és nem mi. Az ő kegyelmére való rászorultságunkat felvállalva, merjük kinyilvánítani Tőle való függőségünket, Hozzá képest való kicsinységünket, egyszerűségünket.[11] Jézus Krisztus a gyülekezetépítés normája, éppen ezért a gyülekezet nem lehet „önszabályozó”, hanem magát Krisztus mércéjéhez kell szüntelenül igazítania (1Kor 3). Nem feledkezhetünk meg arról, hogy a gyülekezet Isten hajléka kell legyen (Ef 2,22), ahol Isten országának a szolgálata, Isten igazi tisztelete folyik.[12]

Csiha Kálmán kétféle gyülekezetről beszél: az egyik – ez a rosszabb –, ahol a lelkipásztor egyedül dolgozik. Ez a tolókocsis gyülekezet, amelyben a tagok a fogyasztói társadalom hatására maguk is csupán fogyasztókként viselkednek, termelni senki nem akar, erre egyetlen embert „tartanak”: a lelkipásztort. A másik gyülekezet – és természetesen ez a jó –, az élő gyülekezet,[13] ahol a fogyasztóiból átalakulnak termelői gyülekezetté, ahol a lelkipásztornak aktív, lelkes segítőgárdája van a presbitérium személyében. Ez pedig elsősorban az ige kisugárzásából fakad, amit nemcsak figyelmesen meghallgatnak, de építő módon tovább is tudnak adni, így az igehirdetés hatékonysága jóval túlnő a templom falai nyújtotta szűk kereteken, és vonzóvá teszi az istentiszteleti alkalmakat mások számára is.[14] Talán mondani se kell, hogy ez a gyülekezet az aktív lélekszámot tekintve folyamatosan, biztosan növekszik.

Családlátogatás

Csiha Kálmán lelkipásztori szolgálata azzal kezdődik, hogy 1956-ban az Arad-gáji városrész kicsi imaházához tartozó lelkek pásztorolását bízzák rá. Gáj ekkor a belvárosi gyülekezet leányegyházközsége, vagy ahogyan ma neveznék: missziós egyházközség. Vagyis egy már meglévő, de mégis szervezetlen, pontosan fel nem térképezett, tisztázatlan lélekszámú szolgálati terület fogadja. Molnár Károly, a belvárosi gyülekezet akkori lelkipásztora az, aki a családlátogatás gyakorlati hasznára hívja fel a figyelmét.[15] Ez annyira alapvetővé válik a későbbiek során gyülekezetszervező munkájában, hogy kijelenthetjük: a családlátogatás lesz ezeknek a fejlődő, virágzó gyülekezeteknek a szervezési alapja újra és újra.

Czövek Tamás „*Írd meg, amiket láttál – hét lakótelepi gyülekezet*” című könyvében a Budapest-gazdaréti gyülekezet megszervezése kapcsán szintén a családlátogatás fontosságát emeli ki, amelyet a külső-kelenföldi gyülekezet lelkipásztora és presbitériuma végez el. Két évvel később megalakul a gyülekezet is.[16] Ugyanez a folyamat játszódik le a Miskolc Avas-déli gyülekezet indulásakor is, annyi különbséggel, hogy itt teológus diákok is bekapcsolódnak a lakótelep feltérképezésébe.[17] A családlátogatás pasztorációs feladat. Jelen dolgozat terjedelme nem engedi meg, hogy azoknak az esettanulmányoknak a bőségéből mégha csak szemezgetve is, de beiktassak néhányat, amelynek áldott emlékét Csiha Kálmán önéletrajzi írásaiban, vagy a gyülekezetépítésről írt munkájában megörökít.[18] A gyülekezet lelkipásztora, aki az igehirdetés, szervezés és koordinálás, munkatársi kör vezetése által építi a gyülekezetet, pasztorációs alap nélkül semmiképpen nem lelki építést végez. Egy új gyülekezetbe érkező lelkész eleinte még megengedheti magának, hogy ne ismerje a gyülekezetét, de ha ez huzamosabb idő elteltével is ugyanígy áll, akkor a gyülekezetépítésbe még nem fogott bele, vagy igazából nem is akar.[19]

Presbitérium

Presbitérium is van Gájban, akiket a munkatársainak tekint első perctől kezdve, és a Jó Pásztor példáját követő szelíd útmutatással épít be a gyülekezet megszervezésének munkájába. Vagyis a családlátogatás mellett a második alappillér gyülekezetépítő munkájában a presbitérium „aktiválása”, szolgálatba állítása, partnerségi viszony kialakítása. Ezt a rendszeres bibliatanulmányozás, az

imádság és adakozás szolgálata kíséri, aminek következtében Arad-Gájban megindul egy parókiaépítés, majd a lelkészi lakás kivitelezését az imaház bővítése, templommá való átalakítása követ, ugyanis, ahogy lényegre törően megfogalmazza, „*a gyülekezet szíve a templom*."[20]

A gyülekezetépítés még véletlenül sem egyszemélyes feladat. „*A gyülekezetépítés legfontosabb eszköze és elkötelezettje, mert törvény szerinti vezetőtestülete is, a presbitérium*" – erősít meg ebben a gondolatunkban id. Fekete Károly.[21] Abban is igaza van, hogy egy roszszul sikerült presbiterválasztás következtében nemhogy a gyülekezetépítés nem fog beindulni, hanem épp az ellenkezőjét fogjuk elérni: gyülekezetrombolást.

A gyülekezetépítés szempontjából Csiha Kálmán ötféle presbitériumot ír le. A a) halott presbitérium az, amelynek tagjai se templomba, se gyűlésekre nem járnak. Ez a teljes „bénaság". Az b) adminisztratív presbitérium tagjai a gyűléseken többnyire ott vannak, és azon határozatokat is hoznak. A c) templombajáró presbitérium tagjai nemcsak gyűlésekre, de a templomba is eljárnak rendszeresen. A d) dolgozó presbitérium ennél már sokkal fejlettebb képet mutat. Ennek tagjai az előbb felsoroltakon kívül még önkéntes munkával segítenek pl. építkezésben, javításokban, ha szükséges, az egyházfenntartói járulék összegyűjtésében, általában egyéb anyagi kérdésekben. A e) teljes értékű presbitérium a jól kiképzett presbitérium, amely a lelkipásztor irányításával segít a gyülekezet szervezésében, és az idekapcsolódó lelkigondozói munkában is. „*Egyedül a teljes értékű presbitérium kálvini hagyomány*" – állapítja meg.[22]

A presbitériummal kapcsolatosan még két fontos ismertetőjegyet fogalmaz meg: olyannak kell lennie, mint a hadseregben a vezérkarnak, illetve hogy a presbitérium a gyülekezet idegrendszere.[23] Az első észrevétel értelmében a presbitérium jól képzett, felkészült szakemberekből áll, akik készek arra, hogy a gyülekezet életét megszervezzék, irányítsák, a vele járó felelősséget vigyék, a Szentíráson mint alapon megállva tartsanak ki, és ne futamodjanak meg a nehézségek és kihívások elől, védjék meg a gyülekezetet a külső veszélyektől, mint pl. a tévtanítások, és merjenek fegyelmezni is, ha erre valóban szükség van. A másik kép szerint, ahogy az idegszálak behálózzák az egész testet, úgy kell behálóznia a presbitériumnak is az egész gyülekezetet, átfognia, hogy általuk mindenki elérhető legyen mindenkor, és a kapcsolat folyamatos legyen.[24]

A „szakképzettség" azonban csak egy azok közül a feltételek közül, amelynek meg kell felelnie egy presbiternek. Pál apostol, amikor az 1Tim 3,2-ben felsorolja, milyen feltételek szerint választható valaki meg, a tíz feltétel közül kilenc erkölcsi és lelki, csak egy tekinthető a hozzáértés kritériumának, a *didaktikos*.[25]

A presbitériumok mellett nagy segítség lehet a nőszövetség is. De meg kell említenünk, hogy a nőszövetségek abban a történelmi korban, amelyről ezek a sorok is íródnak, nem tudtak működni, mégis, rengeteg nőtestvér találta meg a helyét a presbitériumban, dalárdákban, kórusokban, és ha nem is volt „hivatalos" formája, a nők a gyülekezetekben pótolhatatlan tevékenységet fejtettek ki.[26]

Templom

Az Arad-gáji imaterem bővítésénél éppenséggel szükség van egy kis leleményességre is: a vallásügyi inspektor előtt ugyanis lelkészi iroda építéseként mutatják be a munkálatokat, és Csiha „csak" annyit kér, hogy legyen egy ajtó az irodán, hogy ha rossz az idő, esik az eső, vagy hull a hó, ne kelljen palástosan körbekerülnie, az imaház külső bejáratához. A gyanútlan vizsgálódó engedélyezi a kérést, azzal a szigorú feltétellel, hogy az irodát nem szabad összevágni az imateremmel. „*Nem is csináltunk többet, csak egy ajtót. Egy összecsukható harmonikaajtót egyik faltól a másikig. Így aztán elfértünk az imaházban*."[27] Tény, hogy az első századokban nem volt semmilyen gyülekezési hely, templom, azonban amint ez lehetségessé vált, keresztyén elődeink tudatos építkezésekbe kezdtek ezen a téren is.

A harmadik alappillérként tehát a templomot találjuk a gyülekezetszervező munkában.[28] „Templom" alatt értjük nemcsak az épületet, hanem mindazokat a tevékenységeket is, amelyeket hagyományos értelemben véve a templomhoz köthetünk, elsősorban az istentiszteleteket, bibliaórákat, vallásórákat, gyülekezeti ünnepségeket, és még minden mást, ami méltó a templomhoz.

A templomnak, mint a gyülekezetszervezés alappillérének példáját erősíti az ugyancsak kisebbségi létben, az amerikai diaszpórában szerveződő magyar református gyülekezet alakulásának története is. A phoenix-i (Arizona állam) magyar reformátusság 1972-ben alakult hivatalosan gyülekezetté (a 801-ik közösség volt a kétmilliós városban akkor), és a következő évben, a tagok létszámának alacsonysága ellenére is kölcsönt felvéve, megvásárolták első istentiszteleti helyüket. Felújították, rendbe tették, és amikor a város polgármesterének jelenlétében felavatták, úgy híre ment a dolognak, a gyülekezet lélekszáma pedig a következő években lassan, de biztosan növekedni kezdett. Nagyobb hajlandóságot mutattak a csatlakozásra ott, ahol volt saját tulajdonú istentiszteleti hely. Néhány év elteltével annyira megerősödik lélekszámbelileg és anyagilag is a gyülekezet, hogy egy merész tervvel állnak elő: adják el a régi épületüket, vásároljanak ugyancsak kölcsön segítségével egy telket, és arra építsenek egy nagyobb templomot, gyülekezeti termeket, parókiát, parkolóhelyet stb. A telekvásárlás 1978-ban volt, a templom felavatása 1984-ben.[29]

Harmathy András, Szigetszentmiklós-újvárosi lelkipásztor őszinte vallomása szerint: „*Hogy melyik a nehezebb: egy meglévő gyülekezetnek saját otthont, templomot teremteni, vagy egy üres épületet gyülekezettel megtölteni, nem tudom*".[30]

M. te Velde gyülekezetépítésről szóló munkájában egy ábrával szemlélteti a templom fontosságát a gyülekezet életében, koncentrikus körök segítségével, amelynek kö-

zéppontjában a templom és az istentisztelet áll. Minden innen indul ki, és eszerint a társadalom legszéléig kimutathatóak a gyülekezetépítés vonalai, hatásai. A gyülekezet építésének minden belső darabja olyan messzire hat, ameddig a világ terjed, és olyan széles hatókörben, ameddig csak a keresztyének eljutnak.[31]

Csiha Kálmánt 1957-ben hamis vádak alapján, a Romániában akkor jól ismert és rettegett koncepciós perek módszerével 10 év börtönbüntetésre ítélik, amelyből hat és fél évet le is tölt, különféle romániai börtönökben, munkatelepeken. Szabadulása után már nem mehet visszsza Aradra. Gógán és Gógánváralja gyülekezetei ebben az időben maradnak lelkipásztor nélkül, s mivel kéri áthelyezését az Erdélyi Egyházkerületbe, ide kerül(nek) lelkipásztor feleségével együtt, ahol a gyülekezet(ek) élete megérkezésükkel új lendületet vesz. Új világ ez, amelyben az emberek meg vannak félemlítve, és amelyben a lelkipásztornak meg kell szoknia, hogy „valaki(k)" megfigyeli(k).[32] Ennek ellenére a gyülekezetépítést így is lehet végezni.

Hatalmas öröm, hogy egy 1964-ben keletkezett püspöki leirat szerint szabad bibliaórát tartani a gyülekezetben. Igen. Ez akkor nem kötelesség, nem alapfeladat volt, hanem „engedély" kellett hozzá, ami a Nagyváradi Egyházkerületben pl. nem volt. Így a családlátogatás mellé[33] ismét bekapcsolja szolgálatába a bibliaórákat. Felesége mindkét gyülekezetben felkarolja a dalárdákat. Az odaadó szolgálatnak a többre méltatás lesz az egyik gyümölcse. 1970-ben meghívják Marosvásárhelyre, a vártemplomba, másodlelkésznek, és a Szabadi úti körzet gondozásával bízzák meg. Itt már van templom és parókia is, de a gyülekezet mégsem önálló, még a vártemplomi gyülekezet része.[34] A családlátogatások megkezdésekor kiderül, hogy a gyülekezet presbiteri körzetesítése már megtörtént. Viszont a látogatások eredményt hoznak: a lélekszám növekedni kezd, mert sok reformátust „fedeznek fel", mert addig az időközben Vásárhelyre költözött református családokat senki nem kereste fel.

Ennek eredményeképpen nemcsak az egyháztagság száma nő, de nő a templomlátogatottság is, a jelenlegi templom máris kicsinek bizonyul. Felnőttkonfirmációkra kerül sor. Jogos kritikával állapítja meg erről az időszakról, hogy: „*a kollégák irodaközpontúak, nem döbbennek rá, hogy most folyik az urbanizáció, és elvesznek a híveink, ha nem megyünk utánuk.*"[35] Id. Fekete Károly, bár másképpen fogalmaz, de hasonlóan vélekedik a családlátogatás fontosságáról: „*A gyülekezetépítés munkája nyilván kilép a templomból, a gyülekezeti teremből és a lelkészi hivatalból. Nemcsak imádságban, hanem személyes találkozásokban és látogatásokban mintegy átszövi a gyülekezetet.*"[36] A családlátogatások eredményeképpen megszületik a gondolat: önállósítani kellene a gyülekezetet a vártemplomitól. A vártemplomi presbitériumnál sokkal nehezebb meggyőzni a vallásügyi inspektort arról, hogy valóban szükség van az új gyülekezetre. Csiha azzal érvel, hogy Vásárhelyen legalább harmincezer református él, de az inspektornak nem jelentették hivatalosan, csak ennek a felét. Az pedig három gyülekezetet jelent maximálisan, az újabb alakítása így felesleges. Az engedély ennek ellenére végül az Isten gondviselése által mégis meglesz.

Felesége mindeközben a szintén marosvásárhelyi Gecse utcai gyülekezetbe került segédlelkészi státusba. Az egyházmegye életében komoly változás áll be: Barabás Benedek esperes nyugdíjba vonul, utódjánál, Nagy Lajosnál daganatot diagnosztizálnak, ami végzetes kimenetelű lesz. A Gecse utcai gyülekezet Csiha Kálmánt kéri fel lelkészének. Alighogy véget ért a Szabadi úti gyülekezet önállósítási folyamata, megint a családlátogatások sűrűjében látjuk. Ismét bevonásra kerülnek a presbiterek is, akik nem bizonyulnak elegendőnek, ezért más, önkéntes alapon jelentkező tagokkal is bővül a látogatást végzők csoportja. Ekkor már az alapos felkészítésről, „kiképzésről" is beszélhetünk.[37] Szükséges abból a szempontból is, hogy a nagy volumenű látogatási hullám szemet szúrhat az állami szerveknél, vigyázni kell. Kiderül, hogy a gyülekezet majdnem háromszor akkora lélekszámú, mint amennyi nyilván van tartva. *„Nem egyedül jártuk az utcákat. Isten is ott járt velünk.*"[38] – emlékezik meg hálás szívvel ezekről az időkről.

Időközben a Gecse utcához tartózó alsóvárosi gyülekezet is saját templomot szeretne, de templomépítésre engedélyt kapni szinte lehetetlen, főleg, hogy pont ebben az időben döntenek úgy „fent", hogy bokrosítani kell a gyülekezeteket, minden egyházmegye ki kell vizsgálja gyülekezeteinek életképességét, fenn tudják-e tartani magukat, el tudják-e tartani a lelkészt. A Marosi Egyházmegyében egy gyülekezet önálló státusa sem szűnik meg, sőt, egy leányegyházközséget[39] még önállósítanak is. Ha templom nem is épülhet az alsóvárosi körzetben, de megvásárolnak egy házat, hogy azt alakítsák át istentiszteleti hellyé. Engedély nélkül ki is ütik a közfalakat, hogy a gyülekezet elférjen.[40] „*Vajon Jeruzsálemben Pünkösd után megoldható lett volna az, hogy rendszeresen, feltűnés nélkül összegyülekezzen több ezer ember?*" – teszi fel e kérdést Velde. Az ApCsel 20,20 szerint is voltak házi istentiszteletek, és arról is olvasunk, hogy Pálnál Rómában, amikor házi őrizetben volt, összegyűltek a testvérek az Úr dicséretére.[41]

Közben tovább folyik Marosvásárhelyen az újabb gyülekezetek plántálása. A soron következő a Szabadság úti, amelyik kiválik a Gecse utcaiból, mert sikerül rá az engedélyt megszerezni. Templomról itt sem lehet szó. Végül is egy „harangozói" lakást vásárolnak, amit persze nem a harangozónak adnak át, hanem a jól bevált módszer szerint kiütik a közfalakat, és máris egy ideiglenes, de száz-százhúsz fős gyülekezet befogadására alkalmas helyet kapnak. Az indoklás viszont új, mert úgymond a templombelső meszelésére való tekintettel járnak ebbe az épületbe, de a felújítás után már templomba is, és itt folyik az istentiszteletek megtartása tovább.[42]

Aztán elérkezünk Cserealjához. Egy idős néni otthonát szemelik ki megvásárlásra, és a nénitől kérvény érkezik Bukarestbe, hogy igényli a házi istentiszteleteket, mert

idős korára való tekintettel nem bír már elmenni a templomba. Itt is rövid időn belül, a kérvény jóváhagyása után eltűnnek a közfalak, és az előzőekhez hasonló méretű istentiszteleti hely kialakítása valósul meg. A gyülekezet hivatalos megalakulásához azonban sokkal többet kell várni, nehezen akar megjönni a felsőbb beleegyezés. Végül 3 évi várakozás után ezt is sikerül kijárni.[43] „*Közben megértem Makkait*[44] *is, amikor azt írta, hogy a kisebbségi élet erkölcstelen életmódba taszít"* – vonja le nem csak maga számára a következtetést.[45]

A gyülekezetépítés szempontjából nagyon tanulságos a Csiha Kálmán által megfogalmazott „vízelmélet". Gáll Károly esperes mondta, hogy a gyülekezetekben a megürült régi formákat meg kell tartani, mert azok olyanok, mint a száraz folyómeder. Jöhet még valamikor egy lelki eső, és megtelnek újra élettel. Csiha vízelmélete azonban azt vallotta, hogy ha egy forrásból elindul a víz, lehet, hogy útját állja egy hegy, vagy egy dombhát. A patak azonban nem mondja azt, hogy tovább már nem lehet folyni. Addig keresgél a dombok, hegyek között, míg talál valahol egy völgyet, akár egy kicsike rést, amelyen át megkerüli az akadályt, és a gátat vető hegy mögött majd vígan továbbfolyik. Ilyen az Evangélium vize is. A mi feladatunk ebben a gátakat rakó világban megkeresni a réseket, amin át a hegyeket is megkerülhetjük.[46]

„*A gyülekezeti élet szíve: érintkezés az Úrral igéjében és imádságban, énekben és áldozatban. Az istentiszteleten az igével való közösséget találjuk, és arra választ is annak legkoncentráltabb formájában és a legintenzívebb módon*".[47] Néhány bekezdéssel korábban ugyanezt a gondolatot láthattuk Csiha Kálmán felfogásában is. A gyülekezeti munkának missziói arcéllel kell rendelkeznie, magával ragadónak, közvetlennek kell lennie. Ez igaz az igehirdetésre is. Ez a gondolat kiválóan érzékelteti a missziológiában történt paradigmaváltást,[48] hiszen pl. Ravasz László a misszió alatt még kifejezetten külmissziót értett (pogánymissziót), belmisszió szerinte tiszta református alapon nincs.[49] Az Egyház hanyatlásának a jele, ha belmisszióra szükség van, az Egyház elhanyagolt, elmulasztott funkcióit olyan öntevékeny csoportok végzik, amelyek törekednek függetlenségük megőrzésére a „hivatalos" egyházzal szemben. Ma már azzal is vitatkozhatnánk, hogy „*a belmissziót megelőzi és feleslegessé teszi az élő gyülekezet*",[50] ugyanis Stott nyomán ki kell inkább egészítenünk, hogy az „élő gyülekezetnek" nagyon is áldásos a gyülekezeti evangelizáció, és valójában „belmisszió" alatt se igen érthetünk mást, mint szakadatlan evangelizációt annak összes biblikus formájával, vagyis az élő gyülekezethez a belmisszió rögös ösvényén vezet az út.[51] Stott még azzal a gondolattal fokozza tovább – némi túlzással – a misszionáló gyülekezetről alkotott elképzelését, hogy felteszi a kérdést: nem lenne-e egészségesebb a gyülekezet tagjainak, ha nem találkoznának hét közben, csak vasárnap gyűlnének össze? Krisztushoz mennének istentiszteletre, és Krisztusért indulnának misszióba. Így, a vasárnap-hétköznap, összegyülekezés-szétszéledés, istentisztelet és misszió kettősségében élnének.[52]

A nagyobb gyülekezeti egység kisebbekre (vagy egész kicsikre, házi-csoportokra) való tagolása, osztása első látásra a metodizmus hozadékának is tekinthető, azonban áldásai e módszernek minden kétséget eloszlattak mára, és nem azon gondolkodunk, hogy Wesley, vagy másvalaki „fedezte fel" (újra) ennek a lehetőségét, hanem azt látjuk, hogy biblikus, építő, a gyülekezetek pásztorolását lényegesen megkönnyíti.[53]

Csiha Kálmán 1975-ben védte meg gyakorlati teológiából tézisét, amelyben az igehirdetés dialektikáját (egzisztenciális igehirdetés) fejtegeti.[54] Olyan valaki prédikál tehát a szószéken, aki nem „csupán" elismert, népszerű igehirdető, hanem aki a teológiai tudomány dialektikai irányzatának segítségével, a pneumatológiai tényezők maximális figyelembevételével alakítja ki tudatosan igehirdetési stratégiáját, a „csatabeszédet".

Az igehirdetésnek ugyanis, mint az istentisztelet központi eseményének, az első öt percben úgy meg kell ragadni a hallgatóit, hogy azok érezzék: nem elvont teológiai fejtegetés történik épp, hanem az őket érintő, égető kérdésekről hallhatnak.[55] Ezt pedig a közvetlen kapcsolat kialakításával, a szabados stílussal lehet elérni. Ez a „transzfer" folyamata, annak minden veszélyével és buktatójával.[56] Az igehirdetést nemcsak az írásértelmezés, hanem az emögött álló krisztológia határozza meg.[57] Épp attól lesz egzisztenciális[58] az igehirdetés, hogy a célja: az óember cselekedeteinek elhagyására való rábírás, és az új ember megszületésének (az újjászületésnek) a kimunkálása. A „figyelem hídjait" arra a négy pillérre kell felépíteni, amelyek együttes megléte fogja megtartani a hangzó prédikáció teljes ideje alatt a hallgatóság figyelmét. A lélektan által a lélek fő működéseiként meghatározottak mellett (értelem, érzelem, akarat) negyediknek figyelembe veszi a fantáziát is.

„*Márpedig a hiteles keresztyén igehirdetés hídépítő tevékenység*" – rímel Stott sommás megállapítása az előbbi gondolatokra.[59] A prédikációnak biblikusnak és mainak kell lennie. Nem baj, ha zavarja a kényelmest, de ugyanakkor vigasztalja a csüggedtet. Az igehirdetést (a szívet) egészségesen kell tartani (azaz tévtanításoktól, és sok minden mástól – salaktól – mentesen), mert a gyülekezetépítés szempontjából ez kardinális jelentőségű. „*Ez a tengely, ami körül minden forog*" – jelenti ki Velde.[60]

De nem csak az igehirdetésnek, az egész istentiszteletnek is igazodnia kell a valós igényekhez.[61] A misszióban történt paradigmaváltás fő okai között azt is észre kell vennünk, amire Robert Schnaze hívja fel a figyelmet, miszerint a 19. század gyülekezeteiben még három generáció volt jelen az istentiszteleten, de valamennyien ugyanazt a nyelvet beszélték, ugyanaz volt a kultúrájuk, ugyanazon a történeteken nőttek fel, és ugyanazt a zenei stílust kedvelték. A mostani gyülekezetekben már négy, vagy annál több generációt is megkülönböztetünk, de valamennyinek megvan a saját kommunikációs módja, a saját zenei ízlése, a saját nyelvezete és kultúrája.[62] Erre a kihívásra az egyháznak válaszolnia kell. Vagy ahogy Czövek Tamás látja ezt: a kortárs kultúra iránti

nyitottságnak az istentiszteleten is láthatóvá kell válnia. Szembesülni kell azzal, hogy sokak számára a hagyományos egyházi nyelv, kultúra, liturgia nem eléggé vonzó már. Amíg Marosvásárhelyen az 1970–80-as években a Gecse utcai templom nyolcszáz férőhelye közül egy se maradt üresen,[63] addig ma már nemcsak a saját egyházi hagyományunk ajtaján, hanem a kortárs kultúra és közeg ajtaján át is vezet az út a gyülekezetbe.

A gyülekezetépítés eddig felsorolt alappillérei után ma a „ha ők nem jönnek a templomba, nekünk kell kimennünk hozzájuk" elvét is magunkévá kell tegyük.[64] Ez már az evangelizáló gyülekezet természetrajza – állapítja meg Csiha –, amikor már az egyháztagok hívogatják templomba egymást, vagy még inkább: a kívülállókat.[65] „*Ha az emberek nem vonakodnak elmondani másoknak, hol vágatták le a hajukat, hol csináltatták meg a kocsijukat, hol szeretnek enni*"[66] – akkor annak sem lehet akadálya, hogy ajánlják azt a gyülekezetet, amelybe járnak, különösen a nagyvárosokban, ahol ez igazán aktuális. Senkiről nem mondhatunk le.

Az előbbi gondolatokhoz kívánkozik még néhány szó az ifjúságról is.

Ifjúsági munka

A Gecse utcában akkora konfirmációs csoportok kerülnek ki a keze alól, hogy idővel felmerül egy az ifjúsággal való foglalkozás kérdése. Először dalárdát szerveznek, de a próbák egyben vannak a bibliaórával, és bár hivatalosan tilos az ifjúsági munka, mégis rövid időn belül százötven fős csoport gyűl össze alkalomról alkalomra. Felmerül egy ifjúsági tábor megszervezésének az ötlete. Így bontakozik ki és valósul meg a gyülekezetépítés negyedik alappillére: az ifjúsági munka. A táborban ugyanis olyan megnyerően tanítja az igét a fiataloknak, hogy sokakban kigyúl a szolgálni akarás lángja. Szabályos képzésben részesülnek ők is, csakúgy, mint a presbiterek, így egyesek a vallásórák megtartásában, mások a konfirmándusok kikérdezésében, megint mások a családok látogatásában vállalnak feladatokat. „*Lehet, ti vagytok Európában az első fiatalok – mondom –, akik családokat fogtok gondozni.*"[67] – indítja útjukra őket.

Befejezés

„*A gyülekezetépítés addig tart, amíg van gyülekezet*" – olvassuk a Pécs-kertvárosi gyülekezet lelkipásztorának megállapítását Czövek Tamás könyvében.[68] Márpedig az Egyház munkája időben körülhatárolt, ezért addig kell cselekedni, míg tart a kegyelmi idő. Az eddigiek alapján szépen látszik, hogy a gyülekezetépítésben mindig kell lennie a konkrét, fő célnak, és sok-sok feladatnak, amely megmozgatja, motiválja a gyülekezet tagjait. Ez a fő cél pedig már adott: a „századik juh" (Lk 15,1–7) felkeresése, megtalálása, és a gyülekezetbe való integrálása. A Miskolc Avas-déli gyülekezet alakulásakor, az alapos bibliatanulmányozás rendjén vált világossá a szolgálók előtt, hogy az Újszövetségben a gyülekezetek nem holmi partizánakciók gyümölcseiként alakultak meg, hanem a születő keresztyén egyház imádkozó gyülekezetei álltak mögöttük, amelyek önállóságra buzdították őket.[69]

Aradon és később Marosvásárhelyen is ez történik: mind a Szabadi úti, mind az alsóvárosi, majd a Szabadságúti és a cserealjai gyülekezetek esetében is ott látjuk a megalakulásukban segítő, „bábáskodó" anyaegyházközségeket, és azok elöljáróit. A gyülekezetekben sok a szunnyadó energia, ezeket észrevenni és felhasználni: a gyülekezetépítés egyik „titka". Csiha Kálmán felismerte ezeket szolgálati helyein, kivétel nélkül. Vezetése mellett gyülekezetek jöttek létre egy olyan történelmi korban, amely egyébként nem kedvezett a gyülekezetalapításnak, gyülekezetszervezésnek. Ezek a gyülekezetek nem a hamis illúziók talaján születtek, és működésük nem csupán elméleti síkon mozgott, nagyon is a valóságban éltek, mert hitték, hogy életük Fejedelme velük van, és megsegíti őket. Csiha Kálmán nehéz utakon ismerkedett az „új helyzettel", de Isten megtartotta, és végül ez odáig vezetett, hogy képessé vált egy korszerű gyülekezetépítő stratégia kialakítására, ami a legnehezebb időkben is működött. Ennél stabilabb megerősítés nem is jöhetett volna az igei tanításokra: a gyülekezet hallotta az igét, aztán saját szemeivel láthatta és tapasztalhatta meg, hogyan válik valóságossá az ő korukban is. Bár azok, akik ezeknek az új gyülekezeteknek tagjai lettek, előzőleg, másik lakhelyükön, valahol vidéken, a Marosvásárhely közeli falvakban tartozhattak egy gyülekezethez, de új helyükön, a városban elkallódtak volna, ha nincs, aki megszólítsa őket.

Kulcsár Árpád

FELHASZNÁLT IRODALOM:

CZÖVEK Tamás: Írd meg, amiket láttál. Hét lakótelepi gyülekezet. Kálvin Kiadó, Budapest, 2010. (1–189. old.)

CSIHA Kálmán: A börtöntől a püspökségig. (Egy diktatúra virágzása és halála). Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2004 (1–135. old.)

CSIHA Kálmán: Az igehirdetés dialektikája. (Egzisztenciális igehirdetés). Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 1991. (Szemle Füzetek I.) (449–539. old.)

CSIHA Kálmán: Fény a rácsokon. (Börtönévek vallomása). Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2002. (1–148. old).

CSIHA Kálmán: Gyülekezetépítés. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2003. (1–128. old).

DEMETER Andor: Szólj Uram! Hallja szolgád Szent Igéd. Egyházad szolgálatában. Infóprint Kiadó. Sepsiszentgyörgy – Phoenix. 2010. (111–178. old).

Id. FEKETE Károly: Gyülekezetépítés – pasztoráció. A lelkipásztori szolgálat megújulása. In: A gyülekezetépítés szolgálatában. Lux kiadó, Budapest, 2000. (65–76. old.)

Gene A. GETZ: A gyülekezetépítés alapelvei. KIA kiadó, Budapest, 1998. (1–382. old.)

Mess te VELDE: Gyülekezetépítés. Iránytű kiadó, Gödöllő, 1993. (1–153. old.)

MOLNÁR János: Szigorúan ellenőrözött evangélium. I. Partium kiadó, Nagyvárad, 2009. (192–217. old.)

Robert SCHNASE: A gyümölcstermő gyülekezet. MME-KIA-HARMAT Kiadók, Budapest, 2012. (1–196. old.)

RAVASZ László: Kis Dogmatika. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1990. (1–166. old.)

JEGYZETEK

1 Jer 1, 10b.
2 Csiha Kálmán: Gyülekezetépítés. Kolozsvár, 2003, 9. old.
3 Uo. 5. old.
4 Molnár János a Szigorúan ellenőrözött evangélium I. kötetében (Nagyvárad, 2009), külön fejezetet szentel a marosvásárhelyi esperesi szolgálati éveknek (is), s bár az általa felállított kategóriák egyikébe se sorolja be, (megfigyeltek;megfigyelők; megfigyeltből megfigyelők és fordítva), mégis, az, hogy a romániai falurombolás évtizedében (1980-as évek) Marosvásárhelyen a reformátusság élete Csiha Kálmánnak (is) köszönhetően hatalmas fellendülést mutat, ez leírása szerint mégiscsak több, mint elgondolkodtató, „gyanús". „*…politikai elítélt volt, ennek ellenére, a lelkészi karrier legmagasabb státuszára is érdemesnek tartották*" 192. old.
5 Id. Fekete Károly: Gyülekezetépítés – pasztoráció. A lelkipásztori szolgálat megújulása. In: A gyülekezetépítés szolgálatában. Budapest, 2000. 65. old.
6 John Stott: Az élő gyülekezet. Egy szolgálatban eltöltött élet tapasztalatai. Budapest, 2007.
7 Újszövetség. A fordítást az eredetivel egybevetette és átdolgozta Ravasz László.
8 Gene A. Getz: Gyülekezetépítés alapelvei. Budapest, 1998. 128. old.
9 „*Több radikálisan hagyományőrző gyülekezetre van szükségünk: hagyományőrző abban az értelemben, hogy megőrzi, amit a Szentírás világosan megkövetel, ám radikálisan kezeli a hagyomány és a szokás ama keverékét, amit kultúrának nevezünk. A Szentírás változhatatlan, a kultúra azonban változik*". John Stott: Az élő gyülekezet. Egy szolgálatban eltöltött élet tapasztalatai. Budapest, 2007.
10 M. te Velde: Gyülekezetépítés. (A keresztyén gyülekezet működésének bibliai alapjai) Gödöllő, 2000. 21. old.
11 Uo. 24. old.
12 M. te Velde: Gyülekezetépítés. (A keresztyén gyülekezet működésének bibliai alapjai) Gödöllő, 2000. 57. old.
13 Ugyanaz a kifejezés, mint az előbb Stottnál
14 Csiha Kálmán: Gyülekezetépítés. Kolozsvár, 2003, 24–25. old.
15 Csiha Kálmán: Fény a rácsokon. Börtönévek vallomásai. Kolozsvár, 2002. 8. Kiadás. 29. old.
16 Czövek Tamás: Írd meg, amiket láttál. Hét lakótelepi gyülekezet. Budapest, 2010. 33. old.
17 Czövek Tamás: Írd meg, amiket láttál. Hét lakótelepi gyülekezet. Budapest, 2010. 47. old.
18 Külön tanulmányt érdemelne Csiha Kálmán gyülekezetépítő munkásságának pasztorál-pszichológiai elemzése, tekintettel az esettanulmányok feltűnő gazdagságára.
19 Id. Fekete Károly: Gyülekezetépítés – pasztoráció. A lelkipásztori szolgálat megújulása. In: A gyülekezetépítés szolgálatában. Budapest, 2000. 74–75. old.
20 Csiha Kálmán: Gyülekezetépítés. Kolozsvár, 2003, 11. old.
21 Id. Fekete Károly: Gyülekezetépítés – pasztoráció. A lelkipásztori szolgálat megújulása. In: A gyülekezetépítés szolgálatában. Budapest, 2000. 71. old.
22 Csiha Kálmán: Gyülekezetépítés. Kolozsvár, 2003, 26. old.
23 Uo. 27–29 old.
24 Csiha Kálmán: Gyülekezetépítés. Kolozsvár, 2003, 30. old.
25 John Stott: Az élő gyülekezet. Egy szolgálatban eltöltött élet tapasztalatai. Budapest, 2007. 83. old. Hasonló állásponton van Gene A. Getz: A gyülekezetépítés alapelvei (Budapest 1998) c. munkájában. 198 old. illetve vö. 159–220. old. részletesebben.
26 Csiha Kálmán: Gyülekezetépítés. Kolozsvár, 2003, 39. old.
27 Csiha Kálmán: Fény a rácsokon. Börtönévek vallomásai. Kolozsvár, 2002. 8. kiadás. 31. old
28 Bár ez a „harmadik hely" nem fontossági sorrendet jelöl, csupán egyik pontját egy felsorolásnak
29 Demeter Andor: Szólj Uram! Hallja szolgád Szent Igéd. Egyházad szolgálatában. Phoenix – Sepsiszentgyörgy, 2010. 111–161. old.
30 Czövek Tamás: Írd meg, amiket láttál. Hét lakótelepi gyülekezet. Budapest, 2010. 39. old.
31 M. te Velde: Gyülekezetépítés. (A keresztyén gyülekezet működésének bibliai alapjai) Gödöllő, 2000. 12. old.
32 Csiha Kálmán: A börtöntől a püspökségig. Egy diktatúra virágzása és halála. Kolozsvár, 2004. 17. old.
33 Amit szintén nem néznek jó szemmel az állami szervek.
34 Csiha Kálmán: A börtöntől a püspökségig. Egy diktatúra virágzása és halála. Kolozsvár, 2004. 52. old.
35 Csiha Kálmán: A börtöntől a püspökségig. Egy diktatúra virágzása és halála. Kolozsvár, 2004. 57. old.
36 Id. Fekete Károly: Gyülekezetépítés – pasztoráció. A lelkipásztori szolgálat megújulása. In: A gyülekezetépítés szolgálatában. Budapest, 2000. 66. old.
37 Csiha Kálmán: A börtöntől a püspökségig. Egy diktatúra virágzása és halála. Kolozsvár, 2004. 65. old.
38 Uo. 66. old.
39 Kissármást. (Dr. Hermán M. János szóbeli közlése alapján).
40 Csiha Kálmán: A börtöntől a püspökségig. Egy diktatúra virágzása és halála. Kolozsvár, 2004. 69. old.
41 M. te Velde: Gyülekezetépítés. (A keresztyén gyülekezet működésének bibliai alapjai) Gödöllő, 2000. 13 old.
42 Uo. 105–106. old.
43 Uo. 106. old.
44 Makkai Sándor (1890–1951), a Kolozsvári Református Teológia Intézet (1918–1926), és a Debreceni Református Hittudományi Egyetem tanára (1936–1951); az Erdélyi Református Egyházkerület püspöke (1926–1936).
45 Az ügyintézést ugyanis nagyban segítette 2 kg igazi kávé. Csiha Kálmán: A börtöntől a püspökségig. Egy diktatúra virágzása és halála. Kolozsvár, 2004. 78. old.
46 Csiha Kálmán: A börtöntől a püspökségig. Egy diktatúra virágzása és halála. Kolozsvár, 2004. 99. old
47 M. te Velde: Gyülekezetépítés. (A keresztyén gyülekezet működésének bibliai alapjai) Gödöllő, 2000. 63. old.
48 Lásd: David Bosch: Paradigmaváltások a misszió teológiájában. Budapest. 2005.
49 Ravasz László: Kis Dogmatika. Budapest. 1990. 136. old. (a gondolat a nyomtatásban való megjelenése előtt jóval, 1952-ben fogalmazódott meg és hangzott el).
50 Uo. 136. old.
51 John Stott: Az élő gyülekezet. Egy szolgálatban eltöltött élet tapasztalatai. Budapest, 2007. 40. old.
52 Uo. 46. old.
53 John Stott: Az élő gyülekezet. Egy szolgálatban eltöltött élet tapasztalatai. Budapest, 2007. 70–71. old.
54 Csiha Kálmán: Az igehirdetés dialketikája. (Egzisztenciális igehirdetés). Kolozsvár, 1990. (Szemle Füzetek I.)
55 Csiha Kálmán: Gyülekezetépítés. Kolozsvár, 2003, 72. old. valamint Csiha Kálmán: Az igehírdetés dialketikája. (Egzisztenciális igehirdetés). Kolozsvár, 1990. (Szemle Füzetek I.) 498–499. old.
56 Csiha Kálmán: Az igehírdetés dialketikája. (Egzisztenciális igehirdetés). Kolozsvár, 1990. (Szemle Füzetek I.) 508. old.
57 Uo. 464. old.
58 Czövek Tamás a hét lakótelepi gyülekezet történetének feldolgozásakor szintén arra a következtésre jut, hogy „*a Biblia üzenetét egzisztenciálisan kell megszólaltatni*" Czövek Tamás: Írd meg, amiket láttál. Hét lakótelepi gyülekezet. Budapest, 2010. 121. old.
59 John Stott: Az élő gyülekezet. Egy szolgálatban eltöltött élet tapasztalatai. Budapest, 2007. 79. old.
60 M. te Velde: Gyülekezetépítés. (A keresztyén gyülekezet működésének bibliai alapjai) Gödöllő, 2000. 67. old
61 *„A más ízléssel bírók istentiszteleti igényeinek szabotálása olyan, mint az esztelen vendég, aki azt követeli, hogy kedvenc étterme tagadja meg a csirke felszolgálását, csak azért, mert ő a marhahúst szereti!"* Robert Schnase: A gyümölcstermő gyülekezet. Budapest. 2012. 66. old.
62 Uo. 67. old.
63 Egy kollaboráns a következő primitív hangnemben jelentett 1973-ban Csiháné Nagy Emese a zsúfolásig megtelt templomban végzett szolgálatáról: „*Csiháné egy asszonyördög, olyan meggyőzően prédikál mind az istentiszteleten, mind a vallásórán, hogy emberek sokasága megy hozzá, hogy kifejezze elismerését és háláját*". Molnár János: Szigorúan ellenőrözött evangélium. Nagyvárad, 2009. 196. old.
64 Czövek Tamás: Írd meg, amiket láttál. Hét lakótelepi gyülekezet. Budapest, 2010. 160. old.
65 Csiha Kálmán: Gyülekezetépítés. Kolozsvár, 2003. 72. old.
66 Robert Schnase: A gyümölcstermő gyülekezet. Budapest, 2002. 40. old.
67 Csiha Kálmán: A börtöntől a püspökségig. Egy diktatúra virágzása és halála. Kolozsvár, 2004. 73. old. „*Valaki a megváltozott világban összeszámolta: huszonöt lelkipásztor került ki közülük."*
68 Czövek Tamás: Írd meg, amiket láttál. Hét lakótelepi gyülekezet. Budapest, 2010. 101. old.
69 Uo. 178. old.

ÖKUMENIKUS SZEMLE

A Barmeni Hitvallás egykor és ma (1934–2014)

A német nemzetiszocialista kormány hatalomátvételét követően (1933. január) megpróbált közvetlen befolyást gyakorolni az ország egyházszervezetére. Az ún. Német Keresztyének (Deutschen Christen) által kikényszerített és 1933 nyarán megtartott egyházi választásokkal párhuzamosan – az egyház függetlensége érdekében – Németország-szerte ellenálló mozgalom szerveződött. Ez idővel egyházon belüli küzdelemmé (Kirchenkampf) fajult, mely végül egyházszakadáshoz vezetett. A 80 évvel ezelőtt, 1934. május 29–31. között megtartott első ún. Hitvalló Zsinaton megszületett az a hat pontból álló *Barmeni Hitvallás* (más néven *Barmeni teológiai nyilatkozat*), mely a német Hitvalló Egyház alapdokumentumává lett.

Barmen (ma Wuppertal egyik városrésze) sétáló utcája elején található a híres Gemarker templom. Az utca közepén emlékmű áll, amely az 1934 májusának végén e templomban megrendezésre került Hitvalló Zsinatnak állít mementót. A nemzetiszocialista időszak egyházharcának ezen egyik legfontosabb eseményén fogadták el az akkori *Német Evangélikus Egyház helyzetéről szóló teológiai nyilatkozat*-ot, melynek lényegi megfogalmazói között ott találjuk a neves svájci teológust, Barth Károlyt (1886–1968), valamint Thomas Breitot (1880–1966) és Hans Asmussent (1898–1968) is.

Az azóta fogalommá vált *Hat barmeni tézis* német precizitással készült, s rövidsége ellenére mégsem könnyű „olvasmány". A tömören megfogalmazott, szókimondó és fajsúlyos gondolatokat egy-egy újszövetségi vezérige vezeti be. Ezután diadikus rendszerben hol egy, hol több rövid pozitív tartalmú teológiai állítás (tézis) következik, amelyet mindig egy *Elvetjük ama hamis tanítást* (herezist) kezdetű antitézis-elhatárolódás zár le. E struktúra már a reformáció korabeli hitvallásokban is felfedezhető. Szószaporítás helyett azonban most következzék a *barmeni atyák* mindössze A4-es lapterjedelmű(!) teológiai remekművének – jelen évfordulóra (el)készült szöveghű fordítása:

1. *Jézus mondja: „Én vagyok az út, az igazság és az élet; senki sem mehet az Atyához, csakis énáltalam* (Jn 14,6).

Bizony, bizony, mondom néktek: aki nem az ajtón megy be a juhok aklába, hanem másfelől hatol be, az tolvaj és rabló. Én vagyok az ajtó: ha valaki rajtam át megy be, megtartatik (Jn 10,1 és 9.).

Jézus Krisztus, ahogy nekünk Róla a Szentírás tanúskodik, Istennek az az egyetlen Igéje, akire kötelesek vagyunk hallgatni, s Akinek életben-halálban bizalommal és engedelmességgel tartózunk.

Elvetjük ama hamis tanítást, mely szerint az egyház Isten ezen egyetlen Igéjén kívül és mellett – mondandója forrásául – még más eseményeket, tekintélyeket, formákat és igazságokat is el tudna és kellene, hogy ismerjen.

2. *Isten munkája az, hogy ti a Krisztus Jézusban vagytok. Őt tette nekünk Isten bölcsességgé, igazsággá, megszentelődéssé és megváltássá* (1Kor 1,30).

Ahogy Jézus Krisztusban van Isten vigasztalása minden bűnünk bocsánatára, úgy – hasonló komolysággal – Benne van Isten átfogó igénye egész életünkre nézve.; Vele jutunk el e világ istentelen megkötöttségei alóli boldog felszabadulásunkon túl – teremtményeinek szabad és háládatos szolgálatára.

Elvetjük ama hamis tanítást, mely szerint életünknek lennének olyan területei, ahol nem Jézus Krisztus, hanem más urak lennének a mérvadók – területek, ahol nem általa tartanánk szükségesnek a megigazulást és megszentelődést.

3. *Az igazsághoz ragaszkodva növekedjünk fel szeretetben mindenestől őhozzá, aki a fej, a Krisztus. Az egész test pedig az ő hatására egybeilleszkedve és összefogva* (Ef 4,15–16).

A keresztyén egyház olyan testvérekből álló közösség, amelyben Jézus Krisztus a Szentlélek által jelenlevő Úrként cselekszik – igében és szentségben. Hitével, miként engedelmességével, üzenetével, miként a bűn világában létező rendjével, mint kegyelemben részesült bűnösök egyháza arról tanúskodik, hogy egyedül az Ő tulajdona, egyedül az Ő vigasztalásából és az Ő megjelenésének várakozásában rejlő útmutatásból él és szeretne élni.

Elvetjük ama hamis tanítást, mely szerint az egyház a mindenkor uralkodó világnézeti és politikai meggyőződés kedvére vagy változására bízhatná üzenetének s rendjének formáját.

4. *Jézus mondja: „Tudjátok, hogy a népek fejedelmei uralkodnak rajtuk, és a nagyok hatalmaskodnak rajtuk. De közöttetek ne így legyen: hanem aki naggyá akar lenni közöttetek, az legyen a szolgátok* (Mt 20,25–26).

A különböző egyházi tisztségeket nem az egyiknek (ti. embernek) a másikon való uralkodására alapították, hanem szolgálat gyakorlására, mely az egész gyülekezetre bízatott és rendeltetett.

Elvetjük ama hamis tanítást, mely szerint az egyház elállva eme szolgálatától magát odaadhatná vagy rendelkezésre bocsáthatná rendhagyó s hatalmi jogkörökkel felruházott vezéreknek (Führer).

5. *Istent féljétek, a királyt tiszteljétek* (1Pt 2,17).

Az Írás mondja nekünk, hogy az államnak isteni rendelés szerint az a feladata, hogy a még meg nem váltott világban, amelyben az egyház is él, az emberi belátás és képességek mértéke szerint a hatalom figyelmeztetése és gyakorlása által gondoskodjék a jogrendről és a békéről.

Az egyház Isten iránti hálával és tisztelettel elismeri (a Teremtőnek) ebben az ő rendelésében megnyilatkozó jótéteményét. Ez Isten országára, Isten parancsára és igazságosságára emlékezteti, és ezzel együtt az uralkodók és az uralom alatt levők felelősségére. Bízik az ige erejében, és engedelmeskedik annak, mivel általa tartja fenn Isten a mindenséget.

Elvetjük ama hamis tanítást, mely szerint az állam különleges megbízatásán túl az emberi élet egyetlen és teljes rendjévé kellene és tudna válni, s ily módon az egyház rendeltetésének is eleget tenni. Elvetjük ama hamis tanítást, mely szerint az egyháznak különleges megbízatásán túl állami hagyományokat, állami feladatokat és állami méltóságokat kéne és tudna elsajátítani, s magát ily módon az állam egyik alakulatává tenni.

6. *Jézus mondja: íme, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig* (Mt 28,20).

Az Isten igéje nincs bilincsbe verve (2Tim 2,9).

Az egyház feladata az, amiben szabadsága is gyökerezik, hogy Krisztus helyén, azaz az ő saját igéjének és művének szolgálatában állva az igehirdetésen és a szentség(ek)en keresztül adja tovább minden népnek az Isten ingyen kegyelméről szóló üzenetét.

Elvetjük ama hamis tanítást, mely szerint az egyház – emberi önkénnyel – az Úr igéjét és művét bármilyen önhatalmúan kiválasztott kívánságnak, célnak vagy tervnek a szolgálatába állíthatná.

Eddig a fordítás, s most néhány kiegészítő gondolat a hitvallás egyes pontjaihoz. A kezdő tézis a reformáció korában Luther által homloktérbe helyezett *egyedül Krisztus* (solus Christus) alaptétellel indít, szakítva ezzel az ún. *Természetes teológia* 20. századi képviselőivel (pl. Werner Elerttel, Paul Althausszal). Az egyház örök kihívása – így a 21. századé is, hogy hogyan tudná az evangéliumot még nagyobb hatásfokkal és még meggyőzőbben hirdetni?

A következő tétel szerint Krisztus megváltói műve nemcsak megtérésre sarkall, de a *világ istentelen megkötöttségei alóli boldog felszabadulásunk*-at jelenti. Ezt a kijelentést érdemes összevetnünk Pál apostol és Luther alaptételeivel (vö. 1Kor 9,19, ill. *A keresztyén ember szabadsága* című iratot), akik szerint keresztyén szabadságunkat a felebarát szolgálatára kaptuk Megváltónktól.

A harmadik tézis a Szentháromságra és többek között az Ágostai Hitvallásra (VII. cikk) utalva hirdeti, hogy az igében és a szentségekben maga az Úr cselekszik. A keresztyén *üzenet formája és rendje* pedig kizárólag(!) az egyházra bízatott, mely tárgykörben nincs helye semmiféle kompromisszumnak.

A hitvallók látása szerint az egyházi tisztségek is mindig a másik ember felé irányuló feladatot, időt, energiát és lemondást igénylő szolgálatot jelentenek. E kijelentés készíti elő a hitvallás talán legmarkánsabb antitézisét: e szolgálatba egyetlen Führer-nek (sic!) sincs beleszólása!

Az ötödik s egyben leghosszabb tétel az állam Istentől rendelt faladatáról és kötelességéről szól (vö. Róm 13). Az egyház *hálával és tisztelettel* fogadja Isten jó rendjét, de ez véletlenül sem jelenti az egyház és az állam összekapcsolódását (vö. Augustinus, Luther és Kálvin tanítását Isten kormányzásáról).

A zárótétel összegez. A Teremtő által önrendelkezési joggal felruházott egyháznak – *bármilyen önhatalmú kívánságnak, célnak és tervnek* a szolgálata helyett – kizárólagos feladata az Úr kegyelme esztendejének, művének hirdetése, s ennek képviselete a világ végső határáig.

* * *

Barmennel kapcsolatban mindig felvetődik a kérdés: csupán egy történelmi dokumentumot, vagy a mai pluralista, libertinista s majd mindennel toleráns világunkban is érvényes tételsort látunk benne? Igaz, ma nincs háborús helyzet, még kevésbé egyházüldözés. De vannak komoly és nehéz társadalmi, etikai, erkölcsi és bibliamagyarázati kérdések. A 2011. évi népszámlálás adatai szerint például az előző 10 évben majd 30%-kal csökkent azok száma, akik evangélikusnak vagy reformátusnak vallották magukat. Szívbemarkoló a kérdés – vajon mi lehet ennek az oka? Nem rontottunk el esetleg valamit az új évezred első évtizedében? Biztos, hogy csak az általános népességcsökkenés és a kérdőíveken nem teljesen szerencsésen feltett kérdés áll mind e mögött? No és ugorva a mába – akkor hogyan tovább? Milyen irányba tart most egyházunk hajója? Valljuk-vállaljuk tudatosan mindenben az egyetlen biztos és üdvözítő Urat?

Egykor a hitvalló atyák nem nyugodtak bele a kialakult helyzetbe, hanem léptek, és az élő Úr mellett tanúskodtak. Elgondolkodtató és nagyon bátorító, hogy a Német Evangélikus Egyház (EKD) számos tagegyháza mellett az uniált egyházak, valamint az osztrák ágostai és helvét hitvallású protestánsok lelkészei a lelkészavatáskor (ordinatio) mindmáig felesküdnek a Barmeni Hitvallására, ami éppen ezért a Német Evangélikus Énekeskönyvben is megtalálható.

A korszellem mindannyiunk nagy kísértése. Isten igéje azonban figyelmeztet (2Kor 6,14): ne legyünk *felemás igában* azokkal, akik egyéni elképzelésük és etikájuk szerint, más utat választva és vallva értik és értelmezik Isten örök és szent igéjét. A Barmeni Hitvallás fogalmazói véletlenül sem szerették volna hitigazságaikat bárkire igaként rákényszeríteni. A velük egyet nem értők önnönmagukat zárták ki soraikból. Ezért a Szentírás mérlegén meg nem álló, ám a korszellem szerint talán felvilágosultabbnak tűnő s tetszetősebb látással bírókat szertettel jobb belátásra kell bírni. Ne veszélyeztessék, akadályozzák és ne tegyék hiteltelenné ama küldetésünket, hogy *lelkiismeretünk foglyaként* (Luther – Wormsi Birodalmi Gyűlés, 1521. április 18.) Isten egyetlen Igéjének hűséges, hitvalló követésére másokat is (meg) hívjunk. Nyolcvan évvel ezelőtt Isten *egyetlen Igéjéről*, Jézus Krisztusról tanúskodtak a barmeni atyák. Ne feledjük, hogy elhívásunkat és megbízásunkat mi is erre kaptuk.

Blázy Árpád

KÖNYVSZEMLE

Prófétakutatás és prédikálás

W. Brueggemann: The Practice of Prophetic Imagination, Minneapolis: Fortress Press, 2012

Walter Brueggemann *The Practice of Prophetic Imagination* című, 2012-ben megjelent könyvében elsősorban azokat szólítja meg, akik korunkban – és elsősorban az író hazájában, az Amerikai Egyesült Államokban – Isten igéje hirdetésének kihívásaival, akadályaival néznek szembe a gyülekezeti igehirdetés mindennapjai során. Isten igéjének hiteles és hűséges hirdetése – amit a szerző prófétai igehirdetésnek nevez – a különböző narratívák versengésének kontextusában képzelhető el. Eszerint két narratíva létezik, s ezek szembenállásának hátteréből kiindulva kell megérteni az igehirdetés nehézségeit, mivel az igehirdetőnek szolgálata során egyrészt igazságot kell hirdetnie, Isten üzenetét továbbítania, másrészt szembe kell néznie azzal, hogy megélhetése általában a gyülekezettől, vagyis hallgatóságától függ. Brueggemann szerint a prófétai igehirdetés csakis akkor lehetséges, ha a bibliai prófétai szövegek hátteréből kiindulva és azokat vizsgálva tekintünk ki korunk problémáira. A régi szövegek az igehirdető kora számára tekintéllyel kell hogy rendelkezzenek, erővel kell hogy szóljanak.

A prófétai igehirdetés megkísérli a világot úgy elképzelni, amelyben Isten valós szereplő, és amelynek működésében hathatósan közreműködik, más szóval a világ számol Isten jelenlétével. Ezért a prófétai igehirdetéssel összeegyeztethetetlen az, ha olyan távoli Istent látunk magunk előtt, aki aktívan nem vesz részt a világ eseményeinek formálásában, nem lép közbe, de az is, amikor Istent egyes népek, fajok vagy ideológiák kisajátíthatónak tekintik, végül pedig az ateizmus is, amikor nincs utalás semmilyen Istenre, amely szerint nem tartozunk felelősséggel semmilyen felsőbbrendű lény felé. Brueggemann hangsúlyozza, hogy a világban Isten aktív részvételével számoló gondolkodás szerint helyesebb válaszok adhatóak a világ és az élet kérdéseire.

A fent említett narratívák közül a domináns narratíva formái az író szerint a következők: terápiai, technológiai, vásárlói és hadászati. Akár egyéni, akár nemzeti szinten ezek azokban a jelenségekben mutatkoznak meg, amelyeket az önmagunk „feltalálása", „megvalósítása" iránti törekvésekben látunk. E narratíva a társadalom tagjait és a nemzet egészét arra ösztönzi, hogy elérje azt az állapotot, amit a szerző „self-sufficiency"-nek nevez, egy olyan állapotot, amelyben senkire nem kell hagyatkoznunk, a saját javaink és kapcsolataink elegendőek saját magunk számára. A népszerű kifejezéssel élve „rat race"-nek nevezett mindennapi hajsza, a javak felhalmozásának vágya is ebből következik, amelynek bibliai párhuzamaként Brueggemann Salamon királyt említi. A szerző különösen is elmarasztalja e tekintetben az Egyesült Államokat, ahol a szabadság jelszava alatt a felebarát rovására történik a javak és termékek mértéktelen felhalmozása.

Ezzel a domináns narratívával Brueggemann szembeállítja az igehirdető hátterét és küldetését, amelyet alternatív narratívának nevez, s amely felhív arra, hogy az egyén élete Istennel való viszonyában rendezett kell hogy legyen. Ez azonban felveti azt a kérdést, hogy hogyan lehet képviselni és másokkal megismertetni az alternatív narratívát egy olyan környezetben, amelyben sokan a domináns narratíva nyújtotta kényelmet és életszínvonalat élvezik. A domináns narratíva még az igehirdető életét, körülményeit is meghatározza és befolyásolja.

E bevezető után az I. fejezetben a szerző az igehirdető modelljeként értelmezhető kulcsfigurák egyikeként a Pentateuchoson belül Mózest jelöli meg, aki emberi közvetítő, s akinek munkálkodása során a következő történések figyelhetőek meg: a kivezetés, mely panasszal kezdődik, de örömre fordul; vándorlás, ahol az élethez szükséges javakat Isten biztosítja; a Sínai-hegynél való tartózkodás, ahol a parancsok örömteli fogadása jellemző a fáraó parancsaival szembeállítva (Ex 19,8). Összességében e történeteket az határozza meg, hogy a panasz örömre fordul, hiszen fenntartja Isten vándorló népét, melyre válasz a nép engedelmessége. Mindez meghatározza a nép életét, dialógusban él Istenével, Isten számára szent nép (Ex 19,5–6). Az ígéret földjén való élet feltétele szintén az engedelmesség (Deut 30,15–20). A Pentateuchoson belül még két ajándékot láthatunk: a teremtést (Gen 1) és az ősatyák korát (Gen 12–50): minden generációban Izrael jövője attól függ, hogy Isten utat mutat onnan, ahonnan látszólag nincs kiút.

Ez a komplex háttér húzódik meg az alternatív narratíva mögött, melynek fontos motívuma a csodálkozás és a várakozás. Ezért a Pentateuchos története ellentétes a világ szemléletével, ahol a csodálkozás helyett önmegvalósítás áll, az Isten szabadítása helyett termelési hajsza, az élethez elegendő táplálék helyett olyan munka, mely nem elégít ki, a szövetségi dialógus helyett önkény, a felelősségvállalás helyett túlzott magabiztosság és öntudatos fellépés, a várakozás helyett pedig birtoklásvágy,

vagy a hiány miatti elkeseredés. Látható, hogy a modern társadalmakban az ilyen szemlélet és berendezkedés erkölcsileg nem elfogadható, nem tesz boldoggá és nem ad biztonságérzetet.

Az igehirdető feladatát a II. fejezetben a szerző a próféták királyság korszakában folyó működésének jellemzésén keresztül mutatja be. Ennek fontos motívumai közé tartozik az, hogy a próféták a király lelkiismeretére akarnak hatni, az őt illető folyamatos kritika által a próféta a király lelkiismeretét akarja felébreszteni, és ezzel együtt a közösséget felrázni.

A próféta igehirdetésére az jellemző, hogy a próféta szavainak súlya és hathatóssága van. Isten mind a prófétai szó hírmondójával, mind az azt hallgatókkal partner lesz. A prófétai elhívás ellenállhatatlanságáról szól az Ám 3,8, mely arra utal, hogy a prófétai szó sokszor felébreszt, megrendít, játékos, próbára tesz, néha olyat hirdet, ami korábban elképzelhetetlen vagy kimondhatatlan volt. A próféta működését ugyanakkor megnehezítette az, hogy saját korában meghatározó elképzelések éltek a népben Istenről (pl. a Dávidnak adott örök, feltétel nélküli ígéret, 2Sám 7,10–16; a jeruzsálemi templom Isten állandó lakhelye, 1Kir 8,12–13; Izrael kivételessége, amely mint Isten választott népe, a történelemnek nincs alávetve, Deut 7,6). Mindezekből a próféták szerint félreértések következhetnek, e szemlélet hamis biztonságérzetet kelthet, amellyel Isten emberének fel kellett vennie a versenyt.

Ma is jellemző a hamis biztonságérzet, az Egyesült Államokban különösen is érzékelhető az államba, hadseregbe vetett hit; mindez azonban – Brueggemann – szerint csupán illúzió.

A két narratíva közötti versengés tehát a prófétai igehirdetésben megfigyelhető mind az ókorban, mind most. Isten küldöttének feladata azonban nemcsak rámutatni a hibákra, hanem felmutatni a létezés más, alternatív formáját, amelynek alapja a megfelelő kapcsolat Istennel (akit az életünk aktív résztvevőjeként látunk, s akit hatalommal bírónak, királynak ismerünk el, Ézs 3,13–15), s a családon belül, a férj–feleség, szülő–gyermek viszonylatban (Hós 2,19–20, Jer 2,32). Az alternatív életlehetőség felmutatásához hozzátartozik még a javak értelmetlen megszerzésének elítélése (Ám 6,4–6), mert ez sokszor a felebarát kárára történik (Ám 4,1). Ehhez kapcsolódik az, hogy önmagában nem a vagyon ítélendő el, ha létezik a hűség Isten és a felebarát irányában. Amiből ez az életmód táplálkozhat, az Brueggemann szerint a teremtés dicsérete, a teremtés kihasználásának kritikája, az ősatyák története, valamint az exodus és a Sínai-hegynél történtek.

A III. fejezet Isten ítéletével, a választott nép történetében és a korunkban megtapasztalt veszteségekkel foglalkozik. A veszteség Isten ítéleteként való értelmezésének gondolatával találkozunk olyan próféták könyveiben, mint Ámósz, Hóseás, Ézsaiás, Mikeás, Jeremiás, Zofóniás, akik maguk is ítéletet hirdettek. Sokak számára igehirdetésük érthetetlen volt, hiszen nem tartották lehetségesnek a királyság, a templom elestét és megszűnését; ezzel összefüggésben érthető az, amikor a hamis próféták hamis békességet hirdettek.

A Biblia sokat foglalkozik a veszteséggel mind az egyén (Gen 37,33; 2Sám 1,23–27), mind a közösség szintjén (2Sám 1,23–27; Ám 5,1–2; Jeremiás siralmai). Az Egyesült Államok a veszteséggel igazán a 2011. szeptember 11-i események kapcsán szembesült, amikor összeomlott az emberekben a sérthetetlenség érzése. A próféták érdeme ennek kapcsán az, hogy kapcsolatot teremtenek a múlt és jelen között, mivel a veszteséget ítéletként ábrázolják, valamint felmutatnak egy alternatívát a nép és uralkodó helyes döntése valamint az ország jövőjének összefüggése tekintetében. Retorikailag ez tükröződik a prófétai írásokban az „ezért" kezdetű mondásokban (pl. Hós 4,1–3; Ám 6,7; Ézs 5,8–25), a „jaj azoknak/annak" kezdetű mondások (pl. Ézs 5,8–24; Hab 2,6–20) és a különféle költői képekben (Jer 2). Az isteni ítéletet a próféták tehát úgy mutatják be, mint a tettek közvetlen következményét, de amelyek nem egyforma értékelést kapnak a kutatók részéről: Klaus Koch, P. Miller, John Barton, Ference Fretheim.

A szerző a veszteséget a ma társadalmaira vonatkoztatva a következő tényezőkkel hozza összefüggésbe: a gazdaság garanciái (pl. a munkahelyek tekintetében) nem működnek; megfigyelhető a kormányokban, politikusokban való bizalomvesztés; jellemző a generációk közötti egyetértés, kommunikáció válsága és a régi erkölcsök elvesztése, valamint az élhető környezet hiánya.

A könyv utolsó fejezeteiben (IV–VI.) Brueggemann a múlt eseményei és veszteségei helyett a jövőre, a veszteségből való kiútra irányítja a figyelmet, amikor azt hangsúlyozza, hogy a veszteség tartós, amelyre nincs gyors és könnyű megoldás (IV.). Minden veszteséget meg kell gyászolni, ami időt vesz igénybe. A választott nép történelmét tekintve azt látjuk, hogy a szövetség megszegése miatt Isten és a nép kapcsolatát új alapokra kellett helyezni. Az üdvpróféciákban sokszor megjelenik a teremtéshez való visszanyúlás, mint a vigasztalás része (Ézs 45,18–19; 54,9). Az ősatyáknak adott ígéretekre való utalás, a meddőségből való születés is így értelmezhető (Ézs 54,1–3; Gen 18 és Ézs 51,1–2). Az újjáteremtés azért lehetséges, mert a körülmények nem tartják fogva Istent (Jer 32), aki helyreállítja és jó pásztorként vezeti népét (Jer 31; Ez 34; 36; 37). Az újrakezdést, új teremtést sokszor megelőzi a várakozás. (V.) A ma nemzedékének az elkeseredettségből kiutat kell hirdetni, és szükséges a domináns narratívával szemben az alternatív narratíva meghirdetése, ami azt is maga után vonja, hogy a láthatón túl kell tekinteni. Ez vezet át a VI. fejezet fő gondolatához, mely szerint az újra való

várakozás és a régihez való ragaszkodás feszültségében élünk. Nehéz komoly változásokat előidézni, különösen a fogyasztói társadalmakban, ahol az egyén megítélésének alapját anyagi körülményei jelentik. E szemlélet változása, a veszteségek feldolgozása és ennek kapcsán a régiek elengedése azonban egyaránt szükséges ahhoz, hogy hittel tudjuk várni és el tudjuk fogadni azt az újat, amit Isten számunkra igehirdetői által felkínál.

Balla Ibolya

A panaszzsoltárokban előforduló váratlan hangulatváltásról

Federico G. Villanueva: The uncertainty of a hearing
A meghallgatás bizonytalansága,
A study of the sudden change of mood in the Psalms of Lament.
Tanulmány a panaszzsoltárokban előforduló váratlan hangulatváltásról.
Supplements to Vetus Testamentum volume 121 Brill, Leiden-Boston, 2008,
terjedelem: 290 oldal

Villanueva tanulmánya korábbi disszertációjának átdolgozott kiadása, melyben a szerző a következő kérdéseket kutatja: Vajon a műfaj sajátossága-e a váratlan hangulatváltások a panaszzsoltárokban, amikor a panaszból hirtelen dicséret lesz? A panaszzsoltárok mindig panaszról hálaadásra fordulnak? Mi okozza a hirtelen hangulatváltást, amely miatt a panasz átvált dicséretre? Valamint mi a funkciója?

A szerzőt tanulmánya megírásában segítették többek között: prof. Gordon Wenham (témavezető tanára a bristoli egyetemen), prof. John Day (külsős témavezető), dr. Philip Jenson, dr. Adrian Curtis, dr. John Bimson, prof. Hans Barstad és még sokan mások.

A hangulatváltás témakörét a 20. században kezdték el komolyabban kutatni. Már Kálvin is felhívja a figyelmet a hangulatváltások jelenlétére a zsoltárokban, ami azért is lehetséges, mert a zsoltárokat az imádságok meghallgatása után írhatták, illetve a zsoltárszerzők életében is bekövetkezhetett valamiféle változás a zsoltárok írásakor.

Westermann gondolataiban azt hangsúlyozza, hogy nincs egyetlenegy panaszének sem a Zsoltárok könyvében, amely a panasznál megállna, hiszen a panasznak önmagában nincs értelme. A panaszt Isten megváltó cselekedetének kontextusában szükséges értelmezni.

Sokkal több panaszzsoltár található a Zsoltárok könyvében, mint hálaadó zsoltár. Ennek okát abban kell keresni, hogy még a legélesebb Istennel szembeni vád is inkább válik istendicséretté, mivel a szerző ragaszkodik Istenéhez, és panaszkodása ellenére is valójában Istent keresi. A panaszzsoltárok mindig reménnyel telítettek, sohasem a kétségbeesés kifejezőeszközei. Még nyomorúságos helyzetekben is a zsoltáros szüntelenül bizakodó. Ez akkor is úgy van, ha egyes esetekben a zsoltár hálaadásról kezd és panaszig jut el. Még ilyenkor is a panaszhálaadás szerkezet végig megmarad.

A jelen tanulmányban a hangulati bizonytalanság vizsgálata nyer fontosságot, nem csupán a meghallgatás bizonyossága jelenik meg, hanem a meghallgatás bizonytalansága is.

A hála és a panasz két különböző hangulatot képvisel: örömöt és bánatot, bizonyosságot és bizonytalanságot.

Az egyéni panaszénekek többsége általában panaszból hálaadásba fordulnak. A klasszikus szerkezet: könyörgés – panasz – hála – meghallgatás bizonyossága – áldás.

Az elemzett tanulmány célja az, hogy felhívja figyelmünket az általánostól eltérő másfajta költői megoldásokra is, melyek a következők lehetnek: dicsérettől a panaszig, visszatérés a panaszra (akár dicséret után), panasz és dicséret váltakozása.

A panaszzsoltárok, amelyekről eddig úgy véltük, hogy csupán panaszról dicséretre váltanak, mégsem ennyire kötöttek a műfaji elvárásokhoz, és a zsoltárszerzők sokkal nagyobb szabadsággal élnek a költői eszközökkel, mint azt korábban gondoltuk. A kesergés és a dicséret közötti váltás sokkal árnyaltabb és dinamikusabb. A szöveg hangsúlya azonban mindig a dicséreten van.

A könyv felépítése: Első fejezet: Bevezetés. Második fejezet: Panaszénektől a hálaadásig. Harmadik fejezet: A panasz és hála közötti feszültség a 22. zsoltárban. Negyedik fejezet: Hálától a panaszig. Ötödik fejezet: Visszatérés a panaszra. Hatodik fejezet: Váltakozás panasz és hála között. Hetedik fejezet: Hálától az átokig: A Jer 20,7–18 szakaszának feszültsége. Nyolcadik fejezet: Visszatérés panaszra a Jer Siralmai 3. fejezetét vizsgálva.

Minden fejezet a témához kapcsolódóan konkrét zsoltárokat mutat be és elemez, rövid témameghatározással kezd és összegzéssel zárul.

A szerző a hála és panasz egymás mellé helyezését, a panaszról dicséret felé történő haladást, a panasz és dicséret közötti váltást vizsgálja. A szerző Zsoltárokon kívüli panaszt is belevesz tanulmányába: a Jer 20,7–18 szakaszait, valamint a JSir 3. részét azért, hogy minél szélesebb lehessen a látókörünk e témakörben.

A szakirodalomban úgy tartják, ha már egyszer a panasz hálaadásra fordult, akkor az nem tér vissza a kesergésbe. Az általános vélekedéstől eltérően a váltás nem csupán egyféle lehet és nem csak egyirányú. Van ahol fordított a szerkezet: a hangulatváltás a bizonyosságból a bizonytalanság felé halad, hálaadást követi a panasz. A feszültséget ezekben a zsoltárokban a panasz és a hála együttes jelenléte adja, valamint az, hogy a zsoltáros szabadon használja ezeknek a sorrendjét. Itt a zsoltárok felépítése a következő: dicséret – panasz, bizonyosság – bizonytalanság. A panaszzsoltár ismételten fordulhat panaszra, még akkor is, ha már előzőleg a hálaadás fele mozdult.

A tanulmány rámutat arra, hogy a meghallgatás bizonyossága dacára, következhet a meghallgatás bizonytalansága is. Oda-vissza mozgások lehetnek: bizonyosságról bizonytalanságra és fordítva, panasz és hálaadás között.

Megállapítható tehát, hogy a hirtelen hangulatváltás nemcsak panasztól hálaadásig terjedhet, hanem jelen vannak a következő költői eszközök is: panasz-hálaadás, hálaadás-panasz, visszatérés panaszra, panasz és hálaadás közötti váltakozások. A hangnemváltás azonban a legtöbb esetben nem várt módon következik be.

Nemcsak bizonyosságról olvashatunk a zsoltárokban, hanem bizonytalanságról is. A panaszzsoltár nem siránkozás, hanem inkább az ember megoldás keresésének az egyik útja. Az irány azonban mindig a dicséret és hála felé mutat: ez a cél, a lényegi elem.

Kovács Enikő Hajnalka

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
A keresztyénüldözés 130

SZÓLJ, URAM!

HÁLÓ GYULA:
A nosztalgia örök veszélye 131

TANÍTS MINKET, URUNK!

MOLDVÁN EDIT ESZTER:
A Pentateuchos-kutatás jelenlegi állása
Kutatástörténeti áttekintés 132

MAGYAR BALÁZS DÁVID:
Házasság és válás a kora-újkori Genfben
Betekintés a Konzisztórium, mint házassági bíróság működésébe Antoine Calvin és Anne Le Fert válópere alapján 141

FAZAKAS SÁNDOR:
Ami elmúlik, és ami megmarad – Barmen előtt és után…
Mennyire időszerű vagy korhoz kötött a 80 éves Barmeni Teológiai Nyilatkozat? 156

CZÖVEK TAMÁS:
Gyülekezeti dicsőítés: gondolatok régi és új énekeinkről 160

KITEKINTÉS

MATUS JÁNOS:
Az első globális háború 170

MIHAI BRIE:
Ioan I. Papp püspök, a nyugat-erdélyi román egyházzene előmozdítója 172

FEKETE CSABA:
A gyülekezeti énekeskönyv szerkezete és az angolszász örökség 173

KULCSÁR ÁRPÁD:
„Építs, és plántálj”
A gyülekezetépítés Csiha Kálmán lelkipásztori szolgálatában 179

ÖKUMENIKUS SZEMLE

BLÁZY ÁRPÁD:
A Barmeni Hitvallás egykor és ma (1934–2014) . 186

KÖNYVSZEMLE

BALLA IBOLYA:
Prófétakutatás és prédikálás
W. Brueggemann: The Practice of Prophetic Imagination, Minneapolis: Fortress Press, 2012 188

KOVÁCS ENIKŐ HAJNALKA:
A panaszzsoltárokban előforduló váratlan hangulatváltásról 190

Ára: 1575,– Ft



A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója
a Kálvin emlékévek lezárása alkalmából
2014. augusztus 1-jétől december 31-ig, illetve a készlet erejéig

AKCIÓS KÖNYVVÁSÁRT

hirdet a Kálvin János személyéhez, munkásságához, valamint
a magyarországi kálvinizmus múltjához és jelenéhez kapcsolódó kiadványaiból.

ENGEDMÉNYES KIADVÁNYOK

Szerző	Cím	Ár	Eng. %	Eng. ár
Huszár Pál	**Kálvin János élete, teológusi, reformátori, egyházszervezői munkássága**	1800 Ft	45	**990 Ft**
Fazakas Sándor (szerk.)	**Kálvin időszerűsége** Tanulmányok Kálvin teológiájának maradandó értékéről és Magyarországi hatásáról	3800 Ft	60	**1520 Ft**
Eberhard Busch	**Istenismeret és emberség** – Betekintés Kálvin teológiájába	1900 Ft	60	**760 Ft**
Eberhard Busch	**Református** – Egy felekezet arculata	2300 Ft	50	**1150 Ft**
Békési Sándor (szerk.)	**Pius Efficit Ardor** A művészet értékelése Kálvin művében és a református kultúrában	2500 Ft	60	**1000 Ft**
Galsi Árpád (szerk.)	**Evangéliumi kálvinizmus** Kálvin és a kálvini örökség a gyülekezeti élet összefüggéseiben	2900 Ft	60	**1160 Ft**
Eberhard Gresch	**A hugenották története, hite és hatása**	2200 Ft	55	**990 Ft**
Ulrich Gäbler	**Huldrych Zwingli** – Bevezetés életébe és munkásságába	1900 Ft	60	**760 Ft**
Martin H. Jung	**Melanchthon és kora**	2200 Ft	60	**880 Ft**
Martin Greschat	**Martin Bucer** – Egy reformátor és a kor, amelyben élt	2900 Ft	60	**1160 Ft**
Willem Van't Spijker	**Kálvin élete és teológiája**	1600 Ft	60	**640 Ft**
Bolyki János (szerk.)	**Válogatás Kálvin János műveiből**	950 Ft	60	**380 Ft**
Gánóczy–Scheld	**Kálvin hermeneutikája** – Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak	1600 Ft	60	**640 Ft**
Kálvin János	**A keresztyén vallás rendszere I–II.** Az 1909-ben megjelent magyar nyelvű kiadás változatlan utánnyomása	8900 Ft	60	**3560 Ft**
Kálvin János	**Tanítás a keresztyén vallásra**	2250 Ft	60	**900 Ft**
Lukas Vischer	**Kálvin öröksége és a református egyházak jelenkori szakadásai**	380 Ft	54	**175 Ft**
Lukas Vischer	**A világot átfogó református család –** Református egyházak a világ minden táján	350 Ft	50	**175 Ft**
Kálvin János	**Az Urat keressétek, akkor élni fogtok!** – Magyarázat Ámosz próféta könyvéhez	1500 Ft	50	**750 Ft**
Kálvin János	**Az Úr a Sionon lakik!** – Magyarázat Jóel próféta könyvéhez	1200 Ft	38	**744 Ft**
Kálvin János	**Légy alázatos Isteneddel szemben!** – Magyarázat Mikeás próféta könyvéhez	1500 Ft	50	**750 Ft**
Kálvin János	**Az Úrtól jön a szabadulás!** – Magyarázat Abdiás és Jónás próféta könyvéhez	1500 Ft	50	**750 Ft**
Johannes Wallmann	**A pietizmus**	1600 Ft	60	**640 Ft**
Németh Balázs	**„…Isten nem aloszik, rejánk pislong…"** A református életforma kialakítása… – a 16. századi Magyarország mint példa	1900 Ft	50	**950 Ft**
Németh Pál (szerk.)	**Magyar református önismereti olvasókönyv** Válogatás a 20. század első felének magyar református teológiai irodalmából	2300 Ft	60	**920 Ft**

Az akcióban részt vevő kötetek megrendelhetők és megvásárolhatók a Kálvin Kiadó webáruházában és könyvesboltjaiban:
www.kalvinkiado.hu
Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35. Tel./fax: 386-8267; 386-8277
Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 343-7870

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVA 1925

A TARTALOMBÓL

**Kontextusok
és érdekek változása a kortárs
teológiai gondolkodásban**

* * *

**Pierre Teilhard de Chardin
evolúciós krisztológiája**

* * *

Kálvin és a pápaság

* * *

**Magyar protestáns megszólalás
az Izrael-kérdésről 1956-ban**

ÚJ FOLYAM (LVII)

2014

4

THEOLOGIAI SZEMLE

2014. 4. szám

Felelős kiadó:
Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa

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

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

Index: 26 842
ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:
dr. Bóna Zoltán

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

Olvasószerkesztő:
Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.
Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:
TIBUKTU Kiadó

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

Előfizetési díj egy évre: 6300,– Ft
Egyes szám ára: 1575,– Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Vasárnap vagy vásárnap?

A magyar politikai közéletben vissza-visszatérő téma a kereskedelmi egységek vasárnapi nyitva tartásának szabályozása. E témával kapcsolatban számos ideológiai, morális, vallási, teológiai, szociális, gazdasági és gyakorlati érvet hallhattunk az elmúlt hetekben pro és kontra.

Szemantikai segítség aligha áll rendelkezésre bármely oldalnak, szemben sok más nyelvvel. Mindazonáltal talán az a köztes teória is hordoz igazságelemeket, amely szerint e szó nem a pogány magyarok korába vezet, hanem azokba a századokba, amelyekben a már letelepedett magyarok az úgynevezett templomos településeken, az istentisztelet után vásári élményt is szerezhettek. A vasárnapi „plázázás" korlátozásának ellenzői évszázadokra visszanyúló történelmi és tradicionális gyökerekre meggyőzően aligha hivatkozhatnak. Arról nem is beszélve, hogy bizonyára senki nem örülne annak, ha a portyázó, vagy épphogy letelepedett eleink életstílusának más elemeit is be kívánnánk vezetni.

Vannak kultúrák és nyelvek, amelyek szerencsésebb módon választottak elnevezést e napnak. A latinban, illetve az abból kialakuló nyelveken például a vasárnapot az Úr napjának tekintik – domingo, domenica, dimanche, duminica. A szláv nyelvekben pedig kifejezetten a feltámadás napjának nevezik, tehát minden vasárnap Krisztus feltámadására, Húsvét vasárnapjára emlékeztet.

Az etimológiai és kulturális érvelések közepette nem feledkezhetünk meg az újkori bálványimádás realitásáról sem. Elgondolkodtató és elszomorító, hogy azt kell látnunk, hogy az Úr napja és a vásár napja a társadalom egy jelentős része számára már azonosultak. Vajon sokak számára a vasárnap nem éppen az a nap, amelyet minősítetten saját „uruknak" szentelnek? A vásárlásnak, azaz a vagyontárgyainknak már-már rituális felhalmozása és kereskedelme nem minősül bálványimádó istentiszteletnek? Némi keserű cinizmussal kimondhatjuk, hogy az elmúlt évtizedekben a vasárnap ismét „úrnappá" vált. Nem azért, mert újra megtaláltuk atyáink Istenét és életünk Urát, hanem mert új urak és bálványok lettek az imádat tárgyává.

A jognak számos feladata között ott van az is, hogy a társadalom tagjait terelje, nevelje és hozzájáruljon boldogulásukhoz. A demokrácia szempontjából azonban az is fontos kérdés, hogy a nép vezetőinek mi a feladatuk. Mérlegelés nélkül végrehajtani a többség pillanatnyi akaratát, vagy a rábízott emberek hosszú távú érdekét képviselni?! Az emberek érdekének meghatározása szempontjából pedig nincs szilárdabb mérce, mint a hitbéli/etikai meggyőződés. Egy magát kereszténydemokratának tartó polgár okkal teheti fel a kérdést, hogy *keresztyénként* az emberek testi, lelki és szellemi szolgálata, vagy *demokrataként* a nép akarata fontosabb. Igen komoly dilemma ez, amelyet számos egyéb tényező még tovább komplikál.

Az istentiszteletet sokak számára felváltotta a fogyasztás bálványozása, ahogy a családi körben elfogyasztott finom ebédet és együttlétet sokan önként helyettesítik a gyorséttermekben elköltött egészségtelen és „lelketlen" ételekkel. E javaslatnak reális, közvetlen célja nem az, hogy az embereket visszasegítse a templomba és az Istenhez. De az igen, hogy az embereket a vasárnap különlegessége visszasegítse önmagukhoz, családjukhoz és emberi méltóságukhoz. Hogy ismét minél többen megélhetnék a kreatív otthonlét áldását, a családi és baráti együttlétek örömét és a természet gyönyörűségét. Ez már önmagában óriási társadalompolitikai siker lenne, amit már csak tetéz az a meggyőződés, miszerint saját emberségünk keresése közelebb visz minket ahhoz a vágyhoz, hogy Isten ajándékát kérjük, várjuk és elfogadjuk.

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: 2014. 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://www.theolszemle.meot.hu.**

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

SZÓLJ, URAM!

Adventi és karácsonyi gondolatok

A Theologiai Szemle Szerkesztőbizottsága a Reformáció hónapjában Kassán tartotta kihelyezett szerkesztőbizottsági ülését. E rövid találkozó jó alkalmat adott, hogy a Bizottság tagjai megismerjék elsősorban azokat a kassai gyülekezeteket és egyházi intézményeket, amelyekben magyar nyelvű pásztori szolgálat (is) folyik.

A program házigazdája Orémus Zoltán református esperes és Pásztor Zoltán római katolikus püspöki helynök volt. A gazdag program keretében bepillantást nyertünk a római katolikus, a görög katolikus, a református és a pünkösdi egyházi életbe. A nyilvános szerkesztőbizottsági ülésre a Kassai Római Katolikus Szemináriumban, a Pasztorációs Központban került sor nagy érdeklődés mellett.

A kihelyezett ülés emlékezetes pontja volt a Jászói Premontrei Kolostorban tett látogatásunk. A Kolostort a tatárjárás előtt hozták létre, majd pedig pusztulások és épülések, betiltások és újraindulások sorozatával 1990 óta újra kolostorként funkcionál. A festői szépségű tájba belesimuló évszázados falak, csodálatos freskók, meghitt belső kert az élni és szolgálni akarás konok hitének hangulatát sugározzák.

Mindezek közepette az igazi lelki és szellemi élményt Bartal K. Tamás apát úrral való beszélgetés jelentette. A bölcsességnek, a krisztusi szeretetnek, és a mély, megrendíthetetlen hitnek megérintő példáját adta. Az idős, de szellemiekben sziporkázó apát adventi gondolatait és érzéseit osztjuk meg az alábbiakban. Neki pedig azt kívánjuk, hogy még sok éven át szolgálhassa azt a kolostort, amely évszázadokon keresztül a krisztusi hit terjesztésének, valamint a tanításnak volt szellemi bástyája és egyszer talán újra az is lesz. (a szerkesztő)

December első felében eszembe jutnak a régi hajnalok. Siettünk a szülőfalumban a 14. században épült templomba és felhangzott az ősi ének: „Harmatozzatok égi magasok…" Emlékeztünk az ószövetségi századokra, a prófétai jövendölésekre. Olvastuk a régi szövegeket: „Harmatozzatok, egek, onnan felülről… (Iz 45,8). És átéltük a régi századok reményteljes vágyakozását, hogy: „A nép, amely sötétben jár, nagy fényességet lát" (Iz 9,1).

Valóban századok következtek az első bűn után, amikor az ember figyelmen kívül hagyta a jó Isten parancsát, és megszegte azt (Ter 3,6). Addig zavartalan volt a kapcsolat Isten és ember között. De az első bűn után elsötétült a kapcsolat, kilátástalan lett az ember jövője. A nagy remény az isteni ígéret volt, amelyet a próféta így jegyzett le: „Mert gyermek születik, fiú adatik nekünk" (Iz. 9,5).

Ezt a várakozást éli át ma is a hívő keresztény világ. De valóban zavartalanul átéli? Ezt aligha mondhatjuk iraki testvéreinkről, akiket Irak északi szunnita vidékein, ahol évszázadokon át békében éltek keresztény testvéreink, lerohanták a vallási mohamedán fanatikusai, az iszlamista fegyveresek. Testvéreinket ősi otthonukból elűzték, vagy meggyilkolták, esetleg keresztre feszítették, ha nem voltak hajlandók megtagadni Megváltójukat. De nem csak Irakban. Sorolhatnánk tovább a vidékeket, ahol veszélyben van testvéreink jövője. Igen, ilyen felhők is beárnyékolják békés adventi előkészületünket.

De szomorú tény az is, hogy sokan csak a ragyogó kirakatokat, az ajándékok beszerzését tartják a karácsonyi előkészület lényegének. Amikor erről elmélkedem, eszembe jut József Attila, aki a Dunánál a rakodópart alsó kövén ült és hallotta sorsába merülten „hogy fecseg a felszín, hallgat a mély".

Igen, a rohanó készületben is figyeljünk a mélyre, a lényegre, ami nélkül nem lenne Karácsony. A lényeg pedig, ahogyan a próféták megjövendölték, Jézus Krisztus személyes eljövetele.

A Szent Máténál olvasható születéstörténetben (Mt 1,18–2,23) ott találjuk egymás mellett a fényt és az árnyékot. A központi alak József, aki készül titokban elbocsátani jegyesét, de kiderül, hogy aki Máriában fogantatott, az a Szentlélektől van. Fény a betlehemi csillag, amely a napkeleti bölcseket is elvezeti Jézushoz. De félelmetesen sötét árnyék a betlehemi gyermekgyilkosság.

És hamis lenne ünneplésünk, ha nem néznénk szembe azzal a ténnyel, hogy ha Isten Fia nem születik e világra, a betlehemi kisgyermekeket nem öleti meg Heródes, Néró császár nem égette volna a magukat krisztusiaknak nevező férfiakat és nőket és sorolhatnánk tovább. De ha mélyen átgondoljuk ezt a valóságot, rájövünk, hogy a vértanúkban végső soron mindig magát Krisztust akarták elpusztítani.

Tehát Betlehem árnyai, melyek megkerülhetetlenül hozzátartoznak az Isten-ember drámához, hozzátartoznak a mi életünkhöz is. De Betlehem fényei, az angyalok dicsőítése, a pásztorok hódolata (Lk 2,8–20), a napkeleti bölcsek imádása ragyogják be ünneplésünk napjait. És a Karácsony elmúltával is világító lámpásként vezessenek életünk további útjain.

Bartal K. Tamás O. Praem

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Somnus mortis imago

Az alvás mint a halál metaforája a 16. század második felének német evangélikus teológiájában

„quid est somnus gelidae nisi mortis imago”
(Ovidius)

A tanulmány** az alvásmetafora kora újkori teológiai alkalmazásait vizsgálja. A számos szöveget érintő elemzés középpontjában Andreas Musculus Gelegenheit / Thun vnd Weſen der Verſtorbenen (1565) című traktátusa és Moses Pflacher Die gantze Lehr Vom Tod vnd Abſterben des Menſchen (1581) című prédikációciklusa áll. A 16. századi szerzők számára nem a tapasztalat játssza a legfontosabb szerepet, hanem a Bibliából igazolható hittételnek tekintik a metaforát, amely szerint a halál alvás. A tételt analógiásan ki is terjesztik, és így az alvás számos olyan jellemzőjét viszik át a halálra, amely az utóbbi esetében tapasztalatilag nem igazolható, vagy éppen ellentmond a tapasztalatnak. A metafora egyszerre szolgálja a feltámadáshit igazolását és – a lélekalvással szemben – a lélek halhatatlanságának tételezését.

The paper offers an analysis of the theological uses of the sleep metaphor in the early modern era. With several texts examined, the discussion focuses on Andreas Musculus' 1565 tract Gelegenheit / Thun vnd Weſen der Verſtorbenen and Moses Pflacher's 1581 sermon cycle Die gantze Lehr Vom Tod vnd Abſterben des Menſchen. Experience does not play the central role for sixteenth-century authors. They rather consider the metaphorical identification of death with sleep a biblically based truth. They extend the thesis analogically and transfer numerous characteristics of sleep to death that are not empirically applicable to the latter. The metaphor thus serves not only to verify belief in the resurrection of the body but also to prove, against any notion of soul sleep, the conscious existence of an immortal soul after the death of the body.

Az alvás és a halál kapcsolatának toposza minden bizonnyal egyidős a halálról való gondolkodással. Az ókori filozófiai irodalomban éppúgy elterjedt, mint ahogy az „álomnyelv”[1] – az alvással kapcsolatos fogalomkészlet – használata a halálról való beszéd kontextusában a Bibliának is sajátja. A metafora a 16. század második felének német evangélikus teológiai irodalmában is magától értődő természetességgel bukkan fel. „Miért kellene hát félnünk a meghalástól – teszi fel a költői kérdést Friedrich Roth (1548 k.–1598) arnstadti szuperintendens[2] 1591-ben –, hiszen itt [az idézett igehelyeken] bizonyságot kapunk, hogy a halál nem halál, hanem csak alvás és ajtó, amelyen keresztül bemegyünk az életbe?”[3] Hasonlóan biztatta hallgatóit egy évvel korábban a perlebergi lelkész, Bartholomäus Frölich (*fl.* 1587–1590)[4] is:

> Ezért ahogy most mi, emberek nem rémülünk meg, nem félünk és nem irtózunk a természetes és rövid alvástól, ugyanúgy nem kell megrémülnünk, félnünk és irtóznunk a természetes és hosszú alvástól, a haláltól sem. Hiszen amint egy szegény, fáradt, kimerült napszámos a kedves alkonyidő után vágyakozik, hogy magát ismét kipihenje, úgy kell nekünk is sóvárognunk és vágyakoznunk halálunk boldog órája után, mert ahogy a természetes alvás nem káros az embernek, hanem megőrzi, felfrissíti, táplálja és felvidítja a testet, ugyanúgy fogja az embert a természtellenes alvás, a halál ismét megújítani és megerősíteni.[5]

De nem csak prédikációkban találkozunk a toposszal. „Mert jóllehet [a testek] elrothadnak, Isten Fiának hangjára mégis feltámadnak, mintha csak egy kis ideig pihentek és aludtak volna” – írja Gregor Weiser (*fl.* 1577–1583) peritzi lelkész[6] eredetileg 1577-ben megjelent, majd 1583-ban átdolgozott könyvében, amelyben nevesebb kortársak és elődök műveiből gyűjtötte össze a lélek halál utáni állapotára vonatkozó ismereteket.[7]

A korábbi évtizedekből is könnyen találunk példákat. A testi halálról szóló terjedelmes florilégiuma elején Melchior Specker (*fl.* 1554–1569) strasbourgi professzor[8] négy okot említ, amiért a Biblia alvásnak nevezi a halált. Először is Isten ugyanolyan könnyen támasztja fel a halottakat, ahogy mi felébresztünk egy alvót. Másodszor Isten éppen ezzel a bibliai szóhasználattal ígéri meg nekünk a feltámadást. Harmadszor azért, hogy a hívők számára így váljék kedvessé a halál, és ez enyhítse a halál riasztó és félelmetes voltát. Végül pedig azért, mert ahogy egy alvó nem tudja, mi történik vele, úgy leszünk mi is az utolsó napon. A feltámadáskor nem fogjuk tudni, hogy keltünk át a halálon, és azzal sem leszünk tisztában, mennyi idő telt el közben

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

** A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült (BO/233/11).

(1560, 10$^{r/v}$). Hasonló témájú könyvében ifj. Johannes Garcaeus (1530–1574) neubrandenburgi szuperintendens[9] is a kinyilatkoztatás részeként értelmezi a metaforát:

> Ezt a szent, békés életet – amely még titokban és rejtve van, kivéve amit tudunk róla, azt az Írásból tudjuk, különösképpen is Lázár és a falánk gazdag történetéből [Lk 16,19–31] – Isten a természetes alvásban vetítette elénk, ami a testet illeti, hogy emlékezzünk erre a lelki alvásra. Mert amint az sem halott, aki alszik, a munkájától megpihent és a gyenge testet fel akarja üdíteni, [és az] sem örökre aludni, hanem a megfelelő időben a maga munkájába újra visszatérni kíván, amint azt a szemünk előtt látjuk, és magunkon naponta tapasztaljuk, még ha magunk nem is tudjuk, hogy aludtunk el, vagy nyugodalmunk idején mit tettünk. Hasonlóképpen csak a természetes halál által jutunk igazi nyugalomra, pihenünk a hálókamránkban és élünk Isten kezében vagy Jézus Krisztus keblén.[10]

Ezekből a példákból is jól érzékelhető, hogy nemcsak maga a metafora, hanem értelmezésének, alkalmazásának számos jegye is közös ezekben a szövegekben. Mindenekelőtt világos, hogy a metafora nem pusztán költői eszköz a szerzők kezében, hanem nagyon is komoly szerepet tölt be teológiai gondolatmenetükben. Tanulmányomban az alvásnak mint a halál metaforájának ezt a teológiai használatát vizsgálom. Elemzésem középpontjába két olyan művet állítok, amelyek bőséges anyagot szolgáltatnak a kérdés feltárásához, de éppen a fenti idézetek mutatják, hogy választott szövegeim jellemzőek a korszakra, és az elemzésükből leszűrt tanulságok szélesebb körben is érvényesek.

* * *

Az első, részletes elemzésre kiválasztott mű szerzője Andreas Musculus (1514–1581) Odera-frankfurti teológiaprofesszor és brandenburgi szuperintendens, akit nemcsak a *Formula Concordiae* megfogalmazói, hanem korának legelszántabb hitvitázói között is számon tart a teológiatörténet, de őt illeti a *Teufelbücher* – egy jellegzetesen 16. századi műfaj – legkiemelkedőbb képviselőjének kétes dicsősége is.[11]

Musculus a szászországi Schneebergben született, és tizenhét éves korától Lipcsében tanult, ahol 1534-ben BA diplomát szerzett, majd néhány évnyi ambergi magántanítóskodás után Wittenbergben folytatta tanulmányait, amit a magiszteri fokozat megszerzésével zárt 1539-ben. Két évvel később került Odera-Frankfurtba, ahol élete hátralevő részét töltötte, egyre magasabbra emelkedve az akadémiai és hivatali ranglétrán. A teológiai doktorátus megszerzése után 1546-ban megkapta professzori kinevezését, és hamarosan az egyetem rektora lett. Az 1560-as évek közepéig ő maradt az egyetlen teológiaprofesszor az ottani oktatói karban. Pályája csúcsát 1566-ban érte el, amikor a választófejedelem – akinek bizalmát mindig is élvezte – kinevezte Brandenburg generál-szuperintendensévé. A következő évtized második felében a tartomány képviselőjeként részt vett az *Egyezségi irat* megfogalmazásában.

Musculus azok közé tartozott, akik saját korukban a küszöbön álló második eljövetel megannyi jelét fedezték fel. Szerteágazó teológiai érdeklődésének egyik egyértelmű súlypontja az eszkatológia.[12] Ezen belül a témám szempontjából legrelevánsabb kérdéssel, a halál és a feltámadás közti időszakkal az 1565-ben ‘A holtak dolgai, tevékenysége és állapota e világból való távozásuktól az utolsó ítélet megtartása után az örök életbe való bemenetelig’ címen kiadott traktátusában foglalkozik, amely 1574-ben második kiadásban is megjelent (MUSCULUS 1565). Ebben tíz kérdés köré rendezi mondanivalóját. Az első a halál természetét érinti, a második a lélek halhatatlanságát, a harmadik pedig az eltávozott lelkek tartózkodási helyét. A negyedik kérdés az egyetemes feltámadásra vonatkozik, míg a maradék hat az ítéletre érkező Krisztussal és magának a végítéletnek a lefolyásával foglalkozik.

Az alvás mint a halál metaforája Musculus egész megközelítését meghatározza. Az első kérdésre adott válaszának ez a legfőbb szervező elve, amit már a fejezetcímként funkcionáló kérdés megfogalmazása is sejteni enged: „Hogyan és mi módon alusznak el az emberek és távoznak ebből az életből [?]”[13] A halál és meghalás[14] értelmezésének keretét maga a metaforikus tétel teremti meg, amelyet mind biblikus, mind klasszikus tekintélyek által, mind pedig tapasztalati alapon igazoltnak lát:

> Nemcsak a Szentírás hasonlítja a halált és az emberek meghalását az időleges és természetes alváshoz, hanem a pogányok is hasonlóképp beszéltek róla. Ahogy az ókori római, Ovidius mondja: „Stulte, quid est somnus gelidae nisi mortis imago”,[15] vagyis az alvás nem más, mint a [dermesztő] halál előképe. És így is van valóban és igazán, hogy szinte semmi különbség nem érezhető és észlelhető egy alvó és [egy] halott ember között, csak az, hogy azok, akik természetesen nyugszanak és alszanak, lélegzetet vesznek és újra kiengedik magukból. Különben egy alvó és [egy] halott ember szinte ugyanolyan állapotban fekszik, odavan.[16]

Musculus részletesen kifejti a párhuzamot, amely kiterjed a cselekvőképesség hiányára (az alvók és a halottak se kezet, se lábat nem mozdítanak), az érzékszervi működés megszűnésére (nem látnak és hallanak semmit), valamint az öntudat kikapcsolására (magukról sem tudnak). Az a gyakorlat pedig, hogy haldoklók esetében a halál beálltát a lélegzetvétel, illetve a kilégzés megszűnésének ellenőrzésével állapítják meg, további bizonyíték arra nézve, hogy az alvás és a halál között a lélegzés az egyetlen különbség. „Ezért, hogy helyes és értelmes választ adjunk [a fejezet címében feltett kérdésre], ennél a hasonlatnál akarunk maradni, és a Szentírással együtt mondani” a következőket.[17] Ez a mondat mutatja meg, hogy miért volt fontos a halál és az alvás metaforikus összekapcsolása, mi a tétje szoros hasonlóságuk kimondásának és igazolásának. A tétel nemcsak a halál értelmezésének egyfajta lehetőségét teremti meg, hanem ennek az értelmezésnek alapvető, sőt kizárólagos érvényességet biztosít. A hasonlat elfogadása a „helyes és értelmes” magyarázat előfeltételévé válik. Vagyis az értelmezési keret korlátozó értelemben is működésbe lép. Nemcsak lehetővé tesz bizonyos magyarázatokat, hanem ki is zár másokat.

A metaforikus tétel elfogadása mögött alapvetően teológiai elköteleződés húzódik meg. Tapasztalati megalapozása csak másodlagos jelentőségű, nem valódi empirikus érvelésről van szó. Ellenkező esetben a lélegzésen kívül számos más különbséget is számba lehetne és kellene venni. A mozgáshiány például csak részlegesen igaz, a legtöbb ember forgolódik álmában – arról nem is beszélve, hogy az érzékszervi működés sem áll le alvás közben, hiszen kellően erős érintésre, hangra, fényre, szagra nagyon is reagálnak az alvók. Ez pedig már a legfontosabb különbségre is utal: az alvókat fel lehet ébreszteni, sőt egy idő után maguktól

is felébrednek, míg a halál az emberi tapasztalat szerint visszafordíthatatlan. A biblikus – teológiai – elköteleződés elsőségéről árulkodik Musculusnak a hasonlatnál maradással összekapcsolt „a Szentírással együtt mondani" kitétele is. Ez a megszorítás nem következik szigorúan az eddigi gondolatmenetében kifejtettekből, annál inkább felismerhetővé tesz egy kimondatlan vagy alig kimondott előfeltevést. Bár egyetlen konkrét tekintélyhivatkozásának forrása egy klaszszikus szerző, szövegéből érezhető, hogy a metafora melletti elköteleződése – és ennek az elköteleződésnek általános érvényre emelése – abból táplálkozik, hogy azt bibliai alapúnak tartja.

A továbbiakban Musculus megfordítja az érvelés irányát. A váltás nem hivalkodó, sőt könnyen elkerüli a figyelmet, de fontos nyugtázni, ha meg akarjuk érteni Musculus metaforahasználatát. Eddig azt bizonyította, hogy a halál alig különbözik az alvástól. Innentől kezdve azonban e megfeleltetés jelentőségét dolgozza ki három lépésben. Vagyis elfogadva a halál és az álom hasonlóságát, ennek következményeit vizsgálja. Ami az eddigiekben bizonyítandó tétel volt, a továbbiakban a gondolatmenet előfeltétele lesz. A halál és az alvás először abban hasonlít egymásra, hogy amint az elalvó nem tud számot adni arról, pontosan mi is történik vele,[18] csak azt érzi, hogy elnehezül a feje és lecsukódik a szeme, a haldoklón is úgy vesz erőt a végső gyengeség, és úgy győzi le a halál, ahogy egy egészséges embert elnyom a buzgóság ($B4^{r}$).[19]

Másodszor, ahogyan a földi alvásban éber marad a lélek – sőt aktívabb is lehet, mint a test ébrenléte idején, amint azt bárki megtapasztalhatja, aki álmodik –, úgy a test halála után is halhatatlan marad, nem alszik el, hanem megőrzi aktivitását, csak immár a testen kívül, attól elválasztva. Ha megpróbáljuk megérteni a lélek halál utáni életét, illetve annak részleteit, apóriába ütközünk, mint ahogy azt sem tudjuk, mi történik bennünk, amikor alszunk ($B4^{r}$–5^{v}). Ebbe a gondolatmenetbe Musculus egy második szálat is befűz. Egyrészt a metafora képi szintjének (alvás) kifejtése után nem egyből vonja le a tanulságot a fogalmi szinten (halál), hanem közbevetőleg arra is hivatkozik, hogy a képi szintből adódó következtetés helytálló, „mivel az Írás a halált vagy meghalást az alváshoz hasonlítja, továbbá arról is bizonyságot tesz, hogy a lélek halhatatlan".[20] Ezzel tehát visszatér ahhoz az eddig csak implicit előfeltevéshez, hogy a metafora hitelességét és működőképességét a Biblia biztosítja. Másrészt a metafora érvényességét kiterjeszti a testre is. A test elalszik a halálban és elbomlik a sírban – de Isten előtt romlatlan marad, és feltámad az utolsó ítélet napján, mint ahogy egy alvó embert felébresztünk. Vagyis mivel a halál olyan, mint az alvás – mondja Musculus –, egyrészt a lélek nem pihen egyikben sem, hanem mindkettőben élő, éber és aktív marad, másrészt pedig Isten előtt a test halála sem visszafordíthatatlan, hanem a feltámadás ébredésével ér véget.

Az eddigi érvelés közös vonása, hogy a metaforikus tételből kiindulva Musculus analógiásan kiterjeszti a párhuzamot. A metafora három elem között teremt kapcsolatot úgy, hogy egy közös tulajdonság (predikátum, a *tertium metaphorae*) alapján kimondja két elemének (*tenor* és *vehiculum*) azonosságát ($A = B \Leftarrow C : C$). Az analógia ennél egyszerre többet és kevesebbet is állít. Kevesebbet, mert nem maguknak a dolgoknak az azonosságát tételezi, hanem a dolgok és a tulajdonságaik közötti kapcsolat azonosságát ($A : C :: B : D$).[21] Ez azt is jelenti, hogy a közös tulajdonságot sem azonosnak, csak hasonlónak tekinti. De éppen ezért több is, mint a metafora, mert így négy elem – két rendezett pár – közötti kapcsolatot ír le. A metafora működésmódja intuitív. Nem meggyőz vagy rávezet, hanem egy bizonyos módon látni enged, illetve ösztönöz.[22] A *tertium* megnevezésének fényében láthatom A és B azonosságát, vagy ha A-ra B-ként nézek rá, felismerhetem közös vonásukat (C). Egy metafora erejét éppen az a távolság adhatja, amelyet áthidal: minél messzebb van egymástól a *tenor* és *vehiculum* – minél kevésbé magától értődő, hogy mi bennük a közös –, annál nagyobb hatású a szókép. De ha a befogadó intuíciója nem esik egybe a metafora használójáéval, akkor nem működik a metafora.[23] Az analógia ezzel szemben diszkurzív-argumentatív. A hasonlóságból kiindulva három elem ismeretében a negyedik már levezethető. Ha A és B hasonló, és A rendelkezik C lényeges tulajdonsággal, akkor valószínűleg B is rendelkezik egy D lényeges tulajdonsággal, amely ugyanolyan viszonyban van C-vel, mint B A-val. Ez pedig lehetővé teszi, hogy A, B és C ismeretében B-re vonatkozó ismereteinket kiterjesszük. Ennyivel „több" az analógia a metaforánál, amely viszont a hasonlóság nélkülözhetetlen peremfeltételét biztosítja az előbbi számára. Musculusnál: mivel a halál alvásszerű (metaforikus tétel mint előfeltevés), ami igaz az alvásra – az elalvás szubjektív tettenérhetetlensége, a lélek ébersége, a test ébredése –, az mind igaz a halálra is (analógiás kiterjesztés: alvás : halál :: elalvás : meghalás :: a lélek aktivitása alvás közben : a lélek halhatatlansága :: a test ébredése : test feltámadása). A metafora teológiai használatának ez az analógiás kiterjesztés a legfontosabb mozzanata.

A hasonlat kibontásának harmadik lépése is erre az érvelési struktúrára épül. Abból, ahogy valaki lefekszik, megjósolhatjuk alvásának minőségét. Aki gondterhelten megy ágyba, rosszat fog álmodni; aki viszont jókedvűen fekszik le, annak kellemes álmai lesznek. Ugyanígy a haldoklóknál is. Aki Krisztusban csendesen elalszik, annak a lelke békében és örömben fog élni az utolsó napig; aki viszont rossz lelkiismerettel hal meg, annak a lelke gyötrődni fog ($B5^{v}$–6^{r}). Az analógia tehát ez: elalvás : alvás minősége :: meghalás : a lélek életének minősége a test halála és feltámadása között. Ezen a ponton – ahol Musculus lezárja az első kérdésre adott választ – egyértelműen a *Zwischenzustand*ról, a földi és az örökkévaló élet (vagyis a halál és a feltámadás) közti állapotról beszél, és az analógiát csak erre terjeszti ki, később azonban innen még továbblép.

Musculus még három alkalommal tér vissza az alvásmetaforára traktátusa első felében. A második kérdésben először a lélek halhatatlanságát bizonyítja racionális és bibliai érvekkel ($B6^{v}$–$C2^{r}$), majd a halottak állapotát tárgyalja. Ezen a ponton is apóriába ütközünk, hiszen erről sem beszél nyíltan a Biblia. Ugyanakkor a korábban látott analógia, amit itt Musculus megismétel (elalvás: alvás minősége: meghalás: halálbeli állapot), itt is segíthet. Ezt a megközelítést igazolja Káin és Ábel története (1Móz 4,1–8), „A gazdag és Lázár" példázata (Lk 16, 19–31) és a Bölcsesség könyvének 5. fejezete ($C2^{r}$–5^{r}). Vagyis a lélek halál utáni állapotáról azt tudhatjuk, hogy összhangban lesz azzal, ahogy az ember az életét lezárta – Krisztusba vetett hittel vagy Isten nélkül. Erre a következtetésre Musculus az alvásmetafora analógiás felhasználásával jut el.

A traktátus második kérdésére adott válasz harmadik részében a lélek testen kívüli létezésének és működésének

részleteivel foglalkozik. Elsőként itt is az alvás párhuzamát hívja segítségül. A testi alvás idején a lélek olyan élénken működik, hogy felébredve el sem mindig tudjuk dönteni, igaz volt-e, amit láttunk, vagy tényleg csak álom. És ahogy a lélek aktív a test e világi alvása idején, úgy aktív marad annak halálában is ($C5^{r}$–6^{r}). A fejezet hátralevő részében Musculus a lélek testen kívüli aktivitásának igazolására az alváson kívül más megfontolásokat is számba vesz, így Pál apostol eksztázisát (2Kor 12,2–4), a lázálmot és a látomásokat, különösen Jákób álmát (1Móz 28,10–17).[24] Az érvelés szerkezete ezekben az esetekben is hasonló: ha ebben az életben lehet a léleknek testen kívüli élménye, akkor ugyanúgy lehet a test halála után is.

Az alvásmetafora a feltámadásra vonatkozó, negyedik kérdésre adott válasznak is meghatározó eleme. Az első kérdéshez hasonlóan itt is erre a metaforára épül az egész érvelés. Musculus annak ismételt hangsúlyozásával kezdi, hogy a „nincs az Írás ellen, ha az ember éppen olyan formában beszél és azt tartja azokról, akik elhunynak a halálba, mint azokról, akik természetesen elalszanak”,[25] majd megismétli a már két ízben is alkalmazott analogikus érvet: ahogy az elalvás körülményeiből következik, hogy milyen lesz valakinek az álma, úgy a meghalás körülményeiből is következtetni lehet az érintett halál utáni állapotára – mindkét esetben vagy nyugodt, békés, boldog mindkettő, vagy zaklatott és gyötrelmes ugyancsak mindkettő. Ezt az analógiát most még egy szinttel bővíti: amilyen az elalvás, olyan maga az alvás – de olyan az ébredés is! Hasonlóképpen, amilyen a meghalás, olyan a lélek állapota a test halála után, és ugyanolyan lesz a feltámadáskor is. A Krisztusban elhunyt igazaké áldott, az istenteleneké viszont félelmetes ($D6^{v}$–8^{r}). A gondolatmenetnek ez a lépése kizárólag a metaforikus tételre épülő analógiás érvelés logikájából adódik, Musculus más érvvel nem támasztja alá. Ezért is fontos, hogy kezdő lépésként hangsúlyozza a metafora biblikus alapjait.

A rövid fejezet második felében Musculus a gondolatmenet legelejéhez kanyarodik vissza, hogy megmutassa, a feltámadáskor a halottak nem lesznek tudatában a haláluk óta eltelt időnek. A halálban és az alvásban – láttuk – az a közös, hogy az érintettek nem tudnak számot adni arról, hogyan változik meg az állapotuk, vagyis sem az elalvás, sem a meghalás nem tudatos, illetve „belülről” megfigyelhető folyamat. Ugyanez áll az ébredésre és az alvás időtartamára – és az analógiás kiterjesztés alapján a halálban töltött időtartamra is ($D8^{r/v}$).[26] Musculus érvelésének iránya, hogy a réges-régen és a kevéssel az utolsó nap előtt meghaltak közti különbséget eltüntesse, hiszen a feltámadáskor mindenki azt fogja gondolni, hogy szinte semmi idő nem telt el saját halála óta. Ezt nyilván az motiválja, hogy ezzel a végítéletre érkezők egyenlőségét kimondja. Ezért is marad kifejtetlen a párhuzam egyik eleme, és Musculus meg sem említi, hogy a feltámadás folyamatának sem leszünk tudatában. Bár ez is adódna az analógiából, ennek a mozzanatnak számára nincs jelentősége. Helyette a fontos elemet – a halálban nincs időtudat – egy másik analógiával, az eksztatikus élményben szintén elvesző időérzékkel is bizonyítja.

Musculus a fejezetet azzal zárja, hogy mindezzel csak a feltett kérdést (hogyan támadnak fel a halottak) akarta megvilágítani, hittételt azonban nem akar fabrikálni az elmondottakból, de azt is visszautasítja, hogy eretnekséggel vádolják ($D8^{v}$–$E1^{r}$). Az alvásmetafora a könyv további részében is felbukkan még – például a Krisztusban aludni tértek ébredése kapcsán a hetedik fejezetben ($G4^{v}$) –, de ott már strukturális szerepe nincs, és teológiai jelentősége is csak akkor, ha nem tekintjük pusztán a halál eufémizmusának, hanem ennek a szóhasználatnak hitvallásos jelentőséget tulajdonítunk.[27]

Ha a *Gelegenheit* második felében vissza is szorul az alvásmetafora, a traktátus egészében betöltött szerepe akkor sem tekinthető egyszerűen retorikai jelentőségűnek. Musculus érvelésében teológiai szempontból is nélkülözhetetlen, és alkalmazásában bibliai megalapozottsága, valamint analógiás kiterjesztése játszik kulcsszerepet. Mielőtt azonban az elemzés tanulságait összegeznénk, egy másik kortárs szöveget is érdemes közelebbről megvizsgálnunk.

* * *

Moses Pflacher (1549 k.–1589) életének csak főbb vonalait ismerjük. Svábföldön született, de sem a pontos helyet, sem az időpontot nem tudjuk biztosan.[28] Egyetemi tanulmányait Tübingenben végezte, ahova életének szinte minden jelentős fordulópontján visszatért. 1569-ben magiszteri diplomát szerzett, majd az ausztriai Kremsben lett iskolamester, ahol a hagyomány szerint David Chyträus (1530–1600) is meglátogatta. Jakob Andreae (1528–1590) avatta lelkésszé 1573-ban Tübingenben Polycarp Leiserrel (1552–1610) és másokkal együtt. Mivel a vele ordináltak osztrák szolgálati helyekre kerültek, Pflacher életrajzírói is feltételezik, hogy felavatása után Ausztriában működött, bár a pontos helyet nem sikerült azonosítaniuk. 1582-től az ortenburgi gróf udvari lelkésze. 1585-ben teológiai doktorátust szerzett Tübingenben, és ugyanettől az évtől viszonylag korai haláláig az Alpok lábánál fekvő szabad birodalmi város, Kempten lelkésze volt.

Pflacher műveinek vizsgálata alapján az valószínűsíthető, hogy ordinációja után nem tért vissza Ausztriába, hanem 1573-tól rögtön az ortenburgi gróf szolgálatába állt, hiszen már az év májusában is ottani vezető lelkészként *(Oberprediger)* szerepel egy nyomtatásban is megjelent temetési prédikációjának címlapján.[29] Hasonló források alapján pontosíthatjuk az életrajz egy másik részletét is. Úgy tűnik, Pflacher nem közvetlenül Ortenburgból került az Alpok tövébe. Egy 1584-es prédikációkiadás tanúsága szerint kempteni időszaka előtt – valószínűleg röviden – Augsburgban is működött.[30]

Fennmaradt művei nagyrészt igehirdetések, amelyek közül nem keveset halála után adtak ki, és némelyik munkája az 1620-as évek elejéig nyomtatásban maradt. Könyveinek kiadástörténetében feltűnő a reprintek magas száma, mintegy tucatnyi műve közül három is megért legalább hat kiadást. Ezek közé a sikeres vállalkozások közé tartozik az a tizenkét prédikációból álló igehirdetés-sorozat is, amelyet eredetileg 1580–1581-ben mondott el Ortenburgban, és a következő évben egy négyszáz oldalas könyv formájában ugyanott nyomtatásban is megjelentetett „Teljes tanítás az ember haláláról és meghalásáról” címmel.[31]

Végső soron a *Die gantze Lehr* egésze az alvásmetafora nagyszabású értelmezésének tekinthető. Ez azonban csak utólag, a ciklus végéről visszatekintve ismerhető fel. Igaz ugyan, hogy az alvásmetafora érintőlegesen már a halál meghatározásával foglalkozó, harmadik prédikációban

előkerül, Pflacher azonban nem időzik el nála. A halált a Biblia számos névvel illeti – mondja –, és „Krisztus maga alvásnak [nevezi]”.[32] Komolyabb figyelmet csak a tizedik prédikációban kap a téma. Ez az igehirdetés a Bölcsesség könyvének 3. fejezete alapján a lélek állapotát tárgyalja a test halála és feltámadása közötti időben. A négy pontban kifejtett gondolatmenet először a lélek halhatatlanságát bizonyítja (256–261),[33] majd az eltávozott lelkek lehetséges tartózkodási helyeit veszi számba (261–267). Harmadik kérdésként azt vizsgálja, mikor és hogyan kerülnek a lelkek kijelölt helyükre (267–270), amit végül a lelkek állapotának és működésének elemzése követ (270–277). Ebben a szakaszban kerül elő hangsúlyosan az alvásmetafora – de ezúttal csak azért, hogy Pflacher cáfolja az alkalmazhatóságát az adott kontextusban. Van, aki azt tanítja, hogy a lélek alszik az utolsó napig, ez azonban súlyos tévedés – írja –, amelynek gyökere az, hogy a Biblia a halálról alvásként, a meghalásról pedig elalvásként beszél (1Thessz 4,13–18). Ez azonban nem alkalmazható a lélekre:

> Az ilyen alvást nem lehet a lélekre vonatkoztatni, hanem csupán a testre, amely a sírban mint egy ágyban alszik és nyugszik az utolsó napig. A lélekkel kapcsolatban pedig tudnotok kell, hogy egyáltalán nem alszik vagy szendereg, amikor eltávozott a testből. Mivel amikor még a testben volt, soha nem aludt, hanem az actusát, mozgását és működését mindig megőrizte akkor is, amikor talán a test pihent és aludt. Mennyivel kevésbé fog akkor a lélek aludni, amikor megszabadul a test nyűgétől? Attól kezdve sokkal fürgébb, készebb, boldogabb és általában jobb állapotban van, mint amikor még a testben élt: amely nem pusztán a lélek domiciluma és organuma – otthona és eszköze –, hanem sepulchruma és carcere – vagyis sírja és börtöne – is.[34]

Ahogy a lélek nem alszik a test alvásakor, ugyanúgy nem alszik annak halála után sem. Bár Pflacher célja, hogy cáfolja a lélekalvást, érvelése itt is az alvásmetaforából, mint alaptételből kiinduló analógiás logikát követi. Éppen azzal bizonyítható, hogy az alvásmetafora, mint a nyugalom, passzivitás tételezése nem terjeszthető ki a lélek halál utáni állapotára, hogy azt már a test e világi alvásával kapcsolatban sem lehetett megtenni.

A testre, mint nyűgre, sírra és börtönre történő utalás alapozza meg az analógiás érvelést. A halál után a lélekre mindaz fokozottabb mértékben igaz, ami elmondható volt róla ebben az életben – hiszen megszabadul azoktól a korlátoktól (a *nyűg-*, *sír-* és *börtön*metafora *tertium*a), amelyeket a test jelent számára. Amennyivel szabadabb az ember a börtönön kívül, annyival szabadabb a lélek a testen kívül, és ez a kapcsolat („még jobban igaz rá”) a szabadságon kívül más tulajdonságokra is kiterjeszthető. A továbbiakban ezt fejti ki Pflacher: az igazak lelke nem alszik, hanem mindazt teszi, amit ebben az életben, csak jobban (látja és dicséri Istent, örvendezik), mint ahogy a hitetlenek lelke is ugyanazt teszi, mint e világban (ördögök társaságában van, szenved és sír), csak fokozottabb mértékben (272–274). Pflacher ezt még kiegészíti azzal, hogy a lélek test nélküli élete fokozottabb, mint a földi testben lévő léleké, de kevésbé tökéletes, mint majd a feltámadott testbe visszatérő léleké lesz (273–274).[35]

A tizenegyedik prédikációban a lélek után a test halál és feltámadás közti állapotára irányítja figyelmét az 1Korinthus 15 alapján. Ezúttal három témát emel ki. A temetés (279–286) és a test romlása (lebomlása, 286–293) után harmadik kérdésként Pflacher a holtak alvását tárgyalja (293–305). Kiindulópontja a metaforikus tétel: „A halál alvás.”[36] Ennek igazolására kettős érvrendszert mozgósít, a bizonyításhoz tekintélyeket és tapasztalati megfontolásokat egyaránt felhasznál. Először az „álomnyelv” alkalmazásának széles skáláját vonultatja fel. Így beszél a Biblia,[37] de Pflacher Augustinusra[38] és a temető görög nevére (κοιμητήριον, a. m. ‘alvóhely’) is hivatkozik bizonyságképpen, végül pedig klasszikus forrásokat idéz, köztük a már Musculusnál is látott Ovidius-sort, amelyet ő Senecának tulajdonít (294–295).[39] Az érv ereje a példák gazdagságában rejlik, de sorrendjük és belső arányaik azt mutatják, hogy a bibliai legitimáció Pflacher számára is meghatározó.

Tapasztalati alapon is megközelíthetjük a tételt, és hasonló belátásra jutunk. Ha az alvás tulajdonságait és körülményeit összevetjük mindazzal, amit a korábbi prédikációk a halál tulajdonságairól és körülményeiről mondtak, be kell látnunk, hogy az alvás nem más, mint a halál képmása. Ezzel a megfontolással Pflacher egy tízoldalas összefoglalást vezet be, amelyben áttekinti az igehirdetés-sorozat előző darabjait.

A halálban és az alvásban először is az egyetemességük és az elkerülhetetlenségük a közös. Ahogy mindenkinek meg kell halnia, úgy senki sem lehet mindig ébren, mindenkinek szüksége van alvásra (295). Másodszor, a halál a test és a lélek szétválása. Hasonlóképpen, amikor aludni térünk, levetkőzünk és megválunk a ruháinktól. A párhuzam bibliai alapját az újszövetségi levelek teremtik meg, amikor a halálról mint vetkőzésről beszélnek (2Kor 5,2–4 és 2Pt 1,14). A test a lélek ruhája (296). Harmadszor, eredetük is hasonló. A halál a bűn zsoldja (Róm 6,23), az alvást pedig a gyomorból felszálló gőzök okozzák, amelyek elbágyasztják a fejet és az érzékszerveket. Ugyanez történt az Édenben is. Amikor Ádám és Éva ettek a tiltott fa gyümölcséből, egész testükre köd szállt, így lett az ember halandóvá. Ha nem ettek volna, halhatatlanok maradtak volna, ahogy az is éber marad, aki nem eszik és iszik. Továbbá ahogy addig alszik az ember, amíg a pihenés el nem fogyasztja az értelmet elhomályosító gőzöket, a testnek is addig kell a sírban feküdnie, amíg a bűne el nem fogy, és a lelki test fel nem támad (296–298).

Pflacher az összefoglalásban valójában jelentősen módosítja az eredeti prédikáció fókuszát. Ott a halál mint a bűn isteni büntetése állt a középpontban (83–110), itt sokkal nagyobb hangsúlyt kap az alvás alatti regenerálódás lehetősége. Ezzel Pflacher veszélyesen közel kerül ahhoz, hogy szélesre tárja az ajtót a purgatórium előtt. Ez a lépés kétséget kizárólag szándéka ellen volna, és két oka lehet, hogy nem ügyel kellően a veszélyre. Egyrészt ebben a prédikációban a test sorsát vizsgálja, a katolikus tanítás pedig lelkeket küld a tisztítótűzbe. Másrészt annyira leköti a figyelmét a metafora hasznosíthatósága a feltámadás összefüggésében, hogy nem veszi észre a veszélyt. Ahogy a bevezetőben idézett példákban és Musculusnál is láttuk, valóban az a legkreatívabb funkció, amelyet a szókép betölt, hogy cáfolja a halál véglegességét és visszafordíthatatlanságát. Pflacher lépése azonban még egy szempontból kiemelkedően fontos. Ezen a ponton ugyanis megfordítja az analógia irányát. Azzal kezdte, hogy ha az alvást összevetjük a halál korábban tisztázott tulajdonságaival, akkor látni fogjuk, hogy az valóban

a halál képmása. Eredetileg ezt a logikát is követte. Most azonban megcserélte a nézőpontot, és már nem az alvás halálszerűségét, hanem a halál alvásszerűségét mutatja fel. Ez az irányultság az összefoglalás végéig megmarad.

A következő lépésben – klasszikus lutheránus módon – az értelem és a hit, a törvény és az evangélium felől is megfontolja a halált. Az ötödik prédikáció[40] kapcsán először a halál természetes következményeit tekinti át. Pflacher érvelése itt Musculus analógiájára emlékeztet. Álmában az ember azzal foglalkozik, amivel éber óráit töltötte. Hogy haldoklásunk idején milyen gondolatok törnek ránk, azt az határozza meg, hogy előtte hogyan éltünk, mit csináltunk. Ezért kulcskérdés, hogy a hitet a végsőkig megtartsuk. Pflacher mondanivalója itt elsősorban negatív: a halál természetes következményei a törvény alá tartoznak, az értelem csak a rossz oldalát látja (298–299).[41]

A halálra azonban – a hatodik prédikáció kapcsán – a hit szemével, vagyis az evangélium felől is rátekinthetünk, és akkor az is láthatóvá válik, Krisztusban milyen hasznos számunkra. Pflacher három szempontot fejt ki bővebben. Ahogy az alvás felfrissíti az értelmet és a testi erőt, úgy a halál megújít bennünket az utolsó nap reggelére. Másodszor az alvás nyugalmat ad minden testi munkától, a halál pedig megszabadít minden földi szenvedéstől. Harmadszor az alvásban megszűnünk tudni a külvilágról, a halálban pedig minden földi gondról és bánatról elfeledkezünk: „Olyan boldog és hasznos alvás a halál, hogy a halottak átalszanak minden földi nyomorúságot és szükséget."[42] A három pont ugyanazt a témát variálja, de Pflacher számára fontos, hogy több oldalról megvilágítsa, hogyan alakul át a halál az evangélium fényében. Ez az összefoglalás is legalább annyira illeszkedik az aktuális mondanivaló kontextusába, mint amennyire hűen tükrözi az eredeti prédikáció gondolatmenetét. Ott egyrészt sokkal több figyelmet kapott a földi élet nyomorúsága, gondja és terhe, másrészt pedig nem esett szó az alvás analógiájáról (143–169). Témám szempontjából legalább ilyen fontos mozzanat, hogy az utóbbiban továbbra is az érvelés megfordított iránya érvényesül: az alvás jellemzőinek érvényességét terjeszti ki Pflacher analógiásan a halálra. Ugyanez igaz a halál körülményeivel foglalkozó hetedik prédikációra is, amelynek összegzése ismét hármas összehasonlításra ad lehetőséget. Az alvás lehet természetes vagy mesterségesen előidézett – a halál pedig lehet természetes vagy erőszakos. Az ember alhat és meghalhat odahaza a saját ágyában, vagy idegen földön, hazájától távol. Harmadszor, ahogy nem tudjuk elalvásunk pontos idejét, úgy a halál is érhet bennünket váratlanul (300–301).

A nyolcadik igehirdetés összefoglalásában röviden visszatérünk a gondolatmenet kezdeti logikájához, a halál felől az alvásra mutató érveléshez. Ez Pflacher *ars moriendi* fejezete, amelyben a jó, kereszténynek méltó meghalásra tanítja hallgatóit. Első tanácsa számukra, hogy amikor esti lefekvéshez készülnek, jusson eszükbe, hogy életük végén semmit nem vihetnek magukkal ebből a világból, és ezért most is bátran hagyjanak hátra minden gondot és aggódást. A tanácsot bibliai (Sir 31,1–2), klasszikus (Seneca) és tapasztalati hivatkozással is alátámasztja, de aztán hamar visszatér az érvelés meghatározó irányához: a halál olyan, mint az alvás, és ezért a békében való távozásra készülve rendezzük el minden dolgunkat, földieket és égieket egyaránt (301–303). A 9. prédikáció tartalmazza az *ars moriendi* második felét. Itt Pflacher arra tanítja olvasóit, hogyan viselkedjenek a halál órájában. Az eredeti igehirdetésben nem esett szó az alvásról,[43] de ez nem akadályozza meg Pflachert abban, hogy az összefoglalásban felvázoljon egy alternatív gondolatmenetet a prédikációhoz. Ennek központi metaforája az alvás, az érvelés pedig ezúttal is ebből kiinduló analógiás logikát követ. Ahogy a gyerekeknek altatókat éneklünk, halálos ágyunkon Isten igéjét olvastassuk magunknak (303–304). A halhatatlansági prédikáció központi gondolata – mint láttuk – a lélek éber és aktív működésének hangsúlyozása volt mind az alvásban, mind a halálban, és a kettő között ott is analógiás érvelés teremtett kapcsolatot (304). Végül Pflacher azzal zárja be a kört, hogy a visszatekintésbe bevonja a tizenegyedik igehirdetés elejét is. Nem azért fekszünk le, hogy örökre ágyban maradjunk, hanem hogy felkeljünk, amikor eljön az ideje. Hasonlóképpen nem azért halunk meg, hogy örökre a halálban maradjunk, hanem várjuk a feltámadást. Itt persze ismét az eredeti prédikáció és az összefoglalás közti hangsúlyeltolódást érhetjük tetten, hiszen az előbbiben a temetés és a test romlása állt a középpontban (279–293), az utóbbi pedig a feltámadásra előre mutatva (304–305) egyszersmind a ciklust záró, tizenkettedik igehirdetés témáját is megelőlegezi.

Abban a prédikációban azonban maga az alvásmetafora már sokkal jelentéktelenebb szerepet játszik, csak az ébredés képével találkozunk közösségi és egyéni szinten, de továbbra is analógiás szerkezetben. Érthető, hogy csökken a metafora jelentősége, hiszen analógiás kiterjesztésére sokkal kevesebb lehetőség van, mivel a locus talán legfontosabb elemével, a test megújulásával kapcsolatban az alvás csak nagyon korlátozottan biztosít használható párhuzamokat. Közösségileg Pflacher a zsibbadt és az ép testrészek elválaszthatatlan együtt ébredéséhez hasonlítja az egyetemes feltámadásban a hamisak és az igazak egyidejű életre kelését (312). Egyénileg pedig Krisztus könnyebben fog feltámasztani bennünket, mint ahogy mi fel tudunk ébreszteni egy alvót, akit néha többször is kell szólongatnunk, mire felébred (315).

A tizenegyedik prédikációban Pflacher azzal a szándékkal vezette be nagy ívű áttekintését az egész ciklus megelőző részéről, hogy ezáltal megmutassa, az alvás nem más, mint a halál képmása. A meghirdetett program helyett azonban az összefoglalás nagy részében egészen más logikát követ. Kétféle érvelést használ. Először az alvás és a halál hasonlóságát bizonyítja azáltal, hogy felmutatja közös jellemzőiket (pl. mindkettő egyetemes, lehet váratlan), de ennek legalább olyan sokszor hozadéka a halál hasonlósága az alváshoz, mint – az eredeti célkitűzés szerint – az alvás halálszerűsége. Az érvelés következő lépése, amikor az alvás jellemzőit kiterjeszti a halálra (pl. felfrissít, nem tart örökké). Ezt a logikát követik normatív ajánlásai is (pl. halálos ágyunkon olvastassuk magunknak Isten igéjét). Az érvelésnek az a fajta kettőssége közeli kapcsolatot mutat a Musculusnál látott stratégiával, érdemes tehát összegezni vizsgálódásunk eredményét.

* * *

Közös kiindulópontja szerzőinknek – a bevezetésben idézetteket is beleértve –, hogy teológiai szempontból elfogadhatónak tartják az alvásmetafora használatát a halálra

vonatkozóan. Ez azt jelenti, hogy a metaforát nem pusztán stiláris eszköznek – szóképnek – tekintik, hanem metafizikai igazságtartalommal rendelkező tételnek. A halál alvás. A tételt egyfelől bizonyítani kell, másfelől pedig bizonyítás után alkalmazni.

A bizonyításra vonatkozó stratégiák látszólag sokfélék, köztük az empirikus és a klasszikus (ókori) tekintélyekre hivatkozó igazolási kísérletek is megtalálhatók. Ezeket a szerzők eltérő mértékben alkalmazzák, de az közös bennük, hogy ezek a megközelítések egyértelműen másodlagos szerepet játszanak. A metaforát – mindegyikük szerint – elsősorban és alapvetően a Biblia hitelesíti. Roth igehelyekben látja annak biztosítékát, hogy a halált alvásnak nevezhetjük; Specker mint biblikus nyelvhasználatot elemzi a metaforát; Garcaeus pedig az alvást a halál Istentől kapott előképének tartja. Musculus ugyan sehol nem fejti ki részletesen a metafora bibliai megalapozottságát – pedig bőven idézhetne igehelyeket –, de több alkalommal is jelentőségteljesen utal rá. A bizonyításnak ez a hiánya paradox módon éppen a szempont erősségét mutatja, hiszen így nem az érvelés részét képező tételnek, hanem a gondolatmenetet megalapozó – ha nem is teljesen kimondatlan – előfeltevésnek, axiómának kell tekintenünk. Legrészletesebben Pflacher indokolja az „álomnyelv" használatát, de nála is világos, hogy hitelességének legfőbb záloga a Biblia.

Forrásaink abban is egységesek, hogy a metaforikus tételt analógiásan kiterjesztik. Ha az alvás halál, akkor ami az alvásra igaz, az a halálra is áll. Ezt legfeljebb annyiban árnyalják, hogy a halál és az alvás között bizonyos „mennyiségi" különbséget látnak, tehát ami az alvásra igaz, az ezzel arányosan még inkább vonatkozik a halálra. Fontos mozzanat, hogy azt nem engedik meg, hogy a mennyiségi különbség „átcsapjon minőségbe". Ha a halál „mélyebb" alvás, mint az éjszakai pihenés, abból nem következhet, hogy annyira mély, hogy a halott már fel sem ébred belőle. Éppen ellenkezőleg, az analógiás érvelés lényege, hogy az alvásra vonatkozó ismereteket kiterjesszék a lélek halál utáni állapotának számos részletére vagy éppen a feltámadásra. Más szóval az analógiás érvelés felülírja a tapasztalati ismereteket, ami világosan mutatja a vállalkozás teológiai orientációját. Az alvásmetafora a kora újkori szerzőink számára lényegében teológiai igazság (hitvallás), ezért is kulcskérdés bibliai megalapozottsága. Ezt legvilágosabban Specker és Garcaeus fogalmazza meg. Az előbbi szerint az alvásmetafora maga a feltámadás ígérete a Bibliában, az utóbbi szerint pedig az alvásban éppen Isten fedi fel a még rejtett eljövendő élet titkát.

A teológiai elköteleződés és a tapasztalat kettőssége az érvelés szerkezetében is megmutatkozik. Azokat a mozzanatokat, amelyekről a halállal kapcsolatban is van empirikus tudásunk – például hirtelensége, változatos körülményei, a mozgás vagy az érzékszervi működés hiánya –, szerzőink az érvelés első részében, a tétel igazolása során mozgósítják. Az analógiás kiterjesztést pedig elsősorban ott alkalmazzák, ahol csak az alvásról van ismeretünk, illetve ahol az eltér a halállal kapcsolatos tapasztalatainktól. Azt például, hogy a halál pihentet, felüdít, véges, nem visszafordíthatatlan, vagy azt, hogy a szubjektumot nem érinti, empirikusan nem tudjuk igazolni, csak az alvásra vonatkozó ismereteink analógiás kiterjesztése alapján állíthatjuk. Az alvásmetafora legfontosabb teológiai funkciója tehát az, hogy megalapozza az analógiás érvelés lehetőségét, és így lehetővé tegye az alvás olyan jellegzetességeinek kiterjesztését a halálra, amelyek az utóbbi esetében empirikusan vagy nem megalapozhatóak, vagy éppen ellentétesek a tapasztalattal, és csak a keresztény hit – és nem a racionális megismerés – számára hozzáférhetők és elfogadhatók.[44] Ezek közül a legfontosabb természetesen a feltámadáshit igazolása.

Végül a metaforahasználatnak még egy visszatérő mozzanatára érdemes odafigyelnünk. Az alvás mint öntudatlan pihenés formálisan vonatkoztatható a személyiség egészére, illetve – a kora újkori szerzők által általánosan elfogadott dualista test-lélek szemléletben – a testre és a lélekre külön-külön. Szerzőink egyetértenek abban, hogy a három lehetőségből kettő megengedett, a harmadik azonban elfogadhatatlan számukra. A metaforikus tétel (halál = alvás) értelmezhető úgy, hogy a halálban az egész emberrel ugyanaz történik, mint alváskor. A teste pihen, a lelke azonban éber, amit az álmok bizonyítanak. Másrészt a testre vonatkoztatható az alvás, vagyis a testre átvihetők azok a predikátumok, amelyek az alvó emberre igazak (pl. pihen, nyugalomban van, fel fog ébredni). A lélekre külön azonban ugyanez nem áll. Az idézett szerzők elkötelezettek a lélekalvás cáfolata mellett, és határozottan tételezik a lélek tudatos működését a test halála és feltámadása között. Egy szempontból azonban mégis másként éber a lélek, mint a földi ébrenlét idején: elveszti időérzékét – éppen úgy, ahogy a földi alvás idején. Ebben az érvelésben maga az analógia jelent biztosítékot a metafora számukra elfogadhatatlan alkalmazása ellen. Vagyis a lélekalvás tagadása nem az alvásmetafora analógiás kiterjesztésének korlátját jelenti, hanem reduktív alkalmazásának tilalmát. Végső soron tehát az alvásmetafora kora újkori szerzőink számára a Bibliában gyökerező hitvallás, amely egyszerre tesz bizonyságot a test feltámadásáról és a lélek halhatatlanságáról.

Ittzés Gábor

Hivatkozott művek

Rövidítések

ADB = *Allgemeine Deutsche Biographie*, 56 köt. (Berlin: Duncker & Humblot, 1875–1912), online kiadása: http://www.deutsche-biographie.de.

BBKL = *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, főszerk. Frierich-Wilhelm Bautz és Traugott Bautz, eddig 35 köt. (Hamm/Herzberg/Nordhausen: Bautz, 1975–), online kiadása: www.bbkl.de.

BPal = *Bibliotheca Palatina: Druckschriften / Stampati Palatini / Printed Books*, microfiche kiad., szerk. Leonard Boyle and Elmar Mittler (München: Saur, 1995).

DBA = *Deutsches biographisches Archiv I–III*, microfiche kiadás (München: Saur, 1999–2002), online elérhető a *World Biographical Information System (WBIS) Online*-on keresztül: http://db.saur.de/WBIS.

DS = Heinrich Denzinger, Peter Hünermann és Helmut Hoping (szerk.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, ford. Peter Hünermann és Helmut Hoping (40. kiad.; Freiburg: Herder, 2005).

Nszt. = *A magyar nyelv nagyszótára*, főszerk. Ittzés Nóra, eddig 5 köt. (Budapest: MTA Nyelvtudományi Intézet, 2005–).

VD16 = *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts*: www.vd16.de.

VD17 = *Das Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts*: www.vd17.de.
WA = *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 73 köt. 88 részben (Weimar: Böhlau, 1883–2009).

Black, Max (1993) 'More about Metaphor' in: Andrew Ortony, szerk., *Metaphor and Thought* (2. kiad.; Cambridge: Cambridge University Press) 19–41.

Bynum, Caroline W. (1995) *The Resurrection of the Body: In Western Christianity, 200–1336* (New York: Columbia University Press).

Davidson, Donald (2001) 'What Metaphors Mean' in: *Inquiries into Truth and Interpretation* (2. kiad.; Oxford: Clarendon) 245–264.

Ebeling, Gerhard (1987) 'Des Todes Tod: Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tode', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 84, 162–194.

Edmonds, John Maxwell, szerk. és ford. (1957–1961) *The Fragments of "Attic Comedy" after Meineke, Bergk, and Kock: Augmented: Newly Edited with Their Contexts, Annotated, and Completely Translated into English Verse*, 3 köt. 4 részben (Leiden: Brill).

Frölich, Bartholomaeus (1590) *Seelen Troſt/ Das iſt/ [C]hriſtlicher bericht vom Zuſtande vnd Glück der lieben Seelen/ in jener Welt/ biß an den jüngſten Tag. 2. Vnd das gleubige Chriſten keine Vrſach haben / ſich für dem Tode oder Sterben zu fürchten. 3. Auch wie die Seelen ſeliglich abſcheiden/ vnd der Menſch in ſeinem Todskampff wider alle Anfechtun beſtehen kan. 4. Jtem/ Was der Menſch für Gedancken in ſeiner letzten Hinfarth haben / vnd wie er ſich verhalten ſol. 5. Schließlichen/Ob wir einander auch in jener Welt kennen vnd anſprechen werden. Sampt ſehr ſchönen Gebetlein/ aus Göttlicher Schrifft Reimweiſe geſtellet/in Sterbens vnd andern Nöthen zu beten gantz tröſtlich* (Lipcse: Johann Beyer) – VD 16: F 3066.

Garcaeus, ifj. Johannes (1573) *Sterbbüchlein Darin Von den Seelen/ jrem ort/ ſtande/ thun und weſen / aller Menſchen/bis an den Jüngſten tag/aus Gottes wort vnd der lieben Veter Schrifften/ warhafftiger bericht* (Wittenberg: Peter Seitz) – VD16: G 461; microfiche kiadása in: *BPal* F720–721.

Johnson, Samuel (1990) 'Cowley' in: *Samuel Johnson*, szerk. Donald Greene, (repr.; Oxford & New York: Oxford University Press) 677–697.

Musculus, Andreas (1565) *Gelegenheit / Thun vnd Weſen der Verſtorbenen /von jrem Abſchied an / aus dieſem Leben / bis zum eingang / nach gehaltenem Jüngſten Gericht / zum ewigen Leben* (Frankfurt a.O.: Johann Eichorn) – VD16: M 7151; microfiche kiadása in: *BPal* F522–523.

Ovidius Naso, Publius (1943) *P. Ovidius Naso Szerelmei: P. Ovidi Nasonis Amores*, ford. Karinthy Gábor, (Budapest, Officina).

Pflacher, Moses (1573) *Leichpredig: Vber dem tödtlichen abgang/ des Hoch vnd Wolgebornen Herrn […] Anthonij/ der Eltern Grauen/ Graue zu Ortenburg/ [et]c. Röm. Kay: May: geweſten Reichs Hofrathe. Gethan Durch M: Moſen Pflacher/ Oberpredigern der Grauefchafft Ortenburg/ den letzten May/ Anno, 1573* (Nürnberg: Hans Koler) – VD16: P 2392.

Pflacher, Moses (1584) *Chriſtliche Predig Von dem vnkraut des Zwinglischen vnd Caluinischen Jrrthumbs/ Was es auff dem Acker des Herren für ſchaden thu/ vnnd wie weit es ſich außbreyte. Gehalten zu Ortenburg auff den fünfften Sontag nach Epiphaniae […] Durch M. Moſen Pflacher/ geweſten Predigern daſelbſt/ Nun aber angehenden Dienern der Evangeliſchen Kirchen in Augspurg* (Regensburg: Johann Burger, 1584) – VD16: P 2383.

Pflacher, Moses (1589) *Die gantze Lehr Vom Tod vnd Abſterben des Menſchen/ in ein richtige ordnung Kurtz verfaſſet/ vnd gepredigt* (2. kiad.; [Herborn:] Christoph Rab) – VD16: P 2388.

Roth, Friedrich (1591) *Fünff tröſtliche vnd nützliche Predigten. Die Erſte. Auß dem dritten Capitel/des Buchs der Weiſsheit/ vom herrlichen Zuſtande der Gerechten nach dieſem Leben. Die Ander. Aus dem 38. Cap. Eſaiæ / wie ſich ein jeder in dieſen fehrlichen Leufften zu ſeinem ſterbstündlein bereiten ſoll. Die Dritte. Auſs dem 41. Capitel Syrachs / de comtemnenda morte, das man den Todt nicht fürchten ſoll. Die Vierdte. Vom Adiutorio Domini, aus dem 121. Pſalm. Die Fünffte. Aus dem 14. Capitel Johannis/von den Ewigen himliſchen Wohnungen / von dem rechten Wege zum Ewigen leben* (Mühlhausen: Andreas Hantzsch & Otto von Riswick) – VD16: R 3218.

Shakespeare, William (1997) *Hamlet, dán királyfi: Tragédia*, ford. Arany János, szerk. Fabiny Tibor (2. kiad.; Budapest: PannonKlett).

Specker, Melchior (1560) *Vom Leiblichen Todt. Was er ſey/waher er kom̄e/vnd wie man ſich darzů bereyten ſolle/ Auch Von der Begräbniß vñ Begäncknuſſen/vnd wie man ſich der Abgeſtorbenen halben tröſten vnd halten ſolle. Jtem Von der Seelen vnd jrem ort/ ſtand/ vnd weſen/biß auff den Jüngſten tag. Alles auß H. Schrifft/vnd der Vätter außlegung / fleyſſig zůſam̄en gebracht* (Strassburg: Samuel Emmel) – VD16: S 8169; microfiche kiadása in: *BPal* F3819–3820.

Weichert, Friedrich (1990) 'Andreas Musculus (1514–1581)' in: Gerd Heinrich (szerk.), *Theologen* = 5. köt. in: Wolfgang Ribbe (szerk.), *Berlinische Lebensbilder* (Berlin: Colloquium) 17–28.

Weiser, Gregor (1588) *Christlicher Bericht/ Von Vnſterbligkeit und Zuſtand der Seelen nach jhrem Abſchied/ Vnd letzten Hendeln der Welt. Sampt gründlicher vnd ausführlicher erklerung aus den Schrifften der Veter/ Jtem Herrn D. Matrini Lvtheri, Iohannis Mathesii, D. Martini Miri, vnd Iohannis Gigantis, Jn Frag vnd Antwort* (2. kiad.; Eisleben: Andreas Petri & Lipcse: Henning Grosse) – VD16: W 1584.

Jegyzetek

1 Bár az „álom" és az „alvás" sok esetben – pl. az angol *sleep* vagy a német *Schlaf* szavak fordításaként – szinonímák (vö. Nszt. 2:643, s.v. „álom" 2.), vizsgálódásom kontextusában mégsem cseresza-batosak, ahogy arra Hamlet híres monológja figyelmeztet: „Meghalni – elszunnyadni – és alunni! / Talán álmodni: ez a bökkenő; / Mert hogy mi álmok jőnek a halálban, / […] / Ez visszadöbbent" (Shakespeare 1997, 3.1.66–70). Ezért tanulmányomban következetesen megkülönböztetem őket, és az „álmot" csak a szűkebb – „alvás közben észlelt (képszerű) képzetek sorozata" (Nszt. 2:643, s.v. „álom" 1.) – értelemben fogom használni.

2 Életéről nagyon keveset tudunk (vö. *DBA* I:1058.265), de művei alapján valamelyest rekonstruálható a pályája.

3 „Warumb wolten wir vns den für ſterben fürchten / weil wir hiemit vorgewiſſet werden / das der Todt kein todt/ſondern nur ein Schlaff / vnd eine Thür ſey / dadurch wir zum Leben eingehn" (Roth 1591, D3^{v}). A kora újkori idézeteket a szóközök standardizálásától eltekintve betűhíven közlöm.

4 Életrajzához kevés adat áll rendelkezésre, elsősorban énekszerzőként volt ismert (*BBKL* 2:139; *DBA* I:354.366–369, II:412.46).

5 „Darumb/wie nu wir Menſchen vns für dem natürlichen vnd kurtzen Schlaff nicht entſetzen/fürchten vnd ſchewen / Alſo ſollen wir vns auch nicht entſetzen/fürchten vnd ſchewen/ für dem natürlichem vnnd langem Schlaff/ dem Tode / Ja wie ein armer müder / abgearbeiter Tagelöhner verlangen treget / nach der lieben Abendzeit / ſich widerumb außzuruhen/ alſo ſollen wir vns auch ſehnen/ vnd verlangen haben/nach einem ſeligen Sterbeſtündlein/ Denn gleich wie der natürliche Schlaff dem Menſchen nicht ſchedlichen iſt / Sondern den Leib erhelt/ erfriſchet/ neeret vnd ergetzet/ Alſo wird der Menſch durch den vnnatürlichen Schlaff/den jehen Todt / widerumb vernewert vnd geſtercket/" (Frölich 1590, 39^{v}–40^{r}).

6 A szerző szinte teljesen ismeretlen, életrajzi adatainak külső forrásban semmi nyomát nem találtam.

7 „Denn ob ſie wol verfaulen / ſo werden ſie doch durch die Stimme des Sohns Gottes aufferweckt werden / gleich als hetten ſie nur eine weile geruhet vnd geſchlaffen" (Weiser 1588, 34).

8 Mára már jobbára őt is feledés övezi, de 19. és kora 20. századi életrajzi lexikonokban még felbukkan a neve (*DBA* I:966.317 és II:595.158).

9 Életrajzához ld. pl. *ADB* 8:370–371 és *DBA* I:368.362–377, II:427.379–380, III:280.391.

10 „DJs heilige friedliche leben/das noch heimlich vnd verborgen / allein was wir dauon wiſſen / haben wir aus der Schrifft / in ſonderheit aus der Historia vom Lazaro vnd reichen freſſer / hat vns Gott im natürlichen Schlaff fürgebildet / was den körper belanget/ damit wir vns dieſes Geistlichē ſchlaffs erinnern mügen. Denn gleich /als der nicht todt iſt / der da ſchlefft/von seiner erbeit ruhet /

vñ den ſchwachen Cörper erquicken wil/nicht für vñ für ſchlaffen/ ſondern zu rechter zeit/in ſeine erbeit / widder einzutretten begeret / wie wir dis für augen ſehē/ vnd an vns ſelber teglich erfaren / ob wir wol nicht wiſſen ſelber/ wie wir eingeſchlaffen / oder was wir in vnſer ruhe gemacht haben / Alſo komen wir auch durch den Natürlichen tod/ erſt zu vnſer rechten ruhe/raſten in vnſerm Schlaffkemmerlein/vnd leben in Gottes hand/oder im ſchos Jhesu Christi" (Garcaeus 1573, B1$^{r/v}$; vö. A8^{r} és M7$^{r/v}$).

11 Életéhez és munkásságához l. Weichert (1990), de életrajzi adatai könnyen hozzáférhetők a releváns lexikonokban és adatbázisokban is, ld. pl. *ADB* 23:93–94; *BBKL* 6:380–381; *DBA* I:878.399–404, II.931:188–196, III:652.101–104, 1041.72–74.

12 See VD16: M 7121, M 7146, M 7151 (vö. ZV 11302), M 7185–7186, M 7214–7216 (vö. VD17: 7:687870R), M 7238–7240, M 7246 (vö. VD17: 39:159627P).

13 „Wie vnd waſſerley weis die Menſchen entſchlaffen/vnd von dieſem leben abſcheiden[?]" (Musculus 1565, B3^{r}).

14 Magyarul kicsit idegenül hangzik ez az alak, de a német (és angol) szóhasználatban – beleértve a modern szakirodalom szóhasználatát is – az állapot (*Tod*, *death*, halál) és a folyamat (*Sterben*, *dying*, meghalás) megkülönböztetésére és összekapcsolására bevett a kettős forma.

15 *Amores* 2.9.41. Vö. „Balga, az álom, mondd mi egyébb [!], mint épp a halálnak / Képmása" (Ovidius 1943, 101).

16 „ES vergleichet nicht allein die heilige ſchrifft/ dem thod vnd abſterben der Menſchen / dem zeitlichen vnd Natürlichem ſchlaff/ ſondern die Heiden haben auch gleicher weis daruon geredet/Wie dann der Alte Römer/ Cato ſpricht/Stulte quid eſt ſomnus gelidę niſi mortis imago, das der ſchlaff nichts anders ſey / als ein fur bilde des thodes/ Vnd befindet ſich auch alſo in der that vnd warheit / das faſt kein vnterſcheid zu ſpüren vnd zu mercken/an einem ſchlaffenden/ vnd toten abgeſtorbenen menſchen / als das die/ſo Natürlich rühen vnd ſchlaffen/ den Othem zu ſich zihen vnd wider von ſich geben/ ſonſt liget ein ſchlaffender vnd Thoter menſch faſt in einem weſen dohin" (Musculus 1565, B3$^{r/v}$).

17 „…des wegen/ das wir richtige vnd verſtendige antwort geben/ wollen wir bey dieſem gleichnis bleiben/vnd mit der ſchrift alſo reden" (Musuclus 1565, B4^{r}).

18 Musculus gondolatmenetére minden bizonnyal meghatározó befolyással volt Luther, akinek a hatása ezen a ponton egyértelműen érződik (vö. WA 44:813.44–814.3).

19 A csak oldalszámmal jelzett szövegközi hivatkozások ebben a részben mindenhol a *Gelegenheit*re (Musculus 1565) vonatkoznak.

20 „…weil die ſchrieffi den thod oder abſterben/ dem ſchlaff vergleichet vnd auch ferner das bezeuget/das die Seel vnſterblich ſey" (Musculus 1565, B4^{v}).

21 Az analógiát általában rendezett párok közti kapcsolatként értelmezzük, tehát akkor tekintjük érvényesnek, ha a párok elemeinek átrendezése után is fennáll a kapcsolat (A : C :: B : D *és* A : B :: C : D). Nem feltétele azonban, hogy entitásokra és tulajdonságaikra (alanyokra és predikátumokra) vonatkozzon, hanem két entitáspár között is fennállhat (a párok elemei közti kapcsolat így is lehet azonos), ezzel azonban most nem kell külön foglalkoznunk.

22 Más szóval nem bizonyít, hanem felismerésre vezet, ahol a 'felismerést' szűk értelemben – az angol *insight* megfelelőjeként – használom (vö. Black 1993; Davidson 2001).

23 A 17. századi angol metafizikus költészet éppen metaforái erejének köszönheti helyét az irodalmi kánonban, de a kritikatörténet egyes korszakaiban ugyanezért bírálták is (vö. Johnson 1990).

24 Musculus (1565) C6^{r}–8^{v}; vö. WA 44.812.34–37, 813.36–38.

25 „…nicht wider die Schrifft ſey / wenn man eben der geſtalt rede vnd halte / von denen / ſo im Tod entſchlaffen/ als von denen/ ſo natürlich entſchlaffen" (Musculus 1565, D6^{v}).

26 Ez a gondolat is hangsúlyosan előkerül Luthernél (vö. pl. WA 12:596.26–30; 14:71.3–4, 16–17; 17^{II}:235.16–20; 44.814.4–5).

27 Vö. Specker idézett második pontja (1560, 10$^{r/v}$).

28 *DBA* I:952.422–425, III:1044.117–121; *BBKL* 7:421–423.

29 Pflacher (1573): „Gethan Durch M: Moſen Pflacher/ Oberpredigern der Graueſchafft Ortenburg/ den letzten May/ Anno, 1573"; vö. VD16: P 2387.

30 Pflacher (1584): „Gehalten zu Ortenburg […] Durch M. Moſen Pflacher/ geweſten Predigern daſelbst/ Nun aber angehenden Dienern der Euangeliſchen Kirchen in Augspurg"; vö. VD16: P 2381, P 2393.

31 Első kiadása: VD16: P 2387 (Frankfurt a.M., 1582). Én a második kiadását használtam: VD16: P 2388 (Pflacher 1589). További kiadásaihoz ld. VD16: P 2389 (Herborn, 1594); VD16: ZV 26401 (Zerbst, 1597); VD17: 23:282339A (Lipcse, 1603); [02/XIII.8.8.615 sz. az Augsburgi Egyetemi Könyvtár állományában, nem szerepel a VD17 adatbázisban] (Frankfurt a.M., 1607); VD17: 23:327300S (Frankfurt a.M., 1612). A könyvben mintegy függelékként közreadott négy temetési prédikáció szintén megerősíti, hogy Pflacher már 1582 előtt ortenburgi lelkész volt (vö. Pflacher 1589, 331, 361, 389 és 422).

32 „Chriſtus selbst ein schlaff [heißts]" (Pflacher 1589, 69); vö. Mt 9,24.

33 A csak oldalszámmal jelzett szövegközi hivatkozások ebben a részben mindenhol a *Die gantze Lehr* 2. kiadására (Pflacher 1589) vonatkoznak.

34 „Solcher ſchlaff kan mit nichten zugelegt werden der ſeel / ſondern allein dem leib/der ſchläfft vnd ruhet im grab / als in einem ruhebethlein biß an den jüngſten tag. Die ſeel betreffend / ſolt jhr wiſſen/ daß ſie keines wegs ſchlaff oder im ſchlaff liege/ wann ſie vom leib abgeſchieden. Dann da ſie noch im leib geweſen/ hat ſie nie geſchlaffen / ſondern allzeit jhre actus, bewegungen vnd wirckungen gehabt/auch wann ſchon der leib etwan geruhet vñ geſchlaffen. Wie viel weniger wirdt dann die ſeele ſchlaffen / wann ſie von dem laſt des leibs abgeſondert wirdt? alsdañ iſt ſie viel behänder / fertiger/ frölicher / vnd gleichſam in einem beſſern ſtand / als wann ſie noch lebet im leib: Welcher nicht allein der ſeelen domicilium & organum, jhr hauß vnd inſtrument/ſonder auch jhr ſepulchrum & carcer, das iſt/ grab vnd gefängnus iſt" (Pflacher 1589, 271–272).

35 Ebből a *visio beatifica* körüli középkori vita visszhangja csendül ki. A római egyház végül is a feltámadás előtti színről színre látást, az eltávozott lelkek tökéletes boldogságát dogmatizálta az 1336-ban kiadott *Benedictus Deus* bullával (DS 1000–1002), és ezzel olyan gondolkodók álláspontját haladta meg, mint Clairvaux-i Bernát (1090–1153), akire a protestánsok is az utolsó egyházatyaként tekintettek. A témához bővebben ld. Bynum (1995) 283–291.

36 „Der Todt iſt ein ſchlaff" (Pflacher 1589, 293).

37 Ézs 26,19; Dán 12,2; 1Kir 2; Mt 9,24 és Jn 11,11–13; ApCsel 7,60; 1Kor 15,18; 1Thessz 4,13.

38 *In Evangelium Ioannis tractatus* 49.9.

39 A másik, hasonló értelmű – és Pflacher által Menandrosz neve alatt hivatkozott – klasszikus sor (ὕπνος τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια) valószínűleg Mneszimakhosztól származik (Edmonds 1957–1961, 1:369), bár Euripidésznek is tulajdonítják.

40 Eddig Pflachernek a tizenegyedik prédikációban használt számozását követtem, de az a második ponttól kezdve eggyel elcsúszott az eredeti prédikációkhoz képest. Az általa másodiknak, harmadiknak stb. nevezett téma valójában a harmadik, negyedik stb. igehirdetésének a tárgya, mivel az összefoglalásban említés nélkül – és talán anélkül, hogy ő maga észrevenné – átlépi a második prédikációt. Abban a halál különféle fajtáit tárgyalja, amelyek között a földi halál csak egy (vö. Pflacher 1589, 26–49). Most azonban kizárólag azzal foglalkozik, így a prédikáció nagy része irreleváns lenne az adott kontextusban.

41 Álláspontja itt lényegesen eltér Lutherétól, aki hangsúlyozza, hogy az értelem számára a halál a természet rendjéhez tartozik, a hívő ember számára viszont félelmetes és iszonyatos, mert a hit Isten haragját és büntetését látja benne (vö. pl. WA 36:538.14–539.17 és Ebeling 1987, 170).

42 „Ein ſolcher ſeliger nützlicher ſchlaff iſt der Todt / daß die abgeſtorbenen allen zeitlichen jammer vnd not verſchlaffen" (Pflacher 1589, 300).

43 Ott a központi metafora a célbalövés volt: szemünket mindig a célon kell tartanunk, ami a meghalás kontextusában Jézus Krisztust jelenti, ezt pedig leginkább hittel, imádsággal és türelemmel érhetjük el (Plfacher 1589, 231–252).

44 A szerzők által többször idézett Ovidius logikája éppen ellentétes. Ő az ostobát gúnyolja, aki éjjel alszik ahelyett, hogy szerelmet űzne, hiszen az alvás nem más, mint a halál előképe – fagyos, élettelen, riasztó (1943, 101).

Kontextusok és érdekek változása a kortárs teológiai gondolkodásban

A dolgozat arra kérdésre reflektál, hogy milyen érdekek, értékek és teológiai döntések határozzák meg a kortárs teológia helyzetét. Ezt annál is fontosabb számvetésként is megtennünk, mert a modern és posztmodern, vagy helyesebben posztszekuláris világ protestáns teológiai gondolkodásunkat folyamatos kihívások elé állítja. Ezek a kihívások sürgető kényszerrel emlékeztetnek minket azokra a feladatokra, amelyeket nem lehet és nem szabad teológiai látszatmegoldásokkal elkendőzni. A teológiai gondolkodás sajátosságait szabad és kell is nekünk a maga gazdagságában felmutatnunk. A tanulmány ezt célt annak a szellemtörténeti örökségnek a katalógusszerű felmérése által végzi, amelynek kérdésfelvetései a mai teológiai problémáinkat is meghatározzák. A teológiának, Karl Barth szerint, meg kell maradnia elgondolkozásra, továbbgondolásra és önálló gondolkodásra ösztönző tudománynak, s ennél az igénynél kevesebbel ma sem érhetjük be.

Die Arbeit bietet eine Antwort auf die Frage welche Werte und theologische Entscheidungen die zeitgenössische theologische Diskurse bestimmen. Dies ist umso wichtiger, weil die postmoderne, postsaekulare Welt uns und unser theologisches Denken immer wieder und aufs Neue vor neuen Herausforderungen stellt. Diese Herausforderungen erinnern uns doch dringlich an die Probleme, die nicht mit theologischen Scheinproblemen zu lösen sind. Wir dürfen die Freiheit haben das ganze Reichtum des theologischen Denkens und Sichtweise in ihrem Reichtum aufzuzeigen. Die Arbeit geht diesem Ziel nach, mit der Aufstellung eines Katalogs von den geisteswissenschaftlichen Schätzen, deren Fragestellungen auch unsere zeitgenössischen theologischen Entscheidungen bestimmen. Die Theologie, als Wissenschaft, soll, um Karl Barth zu zitieren, zum Mitdenken, Nachdenkens und Selberdneken animieren und mit wenigem können wir uns auch heute nicht zufrieden geben.

Elöljáróban szeretném leszögezni, hogy előadásom[1] címe után többfajta központozási jelet is tehetnénk. Lehetne pont, felkiáltójel, de lehetne akár kérdőjel is. Hagyjuk meg most a kérdést nyitott kérdésnek (a posztmodern szellemében), és tekintsük előadásom címét egyfajta előzetes diagnózisnak, azaz zárjuk, hangsúlyozom, nagyon is ideiglenesen egy ponttal, hogy aztán reménységem szerint választ találjunk arra a kérdésre is, jogos-e felkiáltó- vagy kérdőjelet tenni a cím végére.

A 19. és 20. századi társadalmi, politikai és ideológiai fejlődés következményeként a teológia a posztmodern korban rákényszerült saját szerepének újragondolására. A klasszikus megközelítés szerint a teológiát egyszerre lehet *sapientia*-nak és *sciencia*-nak nevezni, hiszen mindkét megközelítés kritériumainak megfelel.[2] Másképpen fogalmazva a teológia egyfelől habitus, azaz Isten aktuális, személyes megismerése, mely hitet tételez fel. Másfelől és ugyanakkor viszont a teológia egy önálló és öntudatos tudományág megjelölése is, amely a mindenkor tudományos diszciplínák szabályszerűségeinek, esetenként pedagógiai szükségszerűségeinek alávetett.[3] Ezeknek az elemeknek a sajátos egymásba fonódása a teológia mint tudomány számára sokrétű kihívást jelent különösen a posztmodern tetszőlegesség korában. Egész egyszerűen arról van szó, hogy a 20. század végén diagnosztizált helyzet, mely szerint *„a teológia megroggyant épületét, mely alapvetően egy instabil alapra épült […], nem lehet egyszerűen renoválással megerősíteni, hogy úgymond hozzáadjuk a hiányzó elemet. Pontosan az ellenkezője igaz, a teológiai építőmérnöknek az alapoktól kezdve kell építkeznie. Amennyiben ugyanis az alap nem megfelelő, semmilyen kozmetikai változtatás nem fog maradandó struktúrákat eredményezni."*[4] A megoldás pedig nyilvánvalóan nem az, amit Robert H. King már 1982-ben a „*laissez fair megoldások*" iránti teológiai hajlamnak nevezett, s melynek alapvető jellemzője, hogy ugyan a teológiai munka látszatát őrzi, de nem tesz hozzá semmi eredetit a genuin teológiai örökség gazdagodásához.[5] David Tracy jól látta és programként meg is fogalmazta ezzel kapcsolatban, hogy a teológia útja csak egy olyan új paradigma felvállalása lehet, amely a következő négy elemet egyesíti: 1. a keresztyén hit központi igazságait a múlt és a jelen összefüggésrendszereit figyelembe véve értelmezi; 2. az Írás-értelmezés nem ragaszkodhat szigorúan a bevált mintákhoz, hanem meg kell kockáztatnia az új értelmezések felvállalását; 3. a keresztyén hit eszkatológiai reménységének komolyan vétele teológiai jövőkép felvázolását kívánja; 4. az előbbiekből következik, hogy a teológiának fel kell vállalni a kockázat-hermeneutikát, azaz tudomásul venni, hogy nincs biztos sikert jelentő módszer, hanem Tracy szerint „kritikus és gyanakvó" heremeneutika szükséges, hogy az új helyzetben a teológia meg tudjon felelni feladatainak.[6] Amennyiben a teológiát a *conditio humana* sajátosan reflektált megértéseként fogjuk fel, úgy feladatunk a 21. században valóban nemcsak a hagyomány átörökítése, hanem annak kreatív tovább-, át- és újragondolása. Mindeközben nem tekinthetünk el attól a ténytől, amire Hans Walter Frei a maga dogmatikai-történeti rekonstrukciós kísérleteiben felhívta a figyelmet, hogy ugyanis a teológia szándéka szerint dogmatikus, módszerét tekintve pedig anzelmiánus. Azt jelenti ez, hogy megismerési szándékunk meghatározója Isten ma is aktuális kijelentése, s innen indulva deskriptíven közelítjük meg a conditio humana sokféle vonatkozásait, míg az anzelmiánus módszer azt jelenti, hogy az alkalmazott sémák nem lehetnek esetlegesek, hanem a krisztológiai grammatika előfeltételének alárendeltek.[7] Ezt a gondolatot Karl Barth úgy fogalmazta

volt meg, hogy talán nem is tudunk többet elmondani teológiailag, mint amit a krisztológiai prolegomena magába foglal.[8] Mindez természetesen ellentmond annak az elvárásnak, amelyet a tudományokkal szemben hagyományosan megfogalmaznak, hogy ugyanis azok megismerési aktusa minden esetben objektív kritériumokkal mérhető kell legyen. Ugyanakkor azonban talán éppen ebben rejlik a teológia nagy lehetősége, hogy a felbomló paradigmák és master-storyk világában egy kissé visszavezessen minket a tudományértelmezés kezdetei felé, amikor is a tudomány még jobban jelentett habitust és ahhoz kapcsolt ismeretet, mint puszta ismeretet.[9] Úgy vélem, mivel a teológia a maga tudományfogalmában megőrizte a habitus fontosságát, ezen örökségünk komolyan vétele nagy lehetőséget jelent a kortárs párbeszédben. A teológia a feltétlen empirikus verifikáció és falszifikáció kritériumának nyilvánvalóan nem felel meg. Ha azonban az empirizmus diktátumától meg tudunk szabadulni, más út nyílik meg előttünk, alternatív valóságértelmezési lehetőségek sokaságával. A teológiának tehát, bármennyire is nehéz ez, ebben a kérdésben is úttörő szerepet kell vállalnia. Ennek a szerepnek az elfogadása és tudomásul vétele nem könnyű feladat, hiszen azzal jár, hogy a klasszikus népegyházi struktúrák lebomlásával egyidejűleg a teológia új utakat, kérdésfelvetéseket és struktúrákat kell találjon, hogy az evangélium üzenete eljuthasson a posztmodern tetszőlegesség korszakában élő ember felé is, és mindez azzal jár, hogy sok, a felvilágosodás óta érvényes, vagy egyenesen „örökérvényűnek" kikiáltott elvet felül kell vizsgálnunk.[10] Alapvetően arról van szó, hogy a felvilágosodás kora óta az európai ember kulturális és vallási tudatát bizonyos, jól körülhatárolható narratívák határozták meg, melyekben az értelem kánonformáló szerepet töltött be. Mindez a posztmodern korra megváltozott, mert nemcsak a narratívák bomlottak fel, hanem ezzel egyidőben a kánon is változáson esett át.[11]

Szellemtörténetileg igazoltan megfigyelhető, hogy a 18. században az Immanuel Kant filozófiája által elindított folyamat, azaz az értelem használata a közéletben és nem csupán ott, ha közvetve is, de a 21. századi szellemtörténeti és teológiai fejlődést is meghatározza. Filozófiája még ma is mintegy tükröt tart az értelmezők elé, melyben a premodern és modern kor különbségei nagy világossággal állnak előttünk. Most, kicsit a genius locit is idézve, hiszen a Kollégiumban a kanti filozófián alapuló oktatásnak nagyon komoly hagyománya volt egészen a 19. századig, csupán emlékeztetőként idézem fel a kanti programot, mert sok eleme kísértetiesen hasonlít ahhoz, ahogyan a 20. század ideológusai megkísérelték a század lényegét meghatározni. Kant a „Mi a felvilágosodás" című 1784-ben megjelent munkájában azt írja, hogy az embernek bátorsága kell legyen saját értelmét használni, s ez a felvilágosodás jelszava. Gondolatait e helyen nem minden szándékosság nélkül, hosszabban idézem: *„A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékosságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. Sapereaude! Merj a magad értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata. Restség és gyávaság okozza, hogy az emberiség oly nagy része, habár a természet már rég felszabadította az idegen vezetés alól, szívesen kiskorú marad egész életében, s azt is, hogy másoknak oly könnyű ezek gyámjává feltolni magukat. Kiskorúnak lenni kényelmes. Ha van egy könyvem, amely eszemül, egy lelkipásztorom, aki lelkiismeretemül szolgál, s egy orvosom, aki megszabja az étrendemet stb., akkor igazán nincs szükségem arra, hogy magam fáradozzam. Ha fizetni tudok, nem kell gondolkodnom, elvégzik helyettem mások ezt a bosszantó munkát. S hogy az emberiség legnagyobb része (s közte az egész szépnem), túl azon, hogy fáradságos, fölöttébb veszélyesnek is tartsa a nagykorúságig teendő lépést, arról már ama gyámok gondoskodnak, akik jóságosan magukra vették a rajtuk való felügyeletet. Miután elbutították jószágaikat, s gondosan vigyáztak, nehogy e jámbor teremtmények egy lépést is tehessenek ama járókán kívül, amelybe bezárták őket, megmutatják nekik az őket fenyegető veszélyeket, ha megpróbálnának egyedül járni. No, a veszély éppen nem olyan óriási, mert néhány esés árán végül csak megtanulnának járni; de egy ilyen példa mégis csak megfontolttá tesz, és visszarettent minden további kísérlettől."*[12]

Ebből a kanti nézetből következően az ember a lelkiismereti kérdésekben szabadnak tekinthető. Ilyen jellegű szabadságból következik az is, hogy az ember felelős a nyilvánosság előtt mindazért, amit gondol, vagy tesz. A teológia számára mindez azt jelentette, hogy ennek a látásmódnak a következtében a szűkön vett akadémiai diszciplínából egyre inkább nyilvános jellegűvé vált, s ez további fejlődését döntő módon meghatározza. Ennek a fejlődésnek a következtében megváltozott Európa szellemi térképe. Az emberek már nem tekintették természetesnek a keresztyén hagyományokhoz való tartozást, hanem egyre kritikusabban viszonyultak a hagyományokhoz, s kritikai hozzáállásuk olyan, eladdig megingathatatlannak vélt dolgokat is megkérdőjelezett, mint Isten jósága, mindenhatósága, vagy egyenesen Isten léte. Ehhez a helyzethez járult aztán hozzá a 20. század nagy történelmi katasztrófáinak sora, melyek eladdig soha nem látott élességgel állították középpontba pl. a teodícea nagy kérdését a teológiai gondolkodásban.

A 20. század tehát a maga korábbi századokból hozott feldolgozatlan örökségével, valamint történetével együtt olyan eladdig nem látott kihívások elé állította a keresztyén teológiát, amelyet nem lehet nem komolyan venni. Ennek klasszikus választóvonala a Soá élményének feldolgozása, vagy talán inkább annak feldolgozatlansága. Hadd idézzem e helyen hosszabban a nemrégiben tragikus körülmények között elhunyt debreceni kollégánk, Borbély Szilárd gondolatait: *„A végső megoldás egy fajként megragadhatatlan embercsoport kiirtásának képtelen gondolata, az erre való elszánás egy új hatalmi technológiából származó ideológiai kényszer volt: a totalitárius rendszeré. Auschwitz léte, amire Kertész Imre mindig figyelmeztet, a totalitarianus állammal együtt érthető meg. A végső megoldás már nem csak a gyilkosságról szólt, a nyelv és az orvosi figyelem a mai fogalmaink szerinti gének felé irányult. Teológiai következtetései szerint is megfontolandó módon a zsidó-keresztyén kultúra felől nézve a holokauszt végső megoldása a zsidó Jézusnak utólagos genetikai törlésére is irányult. Mai nyelvhasználat szerint megfogalmazva: Auschwitz létrehívása által az európai kultúra megkísérelte a humán genomból kitörölni az üdvtörténet által az időbe alászálló és a történelembe belépő isteni részt. […] Amikor a nácik létrehozták és megnyitották a táborokat, akkorra az európai szellem már rég felépítette azt a világot, amelyben lehetővé vált Auschwitz. A táborok lerombolásával azonban Auschwitz nem ért véget. Azóta bizonyos értelemben benne élünk, csak immár természetesnek tűnik fel. A modern tömegtársadalmak technológiái a totaliter rendszerek örökösei. A*

totalitarizmus veszélyei és továbbélése Auschwitz árnyát idézi meg. Mert amikor hatvan évvel ezelőtt felszabadították a táborokat, nemcsak kinyitották a kapukat, hanem mindegyiket rá is nyitották a világra. Azóta kitárva állnak, és nem volt olyan erő, amely a kezükben égő pallossal kerubokat állított volna a kapukhoz."[13] Azt hiszem, a gondolatvilág profetikus képei nem véletlenül idézik emlékezetünkbe Walter Benjamin írását a történelem angyaláról. Bár Borbély ezen gondolata teológiai szemszögből legalábbis kérdéseket vet fel, de mindenképpen megfontolásra méltó kérdéseket, s nem csupán az éppen aktuális emlékezésdömpingre nézve. Nagyon hasonló meglátásokat fogalmaz meg egyébként ebben a tekintetben a 20. századi gondolkodás emblematikus figurája, Hans Jonas is, aki „Az Istenfogalom Auschwitz után" című írásában egyenesen azt fogalmazza meg, hogy Auschwitz után világossá vált: Isten egy veszélyeztetett, mert saját rizikót vállaló Isten a teremtés véges világába való belépése által, s ez éppen az ember elembertelenedése által fogható fel.[14]

Az intézményesített embertelenséggel szembesült 20. századi teológia ebben az összefüggésben értekezett Isten haláláról, a klasszikus patripasszionizmus nagy kérdését és vitatható megoldását elevenítve fel, amint azt pl. Eberhard Jüngel, vagy a nem kevésbé nagynevű Jürgen Moltmann megfogalmazta volt. Akár így, akár úgy a 20. századi teológia a világháborút lezáró nagy újrarendeződés korszakában hirtelen új helyzetben találta magát, s mindehhez még hozzájárult a század végén az új típusú európai rendet megteremtő multikulturális társadalom nyugati álommodellje is. Az azóta eltelt időszak sajnálatos módon világossá tette, hogy a multikulturális társadalom álommodellje nem igazán váltotta be a hozzá fűzött reményeket, és ilyenformán az ehhez kapcsolódó teológiai modelljavaslatok is újragondolásra kényszerülnek.

A teológia 21. századi helyzetét akkor érthetjük meg igazán, ha az igen súlyos történelmi örökség mellett a 20. század nagy politikai ideológusának, a modern államelmélet megteremtőjének, John Rawlsnak a gondolataira figyelünk, aki a modern társadalmak struktúrájával kapcsolatban kifejtette azt a nézetet, hogy a modern társadalmakban az érdekek és értékek tekintetében egy nagyon árnyalt párbeszéd szükséges, melyben az értelemnek kell dominálnia. Nyilvánvaló, hogy ez a neoarisztoteliánus, némiképpen idealizált és sematikus felfogás (melynek gyökerei egyébként a kanti szerződés-gondolatban vannak) sem mentes azoktól az ideológiai meghatározottságoktól, melyek a század gondolatvilágának egészét meghatározták és napjainkban is meghatározzák. Megfigyelhető ugyanakkor az is, hogy a Kant filozófiája által elindított folyamat, azaz az értelem használata a közéletben és nem csupán ott, a 21. századi teológiai fejlődést is meghatározza.

Az új társadalmi helyzet jellemzéseként elsődlegesen is azt kell elmondanunk, hogy a 20. század végére kialakult egy új, szekuláris metafizika, melynek hatása napjainkig terjedően érzékelhető. Adorno, ennek az iránynak egyik kiemelkedő képviselője azt mondta híres morálfilozófiai elmélkedéseiben, hogy a fichtei állítás, mely szerint az erkölcsiek magától értetődőek, messze nem állja meg a helyét, legalábbis abban az értelemben, amint azt Fichte állította. Sokkal inkább arról van szó – s ez különösen is jellemző erre az irányzatra –, hogy a morálfilozófia avatott művelője nem normákat és értékeket, hanem reflexiókat kell hallgatói elé tárjon.[15] Mindez nyomban világossá válik, ha Adornót tanulmányozva a továbbiakban a „néperkölcs erőszakosságáról" olvasunk, amely lényege szerint a néperkölcsben, mint kontrollinstancia nélküli nagyságban benne rejlik, s amely elő-előtört a történelem folyamán.[16] Mindez nyilvánvalóan a mítosz és a mítosszal összekötött értékrendek ellenében jelenik meg gondolataiban. Éles kritikai látással ismeri fel ugyanakkor azt, hogy a modern társadalom teljesen funkcionális és anonim világában (és akkor még nem is beszéltünk a virtuális valóság által generált problémákról) csak a nyájszellem érvényesül, de ez „brutálisabban uralkodik a nyájszellemnek alávetetteken, mintha egy látható vezérürü volna, akit követnek".[17] A Frankfurti Iskola kritikai megközelítésének köszönhetően a modern ember önmagát a természettudományok segítségével értelmezte, s bizonyos mértékig értelmezi ma is. Ugyanakkor egészen érdekes módon módosult a horkheimeri program, amely egyaránt harcot hirdetett mind a metafizika, mind a pozitivizmus ellen. A posztmodern korban a Frankfurti Iskola hatására ugyanis kialakulni látszik egy természettudományos, empirikus világszemlélet, annak minden következményével együtt.[18] Sajnálatos módon azonban mindez nem oldotta fel a nyájszellem és az abból fakadó problémák tömkelegét, hanem csak megsokszorozta azokat. A morális kockázatvállalás, amint arra a híres „slippery sloap" érv rámutat, nem csökkent, hanem folyamatosan növekvő tendenciát mutat. A természettudományos világkép, mely a modern embert megszabadította a metafizika bilincseiből, azonban éppen mert abszolúttá vált, mert maga fölött kontrollinstanciát nem ismer – maga lett zsarnokká. A Frankfurti Iskola képviselői a nemzeti szocializmus rettenetét abban látták megragadhatónak, hogy a mítosz nyelvén beszélt, mely megfellebbezhetetlen autoritást kölcsönzött képviselőinek. Erre a helyzetre fokozottan áll Gerhard Oberhammer megállapítása: „*A mitikus elbeszélések lényege azonban nem merül ki abban, hogy az elbeszélt eseményekben az istenség, vagy az istenek valósága jut konkrét módon szóhoz. Sokkal inkább arról van szó, hogy azon cselekedetek elbeszélése, amelyek az ember életét és történelmét meghatározóan már adottak, az ember valóságát és evilági létének igazságát fedik fel, ezzel létet teremtve és a létért felelősséget is vállalva. Minden mítosz a maga módján tapasztalati, és ilyenformán létalap is.*"[19] Ebben nem különbözik az empirikus tapasztalatokra alapított mítosz semmilyen más mítosztól sem. Ismét nevezett szerzőt idézve *„[a mítoszok] önmagukat nem objektív értelemben vett ismeretközvetítésként értelmezik, melyeknek ezért hitelességüket igazolni kellene."*[20] Tudomásul kell azonban vennünk a tényt, hogy az ennek nyomán kialakult úgynevezett „racionális világkép" is kidolgozta a maga, ha úgy tetszik „negatív mítoszát", mely éppen annyira kontrollinstancia nélküli, mint elődei. Az alapvető pesszimizmus, mely a nyelvi jelenségekkel és az ideológiákkal kapcsolatban egyaránt megfigyelhető, oda vezetett, hogy a Frankfurti Iskola nézeteit továbbvivő és éltető Jürgen Habermas arra a megállapításra jut, hogy a világ valósága széttöredezett. Ebben a széttöredezett valóságban a valóság bizonyos részszférái egymástól függetlenül léteznek. Ennek következtében szükséges, hogy az egymástól függetlenné vált racionalitás szférái egymással párbeszédet folytassanak. Ezért a modern társadalom egyik jellemzője kell legyen a párbeszéd.

Habermas a racionalitás három formáját határozza meg: a kognitív-instrumentális racionalitás, a kommunikatív racionalitás, a harmadik pedig az esztétikus-praktikus racionalitás.[21] Ennek következtében a világ megismerésében az ember legalább ezt a három dimenziót, illetve az ezeken

belüli további differenciálódásokat kell komolyan fontolóra vegye. Első dimenziónkhoz tartozik eszerint az objektív világ (természet, tudomány), a másodikhoz a szociális világ (jog és erkölcs), míg a harmadikhoz a szubjektív világ (erotika, művészet és a pszüché más megnyilvánulásai). Nyilvánvaló, hogy az ilyen módon differenciált és töredezett valóságkép összetartó elme nem lehet más, mint a megismerő alany. A habermasi világkép nem pusztán társadalomelmélet, hanem ugyanakkor kommunikációelméletet is kínál, s ez teszi nézeteit teológiailag is érdekessé.[22] Véleménye szerint ugyanis abban az esetben, ha sikeres kommunikációra törekszünk, a következő feltételeket kell teljesítenünk: 1. valami értelmesen követhetőt kell mondanunk, 2. egy szociális környezetben értelmezhető módon, 3. hitelesnek kell lennünk, és 4. a megszólított által érthető formában kell mondanivalónkat kifejtenünk. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a posztmodern, vagy helyesebben posztszekuláris kort meghatározó gondolkodó szerint: igaz, helyes, hiteles és érthető módon kell beszélnünk ahhoz, ha azt szeretnénk, hogy az értelmes párbeszéd ne roppanjon össze a hiteltelenség terhe alatt. Az igazságot Habermas meglátása szerint csak és kizárólag a teljesen szabad párbeszédben lehet igazán komolyan megalapozni és védelmezni. A kérdés az, hogy a teológia hogyan tud egy ilyen értelmes párbeszédben részt venni, miként tudja érdekeit és az általa képviselt értékrendet érvényre juttatni. Mindehhez hozzáadva a „komplementer tanulási folyamat" elméletét könnyen olyan euforisztikus hangulatba kerülhetünk, amelytől Görföl, de mások is, joggal óvják a teológia tudományát.

Az új helyzetben a teológia számot kell adjon arról, kinek a számára, milyen céllal is művelik, ha ugyan nem akar valamiféle szűk kis kör belső és titokzatos ügyévé válni, ami nyilvánvalóan ellentmond a keresztyénség univerzális igényének. Különösen is így van ez, ha Oberhammernek igaza van, és tiszta fenomenológiai értelemben hasonlóság figyelhető meg a teológia és a mítosz között, hiszen: *„a teológia tárgya, amennyiben az kijelentett, először és közvetlenül csak a mitikus beszédben jelenik meg még akkor is, ha a valóság, amely ily mitikus módon megjeleníttetik, történeti, mint például a keresztyénség is."*[23] Az egyszerű eszmetörténet ebben a vonatkozásban nem elégséges, a teológiának önmagát abban a bonyolult helyzetben kell látnia, amelyben feladatát ellátja. De mi is ez a feladat, hogyan lehet ezt körülírni?

A 20. századi teológia helyzetét meghatározza elsődlegesen az ember elembertelenedésének képe, melyet hagyományosan a koncentrációs táborokhoz kötünk, de kiegészíthető a kép a hidegháború korának retteneteivel, vagy a szovjet gulágok képével is. Mindezzel természetszerűen együtt jár az ideológiaképződés, amely a legújabb korban, éppen a virtuális valóság megjelenése okán egyre nagyobb és meghatározóbb méreteket ölt. Azt hiszem, Adorno meglátása, hogy a polgári társadalmakban az ideológiaképződés minden esetben egyfajta igazolási kényszerrel jár együtt, hogy az egyetemes igényt ezzel igazolni lehessen, ma különösen is aktuális, ha azokra a változásokra nézünk, amelyeket a fogyasztói társadalom igazolási kényszerei építenek ki a posztmodern ember tudatában.[24]

Ezzel együtt járt a 20. század megoldatlan problémája is, hogy ti. ebben a században minden eddiginél több embert öltek meg különböző háborúkban, illetve törzsi villongásokban, s mindez úgy tűnik, örökre leszámolt a felvilágosodás idealisztikus képével, mely szerint az ember jó, és erkölcsi lényként folyamatos erkölcsi fejlődésre képes. Ugyanakkor folyamatosan jelen van a posztmodern világában is a rossznak, a metafizikai gonosznak egy sajátságosan dialektikus felfogása, mely szerint egyszerre próbáljuk meg azt neutralizálni, viszont más szempontból pedig valamiképpen mégis *mysterium fascinans*-ként jelenik meg nemcsak a modern ember tudatában, de az azt jelentősen befolyásoló művészetben is.[25] Világméretben a kommunikáció fejlődése mellett a társadalmi szerkezet rohamos változása állt be, ennek következtében a hagyományos értékek és értékrendek változása figyelhető meg. Erre a helyzetre próbált elméleti szinten reagálni Samuel Huntington, de sajnos megközelítőleg is elfogadható megoldás e kérdésben még nem született. Ennek következtében valóságosan is hiányoznak azok az elvi alapok, amelyeken állva a posztmodern kor kérdéseit kezelni lehetne. Ez a helyzet kihat a teológiára is, melynek az új idők új kérdéseire kell válaszokat találnia. Ezeknek az új időknek a legnagyobb és teológiailag is súlyos kérdése, különösen is ekléziológiai és transz-ekléziológiai kihívásként nem más, mint a kötődés és fragmentálódás sajátos dialektikája a posztmodern korban. Globalizált világunkat egyszerűen és nagy leegyszerűsítésekkel fragmentált világnak nevezhetjük, s hajlamosak vagyunk elfelejtkezni arról, amit Ulrich Beck már 1997-ben megfogalmazott, hogy a széttöredezett világkép valóságában a valóban megszakadó tradicionális kötődések mellett megjelennek újfajta kötődések is, ezzel sajátosan dialektikus viszonyt alapozva meg, s ugyanakkor új lehetőségeket is hordozva.[26] Teológiai szempontból ez új missziós paradigmák megnyílását jelenti. Nem kell túl sok fantázia ahhoz, hogy lássuk, milyen kihívást jelent ez keresztyén teológiai gondolkodásunk számára különösen is akkor, ha a teológiát pusztán csak a múlt kérdésfelvetéseit megismétlő tudománynak tekintjük abból kiindulva, amit H. W. Frei a teológia egyik klasszikus típusának nevez, hogy ugyanis a teológia minden helyzetre a múlt válaszait ismételve kíván választ adni.[27] Nem felejtkezhetünk el ebben az összefüggésben arról, hogy a válasz, amint azt a teológia kortárs feladatairól folytatott vitában Ulrich Körtner megfogalmazta, akkor válasz, ha annak számára kielégítő válasz, aki a kérdést feltette. A modern korban a kérdésfelvetés más volt, mint a posztszekuláris kor tetszőlegességei között. Globális összefüggésben nem csupán Huntington híres tézisére kell itt gondolnunk, hanem arra is, amit a modern szociológia egyik iskolaformáló személyisége, az előbbiekben idézett Ulrich Beck a modern világ jellegzetességeként határoz meg, a „rizikótársadalom" jelenségére. A Beck által az 1980-as évek elején megfogalmazott diagnózis azóta is megállja a helyét, sőt amennyiben lehet így fogalmazni, csak még súlyosbodott a helyzet. Beck szerint ugyanis a modern világ emberének egyik legnagyobb gondja az, hogy olyan döntések kényszerével szembesül, melyek számára teljesen újak, a kiszámítható életpálya helyett a tudatos, egyéni döntések által alakított életút lép. Ilyen értelemben az egzisztenciális döntés kényszere ismeretlen volt az előttünk járó generációk számára. Az értelmezési kényszer felveti a hermeneutikai kulcsok szükségességének, fontosságának és szerepének kérdését is, s nem csupán ismeretelméleti viszonylatban. Azt hiszem, erre a helyzetre a teológiának is reagálnia kell. Az igazán érdekes kérdés azonban az, hogy vajon teológiai paradigmaváltásra van-e szükségünk, vagy valami másra, amint előadásom címében is jeleztem?

Kérdésünk megválaszolásakor figyelemmel kell lennünk arra, hogy az elméletek és hipotézisek a tudományban nem egyszerűen verifikáció által jönnek létre, amint azt a Bécsi

Pozitivista Iskola gondolta, s nem is puszta falszifikáció eredményei, amint azt a kritikus racionalista Popper megfogalmazta. Mindkét esetben valamifajta sablonos gondolkodásról lenne szó, márpedig a paradigmaváltás egy komoly folyamat, amelynek során „egy létező paradigmát, illetőleg magyarázási módot egy mással váltunk fel".[28] Ez a paradigmaváltás Thomas S. Kuhn tudományfilozófus szerint azonban minden esetben valamifajta forradalmi jelleget hordoz. Kuhn egyenesen „diszciplináris mátrixról" beszél e tekintetben, amely „szimbolikus általánosításokat, modelleket és példákat foglal magába".[29] A 18. században Göttingenben bevezetett és azóta is jól bevált paradigmafogalmat tehát egy „diszciplináris mátrix" fogalma készül leváltani, melyben a jelenség forradalmi jellege kerül előtérbe. Ilyenformán nem véletlen az, hogy a posztmodern kor filozófiájában az Esemény (Event/Ereignis) olyan fontos szerepet kap, s ezzel már a teológiai Kijelentésfogalom is lépést tud tartani! Természetesen ezzel egyidejűleg megjelenik a tudományelméletben az evolúciós paradigmaelmélet is, melynek képviselője, Stephen Toulmin a fejlődés organikus voltára hívja fel a figyelmet. A revolúciós vagy evolúciós paradigmaváltás kérdésénél fontosabb azonban az a tény, amire a vita felhívja a figyelmet: a paradigmák, mint magyarázati modellek változhatnak és változnak. Mindenképpen tanulságos e vitában azonban az, hogy ennek nyomán különbséget kell és különbséget tudunk tenni teológiai makro-, mezo- és mikromodellek (paradigmák) között. Ennek a felismerése segítette a teológiát az új helyzet konstruktív felmérésére és a 21. századnak megfelelő modellek kidolgozásában. A teológiára alkalmazva a modellelméletet: a makromodell lenne a nagy általános modell pl. alexandriai iskola, az augustinusi, a tomista, vagy akár a reformátori modell. A mezomodell lenne pl. a teremtéstan, sákramentumtan és a mikromodell pl. az eredendő bűn, a kettős természet egysége. A makro- és mezomodell kevéssé változik, annál inkább változást igényel a mikromodell. Úgy tűnik azonban, mintha napjainkra ezek a különbségtételek elhalványodtak volna, s a keresztyén makromodell hitelessége is megkérdőjeleződik.

Századunk, illetve a most már mögöttünk levő 20. század vallási területen is olyan nagy változásokat hozott, mint pl. az ökumenikus mozgalom kiterjedése, s nem csupán a keresztyénség vonatkozásában, az Egyházak Világtanácsának megalakulása, a II. vatikáni zsinat, a keresztyénség és az iszlám rohamos terjedése Afrika és Ázsia országaiban. Ugyanakkor nem felejtkezhetünk meg egy olyan jelenségről sem, amely sajnálatos módon nem új, de éppen komoly elterjedtsége okán a legújabb korban is kihívást jelent a teológia számára: A militáns ateizmus új formájáról és agresszív előretöréséről van szó, amelynek kiemelt képviselője az angol tudományfilozófus, Richard Dawkins. Nézeteire azért is szükséges alaposabban reflektálnunk, mert az angolszász világ tudományelméletében jelentős szerepet tölt be éppen briliáns retorikája okán, s nézeteire kevés igazán hatékony keresztyén gyökerű válasz született.[30] Ő a darwinizmus alapjairól kiindulva mintegy „Darwin rottweilereként" súlyosan támadja a keresztyénség minden formáját. Dawkins személyében egy kiváló etológust tisztelhetünk, aki a maga tudományának alapos és megfontolt művelője. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy nézeteinek népszerűsítésében meg egy zseniális kommunikátorral találkozunk, aki szinte lélegzetelállító retorikai fogásokkal közvetíti meggyőződését a világról. Voltaképpen azonban Dawkins sem tud szabadulni attól a nagy kérdéstől, amelyet már Sartre is kritikus éllel vetett fel, amikor arra kérdezett rá: „előfordulhat például, hogy el kell döntenünk, vajon létezik-e vagy sem a lényegek vagy értékek tapasztalata, avagy a vallásos tapasztalat".[31] Milyen ez a világ, amelyet Dawkins látni és észlelni vél? Egy olyan cél és értelem nélküli világ, amelyben az élet egyetemes filozófiai alapja az önzés. A darwini evolúciós modell itt nem csupán tudományos elv, hanem az élet egészének alapjait meghatározó természetfilozófia is.[32] Dawkins briliáns vallásellenes vitázó, s kétségtelenül nagy meggyőző erővel érvel, de nézetei, amint ezt a mém fogalom közelebbi vizsgálata is felmutatja, messze nem felelnek meg minden tudományelméleti elvárásnak. Műveit vizsgálva folyamatos hangsúlyeltolódásnak lehetünk a tanúi el egészen a vallás szélsőséges démonizálásáig, illetve a vallásos emberek teljes mértékű leértékeléséig. Véleménye szerint a vallás alig több, mint a természet furcsa játékainak a bemutatása, a szélsőségek tipikusként való felmutatása, s ennek következtében a komoly gondolkodó nem is tekinthet másképpen a vallásra, mint olyan erőre, amely ellenében mindenkor harcolni kell a tudomány minden eszközével, hogy a vallás „sátáni ereje" megtörjön. Dawkins alapvetően négy pontban fogalmazza meg kritikáját a vallásos gondolkodókkal, a vallással és a teremtő Istennel kapcsolatban: meglátása szerint a darwini világkép tökéletes magyarázatot ad világunk céljára, értelmére és létre is, s ilyenformán az Istenbe vetett hit szükségtelen, vagy egyenesen lehetetlen lesz. Másodsorban a vallás azért sem vehető komolyan, mint alternatív világlátás, mert nem tényeken nyugvó megállapításokat tesz, hanem csak vallásos hiten alapuló kijelentéseket fogalmaz meg. Valláskritikája ezen felül esztétikai alapot is behoz, amikor azt fogalmazza meg, hogy a vallás egy legyengített képet fogalmaz meg a világról, hiszen az univerzum szép és nagyszabású képét a vallásos gondolkodás bagatellizálja, legyengíti a Teremtő külső beavatkozásának feltételezésével. Végül pedig a vallás elvezet a rossz megjelenéséhez is, hiszen rosszindulatú vírusként megfertőzi az emberi elmét, s ettől a fertőzéstől nehéz megszabadulni. Mindenesetre küzdeni kell ellene. Meglátása szerint ezen túlmenően a Darwin utáni világban már csak a „tervezés illúziójáról" lehet és szabad beszélni, hiszen a darwini világkép tökéletes választ ad arra a kérdésre, hogy miként keletkezett a világ, hogyan áll fent, és milyen törvényszerűségek alapján működik. Az evolúció fogalmi folyamatában, melyben a bonyolult dolgok az egyszerűekből lépcsőzetesen fejlődtek ki, nincsen helye Istennek, és nem is szükséges egy istenfogalom. Arra a kérdésre, hogy miért olyan a világ, amilyen, azt a választ kapjuk, hogy „kozmikus szentimentalitás" valamiféle Istenben hinni, amikor Darwin világosan felmutatta, hogy a fejlődés minden felmerülő kérdésre racionális és megkérdőjelezhetetlen választ ad. Ezt a választ abban véli megfogalmazhatónak, hogy az emberi szervezet örökítőanyagai, a gének a maguk módján önzően viselkednek, amennyiben saját túlélésük érdekében manipulálják az őket szállító és hordozó élőlényeket, akik ebben a szemléletben nem mások, mint a „géneket a következő generációba eljuttató szállítószalagok".[33]

A genetika eredményeit figyelembe véve és azok analógiájára Dawkins határozottan kiállt egy „kulturális replikátor" szükségesség mellett, és ebben az 1960-as években kialakult, Donal T. Campbell által megfogalmazott kultúrgén elképzelést eleveníti fel. Eszerint a mnemon nem más, mint az a faktor az emberi létben, amely a kulturális értékek replikálásáért felelős. Dawkins azt vallotta már 1976-ban, hogy a mémek és mémkomplexumok legjellegzetesebb példái a vallások. Ezzel az elméletével a klasszikus valláskriti-

ka nagyjaihoz kapcsolódik, amikor azt mondja, hogy a vallásnak egyetlen szerepe van, az ember számára a metafizikai komfortérzést kelt. Ennek a metafizikai komfortérzésnek a szerepe azonban a posztmodern világban csökken, ilyenformán jobban oda kellene figyelni a kultúra replikátoraira, hogy azok ne váljanak az elme parazitáivá. Dawkins eredeti elképzelése szerint a mém nem más, mint egy dallam, eszme, jelszó, divatirányzat, vallás. Kritikailag kell azonban rákérdeznünk: itt fenotípusokkal van dolgunk, azaz eredményekkel, de mi lehet az ok, hiszen ha csak az okozatot látjuk, nem kapunk választ kérdéseinkre.[34] Dawkins maga is érezve a problémát, 1982-ben módosítja a meghatározást, és azt javasolja, hogy a mémet tekintsük olyan információs alapegységnek, amelyben nemcsak információk, de utasítások is benne vannak. Ezeknek a realizálódását jelentik a kultúra eszméi és termékei. Ebben a rendszerben az Isten nem más, mint egy magas fokon hatékony, mert önmagát replikáló és hatékonyan továbbadó mém, amelyet Dawkins egyenesen az „elme parazitájának" nevez.[35] Ezzel a nézettel ugyan alapvetően az angolszász világban találkozunk, de mindenképpen figyelnünk kell rá tudományos szempontból is a mai teológiai élet és tudomány kontextusában.

Azok a tudományelméleti, társadalmi, szociológiai, vallási változások, melyeknek néhány elemét az eddigiekben felvázoltam, a teológia egészére nézve döntő fontossággal bírnak. Különösen is fontos e tekintetben, hogy a vallás mint jelenség megközelítése a modern korra teljességgel megváltozott, és ma már nemcsak azt értjük alatta, ahogy a vallásosság a nyugati típusú európai kultúrában alakot öltött, hanem sokkal átfogóbban látjuk a problémát.[36] A kérdés az, hogy hogyan lehet a teológia tudományos jellegét meghatározni és megőrizni akkor, amikor a teológia az akadémiai élet kontextusában egyre inkább a háttérbe szorul. Van-e mondanivalója a teológiának mint tudománynak a világ tényszerű szerkezetének ilyen jellegű változása mellett? A kanti filozófia a nyilvánosság előtt való igazolás fontosságát emelte ki mindenfajta tudomány szempontjából. S ezt az igényt a későbbi korok tudományelméletei is meghatározónak tartották és tartják ma is. Ennek az elvárásnak a teológia is alá kell vesse magát, és felvetődik a kérdés, hogy a teológia hogyan viszonyul a nyilvánossághoz. Posztmodern helyzetünkben azt kell mondanunk, hogy a „NYILVÁNOSSÁG" mint olyan nem létezik, de vannak nyilvános terek, melyeknek egymásmellettisége határozza meg a köztudatot. Az ilyenfajta szegregálódott nyilvánosság, melyet Habermas a maga rendjén a már ismertetett hármas kategóriával ír le, nem új a teológia számára, hiszen már a modern korban is a teológiának három „nyilvános tér" előtt kellett önmaga létét igazolnia: az egyetem, az egyház és a társadalom nyilvános terei előtt. Azok a teológusok, akik meghatározó módon hozzájárultak a teológiai tudomány alakításához a 20. században, ezeket a nyilvános tereket tartották szem előtt, amikor a gondolataikat megfogalmazták.

Szem előtt kell tartanunk azt, hogy a fentebb említett nyilvános terek jelentős változáson estek át napjainkra.

Az egyetem nyilvánossága pluralisztikussá vált, s az egyetemi oktatás jellegének megváltozása miatt a közvetített ismeretanyag jellege is megváltozott. A hangsúly egyre inkább a gyakorlati ismereteken van, s a teológia más humán tudományokhoz hasonlóan a háttérbe szorult.

Ezzel egy időben az egyház nyilvánossága is jelentős változáson ment át. Az EVT megalakulása és a II. vatikáni zsinat olyan mérföldköveket jelentettek, melyeket a „Dominus Jesus" pápai bulla 2000-es megjelenése sem tudott teljesen lefékezni, s bár az ökumenikus mozgalom kezdeti lelkesedése leállóban van, de az általa felvetett kérdések, s különösen a társadalmi-szociális gondok megoldásában való együttműködés továbbra is a keresztyén egyházak fontos feladata maradt. Sajnálatos tény ugyanakkor, hogy az EU-ban fontos szerepet betöltő KEK (Európai Keresztyén Egyházak Konferenciája) olyan jellegű átszervezés elé néz, amely pl. a „Church and Society" munkabizottság eddig nagyon is sikeres lobbimunkáját komolyan veszélyezteti. A legújabb kori ökumenikus törekvések mintha teljességgel ellanyhulni látszanának. Némely ortodox egyházaknak az EVT-ből való kilépése, illetőleg a 2007. év őszi Nagyszebeni Ökumenikus Nagygyűlés tanulságai arra figyelmeztetnek, hogy az elkötelezett ökumenikus párbeszéd helyébe egyre inkább egyfajta „foglalkozás-ökumené" lép, melynek már nem sok köze van az alapító atyák őszinte közeledést sugalló törekvéseihez. Ma már tényként könyvelhetjük el talán azt is, hogy a római katolikus és ortodox közeledés és párbeszéd mellett, legalábbis az európai protestantizmuson belül megindult egy olyan folyamat, amely kiszélesítené a Leuenbergi Konkordia által meghatározott kereteket újabb egyházaknak az Európai Egyházak Közösségébe való felvétele által. Sajnálatos tényként kell elkönyvelni, hogy a baptista egyházakkal a közelmúltban elkezdett csatlakozási tárgyalások egyelőre nem hoztak eredményt, elsősorban a kelet-európai baptizmus képviselőinek vonakodása miatt. Ugyanakkor az anglikán egyházak és az Európai Egyházak Közössége által kezdeményezett dialógus sem tud túllépni az episzkopalizmus és az apostoli szukcesszió körül kialakult nézeteltéréseken s a Meisseni és Poorvói Nyilatkozatok sem igazán hoztak áttörést a kérdésben. A 2011-es Firenzei GEKE Nagygyűlés azonban félre nem érthető módon állást foglalt a protestantizmuson belüli ökumené erősítése mellett. Ennek szellemében fogadták el a közös nyilatkozatot a lelkipásztori tisztségről, lelkészszentelésről és egyházkormányzásról, s fogalmaztak meg olyan új tanulmányi feladatokat, mint pl. az egyház mint diaszpóra munkacsoport létrehozása. Ugyanakkor a protestantizmuson belüli szorosabb együttműködést jelzi a GEKE legutóbbi eutanáziával kapcsolatos és a palliatív gondozás szükségességét kihangsúlyozó dokumentuma is. Mindez azt mutatja, hogy a korábbi, „dogmatikusnak" is nevezhető témák és viták a GEKE-n belül egyfajta „gyakorlati" terület felé mozdultak el, ahol sikeres párbeszéd és közös fellépés látszik megvalósulni a protestáns egyházakat érintő nagy kérdésekben. Természetesen nagy kérdés, hogy a 2017-es reformációs jubileumi év milyen hatással lesz a korábbiakban vázolt folyamatokra, hiszen már az EKD „Rechtfertigung und Recht" című irata is meglehetősen kritikus fogadtatásra talált a protestáns közösségen belül.

Az „ökumenikus paradigma" által meghatározott korszak az európai (s nem csupán európai) egyházak történelmében véget érni látszik, s kérdés marad, merre visz az egyházak 21. századi útja. Ebben a tekintetben a busani EVT Nagygyűlés változást ígért, várnunk kell viszont, hogy a dokumentum szerint „zarándokúton lévő egyházak" útja hogyan alakul és milyen irányban fejlődik tovább.

Társadalmi szempontból is változott a helyzet. Ezt elsősorban a 20. századi radikális, illetőleg fundamentalista vallási mozgalmak erőszakos megnyilvánulásai váltották ki. A figyelem fokozattan a vallások közötti értelmes párbeszédre irányult, s napjainkban egyre inkább annak lehetünk tanúi, hogy a vallást nem lehet a társadalom életében marginalizálni, sem privatizálni.

A rendszeres teológiai gondolkodásban a teológia nagy témáit újra kellett gondolni annak szellemében, hogy keresztyén teológiánk megroggyant épületét ne kozmetikai változtatásokkal próbáljuk újra szalonképessé tenni, hanem az alapok újragondolása és megerősítése által. Mindez azt is jelenti, hogy a materiál-dogmatikai és interdiszciplináris teológiai munka a jövőben sem spórolható meg

Akárhogyan is változnak azonban a teológia körülményei, nem lehet nem foglalkozni a következő kérdésekkel, melyeket itt hangsúlyozottan a teljesség igénye nélkül sorolok: Isten és a kijelentés; Predestináció – Isten kegyelmi kiválasztása; Teremtés és gondviselés; az emberi – teremtményi lét; a bűn és a gonosz; Jézus Krisztus és a megváltás, illetve a megengesztelődés; a Szentlélek és a kegyelem; a keresztyén élet kérdései, mint pl. megigazulás, megszentelődés, elhívás; illetőleg az egyház, a sákramentumok és az eszkatológia kérdésköre.

Noha tagadhatatlan, hogy a keresztyén teológiai megalapozás a posztmodern társadalomban nem mindenki számára elfogadható, de ezen igényét a keresztyén teológia nem adhatja fel, amennyiben sajátos üzenetét a társadalmi nyilvánosság felé közvetíteni akarja. Ennek a fejlődési tendenciának a következtében a legújabb korban a teológiai etika egyre fontosabbá válik, mint a gyakorlati keresztyén életet leíró teológiai tudomány. Lehetséges-e, hogy mindezzel már mindent el is mondtunk, ami elmondható a teológiai kontextusok és érdekek változásáról? Mindenképpen igaz azonban, hogy a teológiának gondolkodtatni kell, hogy Barth szavaival a mások által mondottakból együtt-gondolkodás, elgondolkodás és végül önálló gondolkodás születhessen meg.[37]

A bevezetőben felvetett kérdésre, hogy a posztmodern tetszőlegesség korszakában előadásom címe után milyen központozási jel is kerüljön: az eddig elmondottak alapján a kérdőjelet preferálnám.

Ferencz Árpád

Irodalom:

Adorno, T.W.: *Probleme der Moralphilosohie*, Frankfurt am Main, SuhrkampVerlag, 2010.

Barth, K.: *Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927*, Hrsg. von Gerhard Sauter [GA II/14], Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1982.

Barth, Karl: *Das Wort Gottes, als Aufagabe der Theologie* in: uő: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925 Hrsg. von Holger Finze [GA III/19], Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1990, 144–175.

Bayer, O.–Peters, N.: *Theologie*in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971–2007, Bd. 10 (1998), 1080–1095.

Beck, U.: *Wasist Globalisierung?* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997.

Borbély, Sz.: *Auschwitz holnap* [http://nol.hu/archivum/archiv-350129-165295, letöltés dátuma: 2014. június 2].

Görföl T.: *Posztszekuláris társadalom? A keresztyénség nyilvános jelenlétének megítélése Jürgen Habermasnál* in: Sapientiana 7 (2014/1), 33–50.

Hodgson, P.C.–King, R.H.: *Christian theology. An introduction to its tradition and tasks*, Minneapolis, Fortress Press, 1982.

Hodgson, P.C.– King, R.H.: *Readings in christian theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.

Jonas, H.: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1987.

Kant, I.: *Mi a felvilágosodás?* in: uő: A vallás a puszta ész határain belül és más írások, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980.

Küng, H.–Tracy, D. (Hg.): *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich–Köln–Gütersloh, Benziger Verlag – Gütersloher Verlagshaus, 1984.

Lang, P.Ch: *Hermeneutik, Ideologiekritik, Ästhetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik*, Verlag Anton Hans Meisenheim GmbH, Forum AcademicumKönigstein/Ts, 1981.

Luckmann, Th.: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main, SuhrkampVerlag, 1991.

McGrath, A.: *Dawkins Istene. Gének, mémek és az élet értelme*, Pozsony, Kalligram Kiadó, 2008.

Oberhammer, G.: *Mythos woher und wozu?* in: H.H. Schmid (hg.): Mythos und Rationalität, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1988.

Pulte, H.: *Wissenschaft*in: Ritter, Joachim (Hg.): HistorischesWörterbuch der Philosophie, Darmstadt, Wissenschaft licheBuchgesellschaft, 1971-2007, Bd 12 (2004), 902-947.

Ristert, J: *Ideologie*, Münster,WestfälischesDampfbot, 2002.

Sartre, J.-P.: *Módszer, egyén, történelem. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiaiírásaiból*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1976.

Schulte, Chr.: *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1988.

Taylor, Ch.: *A secularage*, Harvard University Press, 2009.

Topping, R.R.: *Revelation, scripture, church: theological hermeneutic thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei*, Hampshire-Burlington, Ashgate Publishing, 2007.

Jegyzetek

1 Jelen tanulmány a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen 2014. július 4-én elhangzott nyilvános habilitációs előadásom szövegét tartalmazza. A publikációra előkészítve a tudományos elvárásoknak megfelelő lábjegyzetekkel láttam el, de messzemenően megőriztem élőszó jellegét.

2 Elgondolkoztató a teológia tudománytörténete szempontjából, hogy az először Homérosz által használt fogalom miként fejlődik az eredeti politeizmusból egyfajta szigorú monoteizmus irányába. Igencsak jellegzetes e tekintetben az is, hogy már Platón is az isteni mítoszok „tipológiáiról" beszélt, s ez természetesen azt is jelenti, hogy megjelennek a szabályok, s a tudományokra jellemző szabályszerűségek rendszere kezd kialakulni. Ld. Bayer-Peters: Theologiein. HWPH 10 (1998),1080–1095,1080.

3 Ld. Hodgson – King: Readingsinchristiantheology (1985), 1.

4 Stanley- Olson, 13.

5 Hodgson-King: Christian Theology (1985), 2

6 Hodgson-King: Christian Theology (1985), 35–36.

7 Topping: Revelation, Scripture and Church (2007), 54–55.

8 Barth: GA III/19, 175.

9 Ld. Pulte: Wissenschaftin HWPH 12 (2004), 902–948, 9022.

10 Századunk nagy teoretikusa, a filozófus Charles Taylor erre különös éleslátással hívta fel a figyelmet, amikor arról beszélt, hogy a „szekuláris korban" a vallás visszaszorult a közélet szférájában, a hit és hitgyakorlat hanyatlását élhetjük meg, viszont ugyanakkor a hit feltételei megváltoztak. Ennek következtében a hit és ehhez kapcsolódóan és szükségszerűen a teológiai tudomány is új utakat kell keressen és találjon. Ld. Taylor: A secular age, 497.

11 A kánon fogalmat itt kultúrtörténeti értelemben használom, és nem a teológiai kánonfogalmat értem alatta. Ld. erről a fejlődésről összefoglalva: kanon szócikk in: HWPH 4 (1976), 688–692. Érdekes ebben az összefüggésben, hogy az eredetileg teljesen más értelemben használt fogalom már Cicero esetében is a „stílus mércéje", hogy aztán Arisztotelész egyenesen az erkölcsös viselkedés szabályainak összefoglalását nevezze így. A kánon kultúrtörténeti értelemben tehát mindenképpen csak bizonyos eredmények, magatartásformák, értékrendek mérésre szolgál, de közvetlenül nem teremt új összefüggésrendszereket. ld. id. mű. 691.

12 Immanuel Kant: Mi a felvilágosodás? in: uő: A vallás a puszta ész határain belül és más írások, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980.

13 Borbély Szilárd: Auschwitz holnap [http://nol.hu/archivum/archiv – 350129–165295, letöltés dátuma: 2014. június 2].

14 Hans Jonas: Der Gottesbegriffnach, Auschwitz, 32.

15 Adorno: Probleme der Moralphilosophie (1996), 14–15.

16 Adorno, id. mű. 33.
17 Adorno, id. mű, 295.
18 A Frankfurti Iskola fejlődéséről és hangsúlyeltolódásairól ld. Lang: Hermeneutik, Ideologikritik, Ästhetik (1981), 88–95.
19 Oberhammer: Mythoswoher und wozu? in: H.H. Schmid (hg.): Mythos und Rationalität, Gütersloh, 1988, 17.
20 Uo. 19.
21 Habermas nézeteire avatott módon reflektál magyar nyelven Görföl Tibor, aki világos felismerve a habermasi filozófia hatását és határait kiemeli, hogy a filozófus 2008-ban már leszögezte, hogy a keresztyénségen belüli nagyon is euforisztikus fogadtatás ellenére ő ugyan megöregedett, de nem vált vallásossá. Ld. Görföl Tibor: Posztszekuláris társadalom? A keresztyénség nyilvános jelenlétének megítélése Jürgen Habermasnál in: Sapientiana 7 (2014/1), 33–50. 41. Ugyanakkor Habermas elismeri, hogy a vallás és a szekuláris nyilvánosság viszonyára leginkább egyfajta „komplementer tanulási folyamat" kellene jellemző legyen. Ebben a felfogásban a szekularitás megmentő vagy átmentő szerepet tölt be a vallási tartalmak áthagyományozásának folyamatában. 43–44.
22 Különösen is meggondolandónak tartom Görföl végkövetkeztetését, mert ezzel olyan veszélyre figyelmeztet, amely minden, napjainkban teológiát művelő számára komoly kísértést jelenthet: „[…] attól a szinte meghatott reakciótól is érdemes tartózkodnia, amely csodálkozva állapítja meg, hogy »a posztmetafizikai filozófiát belső tényezők kényszerítik a vallásos hit komolyan vételére«". 50.
23 Oberhammer, id. mű 21.
24 Ritsert: Ideologie (2002), 97.
25 Ld. Schulte: RadikalBöse (1988), 323.
26 Beck: Was ist Globalisierung? (1997), 92–93.
27 Frei: Types of Christian Theology (1992), 116–120.
28 Tracy-Küng, 40.
29 Tracy-Küng, 41.
30 A dawkinsi mémelmélet keresztyén szempontú, igen alapos kritikai vizsgálatát az ismert angol teológus, apologéta Alister McGrath adja. A következőkben az ő összefoglaló kritikája alapján emelem ki a kérdés, számunkra témánk összefüggésében különösen is érdekes, vetületeit.
31 Sarte: Módszer, történelem, egyén (1976), 27.
32 Ld. McGrath: Dawkins istene (2008), 57.
33 Id. mű. 61–62.
34 Id. mű. 159.
35 Id. mű. 171–173.
36 Thomas Luckmann nagyon világosan kifejti ezt a kérdést a „Die unsichtbare Religion" című munkájában. Ld. Luckmann: Die unsichtbare (1991), 77–86. Különösen is fontos a vallás protestáns formájának általánosításával szemben megfogalmazott gondolata. id. mű. 77.
37 Vö. Barth vótumával, aki a CD-ben nem a hagyományos és bevett, „Denken-Nachdenken" hanem a „Mitdenken-Nachdenken-Selberdenken" szójátékkal (együtt gondolkodni-elgondolkozni-önállóan gondolkozni) jellemzi a reformátori teológiát. Ld. Karl Barth: Der Christliche Dogmatik im Entwurf, 513: „Onhe Mitdenken und auch in diesem Sinn ohne Deutung keine Anerkennung... zu mir gekommen ist (das Wort Gottes) imprägnanten Sinn, mir zum Bewusst sein gekommen ist es offenbar erst dann, wenn aus dem blossen Nachdenken und Mitdenken ein, selbstverständlich durch mich selbstbedingtes, Selber denken, wenn es aus dem Wort des Anderen zu meinen Wort geworden ist..." Magyar fordításban: „Az *együtt gondolkodás*, s ebben az értelemben értelmezés nélkül nincs elismerés… Meghatározó értelemben jött el hozzám Isten Igéje, amennyiben a puszta *elgondolkozásból együtt gondolkodás*, magától értetődő módon, általam meghatározott, *önállóan való gondolkodás* lett, ha a Másik Igéje az én szavammá lett." [kiemelések tőlem. F. Á.]

Pierre Teilhard de Chardin evolúciós krisztológiája

Pierre Teilhard de Chardint (1881–1955) sajátos világszemlélete a 20. század egyik legkiemelkedőbb filozófusává, teológusává és misztikusává tette. Ez a világszemlélet Teilhard természettudományos érdeklődéséből nőtt ki, és központi eleme az evolúció. Teilhard „víziói" (Teilhard nem érvel, akár egy filozófus, hanem láttat, akár egy próféta) a teremtett világról egy fejlődésben lévő univerzumot tárnak elénk. Egy olyan világban, amelynek fő szervező elve a fejlődés, Krisztus megváltó művét is az evolúció folyamatába ágyazva kell értelmeznünk. Teilhard krisztológiája ezért evolúciós krisztológia. Jelen rövid írás ezen sajátos krisztológia bemutatására törekszik Teilhard de Chardin három jelentős krisztológiai témájú írására alapozva.

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) was become one of the most prominent philosophers, theologians and mystics of the 20th century by his peculiar world view. This world view originates from Teilhard's scientific interest and its core is the theory of evolution. Teilhard's 'visions' (he does not argues like a philosopher but reveals like a prophet) about the created world unfold a universe which is in progress. In a world which is organized by the evolution we must interpret the redeeming work of Jesus Christ in the context of the evolution. Therefore Teilhard's christology is an evolutionary christology. This short paper tries to present this specific christology based on three remarkable christological essays of Teilhard de Chardin.

A 20. század egyik legegyénibb, legeredetibb gondolkodójának, Pierre Teilhard de Chardinnek (1881–1955) egész filozófiai és teológiai munkásságán éreztette hatását természettudományos érdeklődése[1] és a világ szerves egységének valamiféle intuitív megragadására való képessége.[2] Magáévá tette az evolúciós elméletet, de azt a természettudományos alkalmazáson túl világképe, filozófiája alapvető szervezőelvévé emelte.[3] Teilhard de Chardin a fejlődés teológusa, s krisztológiája ennek megfelelően „evolúciós krisztológia". Ez a rövid közlemény nem törekszik rá, hogy kimerítő elemzése legyen Teilhard de Chardin krisztológiájának. Inkább magát Teilhard-t kívánja beszéltetni három fontos krisztológiai té-

májú szövegén [*Az Isteni Miliő* (1926–1927);[4] *Krisztológia és Evolúció* (1933); *Szuper-Emberiség, Szuper-Krisztus, Szuper-Szeretet* (1943)] keresztül.

Teilhard de Chardin krisztológiai törekvéseinek alapját az a szándék képezi, hogy beemelje Krisztus személyét a modern ember világába. Nem egy új Krisztust hirdet, hanem új értelmezési keretbe helyezi Krisztust. Teilhard-t erre a radikális reinterpretációra nem pasztorális szempontok késztették, hogy ti. Krisztust közelebb vigye a ma emberének gondolat- és érzésvilágához. Ez nem lenne elegendő indok egy ilyen merész vállalkozás véghezviteléhez. Teilhard számára a krisztológia újraértelmezésének parancsoló szükségességét annak a statikus, arisztotelészi világképnek[5] a megdőlése vonja magával, amely a keresztény tanításnak az elmúlt kétezer évben értelmezési keretet adott. A modern természettudományok megállapították, hogy a statikus világkép tarthatatlan: a kozmosz állandóan változik, s ez a változás egyértelműen egyre bonyolultabb létformák irányába mutat. A világegyetem fejlődő, s alapvető jellemzője az evolúció.[6] „Egy olyan Krisztus, akinek vonásai nem idomulnának az evolutív struktúrájú Világ követelményeihez, egyre inkább útfélre kerülne, és aztán nem is törődnénk vele […].”[7] Teilhard programja tehát: „egybehangolni a Krisztológiát és az Evolúciót.”[8]

Ha a teremtést statikus, befejezett valóságként képzeljük el – mint tették ezt korábban –, megoldhatatlan problémaként bukkan fel előttünk a rossz jelenléte a világban. Ugyanis, ha minden, amit Isten teremtett, jó, akkor a rossz magyarázataként valami külsődleges hatást kell feltételeznünk. A teológia ezt a külső magyarázó elvet az ősbűnben találta meg. Ennek megfelelően Krisztus megváltó tettét két évezreden keresztül elsősorban mint egyfajta megtisztító aktust értelmezték. Ezzel szemben, ha a teremtést – az evolúció kétségtelen tényének tapasztalata alapján – folyamatos teremtésként értelmezzük, amelyben a világ a fejlődés által fokozatosan tökéletesedik, mígnem eléri célját, a Plérómát, akkor nem szükséges a rosszat a teremtésen kívüli okkal magyaráznunk. A világ fejlődik – vagyis (még) nem tökéletes. A tökéletlenség – a rossz – annak a szükségszerű velejárója, hogy a világ még nem érte el fejlődésének végcélját. A rossz ilyetén értelmezése más megvilágításba helyezi a megváltást is. Teilhard szerint Krisztus azzal, hogy magára vette bűneinket, elhárította azokat az akadályokat, amelyek a világ Pléróma felé tartó evolúciójának, fejlődésének, tökéletesedésének útjában álltak. Krisztus ezzel lendületet ad az evolúció, a tökéletesedés számára.[9]

Teilhard azonban nemcsak a megváltást, hanem a megtestesülést is egy fejlődő világegyetembe helyezi. Véleménye szerint „a Kozmoszban – éppen szerkezete alapján (hogy »megálljon a lábán« és hogy előrejusson) kell lennie egy kiváltságos pontnak, ahol – mint egyetemes találkozóhelyen – mindent együtt lát, érez, s ahová irányul, felmelegszik, *érintkezik*. Ugye csodálatos pont ez, ahová Jézust állíthatjuk (vagy inkább: itt ismerhetjük fel)?”[10] Ez a pont az Ómega-pont.[11] „Ha megtestesülése révén Krisztust állítjuk minden konvergenciának erre a kozmikus sajátos pontjára, akkor azonnal kiterjed az óriási tér egészére. S ezzel nem jár semmi veszély, hogy talán – az óriási Mindenségbe fullasztva – szétfoszlanék személye vagy ködbe foszlana királyi hatalma. Hitünk és reményünk számára mit sem számítanak az ég elképesztő terei, hiszen az eszmei szféránkat betöltő számtalan létező mind-mind – éppen központja révén – közös végtelenben fürdik.”[12] Az Ómega-pontba Teilhard tehát a megtestesült Krisztust állítja: ebbe a pontba a megtestesülése által a természetbe belépett Krisztus helyezkedett, s onnan „sugározza befolyását a természet teljes egészére”.[13] Az, hogy Teilhard kifejezetten a megtestesült Krisztust helyezi ebbe a pontba, problémákat vet fel, hiszen a megtestesülés történelmi, üdvtörténeti esemény, amely az idő egy bizonyos pontján következett be, mely időpont előtt nem beszélhetünk a megtestesült Jézus Krisztusról. Ám Teilhard maga mondja: „Hogy Krisztus csak egy pillanatra jelent meg az emberi tapasztalatok mezején kétezer évvel ezelőtt, ez nem akadályozhatja meg, hogy Ő legyen az egyetemes érlelődésnek tengelye és csúcspontja.”[14] Ennek biblikus alátámasztását a János-prológusban olvashatjuk, amely arról tanúsít, hogy bár „kezdetben volt az Ige”, és „minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami lett” (Jn 1,1–3), mégis ez az Ige csak a történelem egy meghatározott pillanatában lett „hússá”, anyaggá (1,14). A Fiú megtestesülése, földi tevékenysége és megváltó tette által veszi át azt a hatalmat, amelyet az Atya kezdettől neki szánt (vö. Mt 28,18; Lk 10,22; Jel 5).[15]

De Krisztus „nemcsak azért uralkodik az ég és a föld történetén, mert Neki *adatott* ég és föld, hanem mert az Asszony testében alakulása, megszületése és fokozatos beteljesedése fizikailag jelenti azt az egyetlen valóságot, amelyben kifejeződik a Világ evolúciója”.[16] „S mert a Világmindenségben végső soron minden az Ómega-Krisztus felé tart […] az egész Kozmogenezis végső fokon – az Antropogenezisen keresztül – a Krisztogenezisben fejeződik ki” – írja Teilhard.[17] Krisztus a teremtés „katalizátora”: emberi cselekedeteink által Krisztuson keresztül visszük az Atya elé az anyagot, így szentelve meg és téve magasabbrendűvé a világot, hozzájárulva annak fejlődéséhez és beteljesedéséhez.[18] „A határtalan időn és a rengeteg emberi egyeden keresztül csak egyetlen működés folytatódik: Jézus önmagához kapcsolja kiválasztottait – egyetlen mű készül: Krisztus misztikus Testének alakulása […].”[19]

Krisztus megtestesülése révén „magába foglalja és beteljesíti”[20] az egész emberiséget. Ahogy Teilhard fogalmaz: „üdvözülésünk […] nem is nyer beteljesülést másképp, mint csak az egész »választott tömeg« beteljesülésével *szolidárisan*. Igazában csak egy megmentett Ember lesz: Krisztus, az Emberiség Feje és élő Egybefoglalója”.[21]

Teilhard szerint azonban kibontakozóban van az ún. Szuper-Emberiség, mely Szuper-Emberiségnek egy Szuper-Krisztusra van szüksége. Mit takarnak ezek az első hallásra furcsának tűnő fogalmak? Teilhard az ember törzsfejlődésének két legfőbb mozzanatát a központi idegrendszer és a társas kapcsolatok bonyolultságának fejlődésében – vagy ahogyan fogalmaz: az egyéni és kollektív agy fejlődésében – látja. A világegyetem komplexitás felé történő általános fejlődéséből (melynek része az ember evolúciója is) következik, hogy az emberi törzsfejlődés a jövőben is folytatódni fog. Mivel az emberi faj az egyéni agy fejlődésének lehetőségeit már kimerítette, ezért további fejlődés már csak a kollektív agy esetében lehetséges, vagyis az emberiségen belüli kapcsolatok egyre bonyolultabbak lesznek, és egyre szorosabbra fűzik össze az emberiséget. Így alakul ki a Szuper-Emberiség.[22] Az emberiség Szuper-Emberiséggé válása pedig megköveteli, hogy Jézus Krisztus emberségét is újradefiniáljuk: „»*Apparuit humanitas*«: megjelent embersége. Természete és működése

révén, Krisztus magába foglalja és beteljesíti az Emberség egészét és teljességét. Ezen a ponton minden hívő egyetért. Ha aztán eszünk elé áll az az evidencia is (amint imént láttuk), hogy a Földön a jelenlegi Embernél valami nagyobb valóság vajúdik [ti. a Szuper-Emberiség – S. I.], ez már annyit jelent, hogy – ha azt akarjuk, hogy ezentúl is úgy imádhassuk, mint eddig – szemünket az Ember Fiára függesztve kell ismét ezt mondanunk: »*Apparuit Super-Humanitas*«: megjelent Szuper-Embersége."[23] Teilhard sajátos krisztológiai fogalma, a Szuper-Krisztus, tehát nem valami új, második, nagyobb Krisztust jelent, hanem ugyanazt az „örök Krisztust", de „megújult alakban és dimenziókkal".[24] Ez a Szuper-Krisztus azonos az Ómega-ponttal, amely pont egyrészt összetartja az egész világegyetemet, másrészt e pont irányába halad a világegyetem fejlődése, avagy Teilhard szavaival: „maga köré központosítja a Világegyetemet."[25] Ez a Szuper-Krisztus Pantokratór a szó helyes értelmében: Ő a mindent fenntartó.[26] Ő az, aki betölti, beteljesíti és szilárdságot ad a világegyetemnek, „tehát Éltetője és Egybegyűjtője minden biológiai és szellemi energiának, amelyeket kidolgoz a Világegyetem. Vagyis végeredményben: Fejlődést kibontakoztató Krisztus".[27]

Somodi Imre

Felhasznált irodalom

Bolberitz Pál: A pap mint atya – az Atya évében, in: Bolberitz Pál: Relatív és abszolút. Válogatott teológiai és filozófiai írások, Éghajlat Könyvkiadó, h. n., 2011, 147–156. o.

Bolberitz Pál: Lét és kozmosz. Az anyagi világ keresztény szemlélete, Ecclesia, Budapest, 1985.

Boné SJ, Édouard: Teilhard de Chardin dinamikus világképe, in: Golen Károly (szerk.): Vallomások Teilhard-ról, k. n., Róma, 1984, 206–222. o.

Küng, Hans: Minden dolgok kezdete. Természettudomány és vallás, Kairosz Kiadó, h. n., 2009.

Szabó Ferenc SJ: A fejlődő teremtés Teilhard de Chardin szerint, in: Hetesi Zsolt – Teres Ágoston (szerk.): Manréza Szimpózium 2006. Tudomány és vallás. A fejlődéselmélet és a földönkívüli élet kérdései, Kairosz Kiadó, Budapest, 2007, 141–150. o.

Teilhard de Chardin, Pierre: Az Emberi Jelenség, Gondolat Kiadó, h. n., 1980.

Teilhard de Chardin, Pierre: Benne élünk (Az Isteni Miliő), in: Út az Ómega felé. Válogatás Teilhard de Chardin műveiből, Szent István Társulat, Budapest, 1980, 173–237. o.

Teilhard de Chardin, Pierre: Krisztológia és Evolúció, in: Út az Ómega felé. Válogatás Teilhard de Chardin műveiből, Szent István Társulat, Budapest, 1980, 429–438. o.

Teilhard de Chardin, Pierre: Szuper-Emberiség, Szuper-Krisztus, Szuper-Szeretet, in: Út az Ómega felé. Válogatás Teilhard de Chardin műveiből, Szent István Társulat, Budapest, 1980, 413–424. o.

Vukanovic, Vladimir: Tudomány és hit, Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.

Jegyzetek

1 Szakképzettségét tekintve paleontológus volt.

2 Ez utóbbiról ő maga vall egy levelében. In: Út az Ómega felé. Válogatás Teilhard de Chardin műveiből, Szent István Társulat, Budapest, 1980, 439. o.

3 Teilhard de Chardin evolúciós világképéről lásd: Teilhard de Chardin, Pierre: Az emberi jelenség, Gondolat Kiadó, h. n., 1980. Boné SJ, Édouard: Teilhard de Chardin dinamikus világképe, in: Golen Károly (szerk.): Vallomások Teilhard-ról, k. n., Róma, 1984, 206–222. o. Szabó Ferenc SJ: A fejlődő teremtés Teilhard de Chardin szerint, in: Hetesi Zsolt – Teres Ágoston (szerk.): Manréza Szimpózium 2006. Tudomány és vallás. A fejlődéselmélet és a földönkívüli élet kérdései, Kairosz Kiadó, Budapest, 2007, 141–150. o. (A természettudományos és vallásos világnézet összeegyeztethetőségének szerteágazó problematikájába kiváló bevezetést nyújt: Küng, Hans: Minden dolgok kezdete. Természettudomány és vallás, Kairosz Kiadó, h. n., 2009.)

4 Egyes magyar fordítások a *Benne élünk* címet adták a műnek.

5 Erről a világképről lásd: Bolberitz Pál: Lét és kozmosz. Az anyagi világ keresztény szemlélete, Ecclesia, Budapest, 1985, 166–177. o.

6 Vukanovic, Vladimir: Tudomány és hit, Kálvin Kiadó, Budapest, 1998, 46–102. o.

7 Teilhard de Chardin, Pierre: Krisztológia és Evolúció, in: Út az Ómega felé. Válogatás Teilhard de Chardin műveiből, Szent István Társulat, Budapest, 1980, 430. o.

8 Teilhard de Chardin, P.: Krisztológia és Evolúció, i. m. 429. o.

9 Teilhard de Chardin, P.: Krisztológia és Evolúció, i. m. 430–434. o.

10 Teilhard de Chardin, P.: Krisztológia és Evolúció, i. m. 434. o. Eredeti kiemelés.

11 Teilhard de Chardin, Pierre: Szuper-Emberiség, Szuper-Krisztus, Szuper-Szeretet, in: Út az Ómega felé. Válogatás Teilhard de Chardin írásaiból, Szent István Társulat, Budapest, 1980, 420. o.

12 Teilhard de Chardin, P.: Krisztológia és Evolúció, i. m. 434–435. o.

13 Teilhard de Chardin, P.: Krisztológia és Evolúció, i. m. 435. o.

14 Teilhard de Chardin, P.: Krisztológia és Evolúció, i. m. 435. o.

15 „Jézusnak mindent átadott az Atya (nem csupán préegzisztenciális értelemben, hogy Ő az örök Fiú, *hanem a megtestesülés és megváltás óta történelmi és eszkatologikus értelemben is*)." [Kiemelés tőlem. – S. I.] Bolberitz Pál: A pap, mint atya – az Atya évében, in: Bolberitz Pál: Relatív és abszolút. Válogatott teológiai és filozófiai írások, Éghajlat Könyvkiadó, h. n., 2011, 152. o. Ez az idézet is azt támasztja alá, hogy a Fiú kezdettől fogva az Ómega-Pontban volt, mégis – paradox módon – csak egy bizonyos történelmi pillanatban foglalta el ott helyét. Megjegyzendő azonban, hogy Teilhard az ilyesfajta, általa jogi szemléletűnek tartott magyarázatot nem tartja kielégítőnek. Vö. Teilhard de Chardin, P.: Szuper-Emberiség…, i. m. 420–421. o. Teilhard de Chardin, P.: Krisztológia és Evolúció, i. m. 435. o.

16 Teilhard de Chardin, P.: Krisztológia és Evolúció, i. m. 435. o. Eredeti kiemelés.

17 Teilhard de Chardin, P.: Szuper-Emberiség…, i. m. 422. o.

18 Teilhard de Chardin, P.: Benne élünk (Az isteni miliő), in: Út az Ómega felé. Válogatás Teilhard de Chardin műveiből, Szent István Társulat, Budapest, 1980, 184–187.; 219–222. o.

19 Teilhard de Chardin, P.: Benne élünk (Az Isteni Miliő), i. m. 231. o. Hozzá kell ehhez tenni, hogy Krisztus nem csak „vonzza" és „összegyűjti" az emberiséget, hanem Ő az, aki „rostál" és „szétválaszt": nem csak az üdvösség Krisztusa, hanem az ítélet Krisztusa is. Bár Teilhard reménykedik, hogy senki sem kárhozik el, mégis a kárhozat reális lehetősége adja Isten Országának komolyságát, mélységét. Teilhard de Chardin, P.: Benne élünk (Az Isteni Miliő), i. m. 233–234. o.

20 Teilhard de Chardin, P.: Krisztológia és Evolúció, i. m. 420. o.

21 Teilhard de Chardin, P.: Benne élünk (Az isteni miliő), i. m. 231. o. Eredeti kiemelés.

22 Teilhard de Chardin, P.: Szuper-Emberiség…, i. m. 414–419. o. Ez a vízió a közlekedési és hírközlési eszközök fejlődése és a globalizáció révén – ha a teilhard-i optimista várakozásokhoz képest ambivalensen és azoktól elmaradva is – megvalósulni látszik, s részben meg is valósult. De közel sem érte még el a Teilhard szerint elérhető távlatokat, hisz rengeteg olyan negatív elem található (még) benne, melyek kiküszöbölése szükséges a teilhard-i értelemben vett „globalizáció" megvalósításához.

23 Teilhard de Chardin, P.: Szuper-Emberiség…, i. m. 420. o. Eredeti kiemelések.

24 Teilhard de Chardin, P.: Szuper-Emberiség…, i. m. 420. o.

25 Teilhard de Chardin, P.: Szuper-Emberiség…, i. m. 420. o.

26 Bolberitz P.: A pap mint atya…, i. m. 152–153. o.

27 Teilhard de Chardin, P.: Szuper-Emberiség…, i. m. 421. o. A krisztológia újszerű megközelítése Teilhard szerint változásokat kell, hogy indukáljon a lelki élet terén is, s az evangélium újszerű megélésére kell, hogy vezessen. Ennek legtökéletesebb megnyilvánulási formája a Szuper-Szeretet. Teilhard de Chardin, P.: Krisztológia és Evolúció, i. m. 436–437. o. Teilhard de Chardin, P.: Szuper-Emberiség…, i. m. 421–423. o.

Mire tanít minket Maximos mint mystagógos?

A Mystagógia értelmezése

A tanulmány Hitvalló Maximos (†662) Mystagógia (628 és 630 között) című művét kísérli meg értelmezni. Fő kérdésünk az, hogy pontosan mit kell érteni az istentisztelet szimbolizmusán. Szimbólum és valóság viszonyát úgy határozhatjuk meg, hogy a szimbólum előzetes (üdvösség előtti) racionális ismeretet fejez ki Istenről. Ezen ismeret fő tartalma az, hogy az ember megváltására és istenné tételére (theósis) irányuló szándék Isten lényegéből fakad. A theósis Istennel való egyesülés, amit az tesz szükségessé, hogy az emberi természet gyökeres megromlása máshogyan nem orvosolható. E morálteológiai séma eredetét Ál-Areopagita Szt. Dénes Az egyházi hierarchiáról című művében keressük, és megpróbálunk rámutatni sajátosságára.

The present paper investigates St. Maximus the Confessor's (†662) Mystagogy (written between 628 and 630). Our main question is how the symbolism of the eucharist is to be interpreted in Maximus' text. It seems that for him, the divine symbols convey antecedent natural knowledge about the divine nature. This knowledge consists in that the divine intention to save man resides in God's innermost essence, and in that the act of saving man (theosis) is his unification with God. God chooses this remedy because no other will help. Admitting man back into God is an idea which Maximus may have learnt – among other possible sources – from Denys the Areopagite's Ecclesiastic Hierarchy. As we point out this, we also try to pinpoint some theological peculiarities of his moral theological scheme.

1. **Propozíció**. Jelen tanulmány Hitvalló Szt. Maximos (†662) egyik legismertebb és legolvasottabb művének, a – Maximos afrikai exiliuma elején, 628 és 630 között keletkezett[1] – *Mystagógia* rövid című írásának (CpG 7704) értelmezésére tesz kísérletet. Mint ismeretes, Maximos e kiemelkedően fontos művének fő teológiai kérdésfelvetése az egyház és különösen az istentiszteleti liturgia kozmikus és misztikus teológiai jelentése, a misztikus reprezentáció tana. E kérdéskör talán legsúlyosabb értelmezési problémája az, hogy az itt leírt és magyarázott jelképiség: az egyház és a liturgia szimbolikus volta pontosan mit is jelent. Ez a kérdés azért merül fel, mert – bár Maximos a bevezetőben rögtön tisztázza, hogy az istentisztelet szimbolikájával fog foglalkozni – a szöveg több pontján is olyan megfogalmazásokat találunk, amelyek mintha azt sejtetnék, hogy a szimbólumok jelölte szent történések a szerző szerint az istentisztelet alatt valóságosan megtörténnek. Miután Maximos tanítja, hogy van lehetőség az emberi természet megistenülésére (*theósis*) és Istennel való egyesülésére (*henósis*), ezért ezt a kérdést pontosíthatjuk úgy, hogy esetleg történhet-e ekszatikus unió már a liturgia során, illetve annak hatására, vagy pedig az istentisztelet fizikai eseményei csak előképek, anticipációk, előzetes értesítések az eszkatologikus unióról? Az utóbbi esetben pontosan mi, milyen természetű kapocs köti össze az előképet a valósággal? E kérdés lényegileg Maximos ismeretelméletével és érvelési módszertanával kapcsolatos. A reá adható választ azután megkíséreljük a maximosi morálfilozófia és megváltás-teológia tartalmi összefüggésébe elhelyezni, rámutatni ezek Ál-Areopagita Szt. Dénesből fakadó ihletettségére, és az egész elméletet „Istenbe való befogadás"-ként értelmezni. – Ezt a misztikus teológiai vizsgálódást filológiailag megalapozottá teheti Christian Boudignon nemrég megjelent kritikai kiadása a szövegről a *Corpus Christianorum Series Graeca* sorozatban (vol. 63, 2010).[2]

2. Filológiai alapok. E kritikai kiadás már a mű címét is a megszokottól eltérően határozza meg a kéziratok alapján: Περὶ (τῆς) ἐκκλησιαστικῆς μυσταγωγίας, *Az egyházi misztériumokba való beavatásról* (röviden *Beavatás az egyházi misztériumokba*). Ez a cím azonban Ch. Boudignon kommentárja szerint a kéziratok többségében szerepel ugyan, de nem tekinthető szerzői címnek – ilyen ugyanis egyszerűen nincs, mivel a szöveg eredendően levél, amely a címzett Theokharistos megszólításával kezdődik. A modern szerkesztő ezért a címet az alcímmel együtt könyvtárosi, írnoki értelmezésnek és hozzátoldásnak tekinti (*titres de bibliothécaires*).[3] E címek mindenesetre jelentősen eltérnek a PG 91 – illetve tulajdonképpen még F. Combefis, 1675[4] – megállapította egyszerű címtől, mely alatt hagyományosan említeni szokás a szöveget: *Mystagógia* (*Beavatás a misztériumokba*).[5] A mű informatív – és szintén „könyvtárosi" – alcíme jelzi, hogy fő témája a szimbolika: *Arról, hogy minek a jelképei* [σύμβολα] *a szent egyházban az istentisztelet alatt végbemenő dolgok*. A szöveg prológusra és 24 fejezetre tagolódik, melyek közül az első 7 az egyházról mint épületről szól, a többi – a számunkra igazán érdekes rész – az eukharisztikus liturgia kommentárja. E második részből kiemelkednek az összefoglaló jellegű 23. és 24. fejezetek. A prológus szerint a megírásra az adott alkalmat, hogy Theokharistos (Maximos egy feltehetőleg szerzetes ismerőse) arra kérte a Hitvallót, hogy az küldje el neki azon magyarázat írott változatát, amelyet Maximos korábban szóban nyújtott Theokharistosnak az istentisztelet misztikus jelentéséről. A cél tehát ugyanaz, mint a (jóval terjedelmesebb) *Ambigua* esetében: egy szóban elhangzott tanítás utólagos rögzítése az érdeklődő szerzetes testvér vagy tanítvány számára, aki emlékezete megtámogatása végett írásban is bírni szeretné valamely nehéz szöveg – illetve jelen esetben az istentisztelet – értelmezését. Maximos a prológusban a tőle megszokott szerénységgel állítja továbbá, hogy ő eleve csupán egy megnevezetlen idős bölcs tanítását ismételte el – de természetesen lehetséges, hogy valóban így volt.

Az ismeretlen könyvtáros bizonyára nem véletlenül döntött *Az egyházi misztériumokba való beavatásról* cím mellett, melynek megfogalmazása feltűnően hasonlít Ál-Areopagita Szt.

Dénes művének címére: *Peri tés ekklésiastikés hierarkhias*, *Az egyházi hierarchiáról* (pontosabban: *Az egyházi szent vezérlésről*). A címek hasonlóságának alapja Maximos prológusban kimondott hermeneutikai szándéka, mely szerint művének célkitűzése hasonlít a *Peri tés ekklésiastikés hierarkhias* programjához (közelebbről annak 3., az istentisztelet értelmezéséről szóló fejezetéhez). E közvetlen, cím szerinti hivatkozás – az apostoli tekintélyűnek vélt mintára, illetve forrásra – igen értékes, mert mint látni fogjuk, *Az egyházi misztériumokba való beavatásról*-nak nemcsak az értelmező szándéka, hanem a megváltásteológiai tartalma is nagy mértékben Dénesből inspirálódott. Fontos filológiai körülmény még, hogy Eriugena kortársa, Anastasius Bibliothecarius (817 körül – 877), a római egyház főlevéltárosa hosszú konstantinápolyi követsége során latin fordítást készített Maximos művének fontosabb fejezeteiről a nyugati frank király számára (875).[6] Ez volt a szöveg legelső – részleges – fordítása.

3. Maximos kérdésfelvetése és módszertana. Az istentisztelet (*synaxis*) eseményei pontosan minek az előképei (*typos*), képei (*eikón*), szimbólumai (*symbolon*)? – kérdezi Maximos. A válasz lényegileg a misztikus teológia és antropológia, közelebbről az eszkatologikus misztikus unió szentháromságteológiai hitvallásba beágyazott elmélete lesz, jelentős mértékben platonikus-újplatonikus terminológiával és fogalomkészlettel kifejtve. A misztikus unió ezen elméletét Maximos elsősorban a megváltás teóriájának fogja fel. Látni fogjuk, hogy a fejtegetés a hatását tekintve egyfajta racionalizáló anagógia, melynek nyomon követése a megváltás problémakörének mélyebb megértéséhez vezeti el az olvasót. Az értelmezés módszere maga azonban döntően inkább tipologikus és kisebb részben anagogikus. Így például az alapvető jelentőségű 23. fejezet 1. bekezdése szerint a hívek istentiszteleti bevonulásában a lélek felemelkedését kell meglátnunk a „létezők értelmi elvei"-hez és a túlvilági szellemi „hatalmak"-hoz egyfajta tipologikus szemléletmód révén: az istentiszteleti esemény előképi mivoltát kell szemlélnünk mintegy lelki szemekkel (νοὸς ὄμμασι) egy második, mögöttes megértési síkon. Első közelítésben e „kettős látás" vagy két síkban látás princípiumát, a két sík közötti összefüggés elvét keressük.

4. Maximos (új)platonizmusa. Megelőlegeztük, hogy a Hitvalló platonikus-újplatonikus nyelvezeten szól (éspedig az érvelés kritikus pontjain). E filozófiai hagyományt maga Platón, valamint Plótinos, Proklos, illetve az utóbbi keresztény közvetítője, Ál-Areopagita Szent Dénes eszméi és terminusai képviselik *Az egyházi misztériumokba való beavatásról* szövegében. Így például a 21. fejezet a Jó ideájának *Állam*beli megjelenésére utalhat, amikor Maximos τὸ κατ᾽ αἰτίαν ἀγαθόν-t említi.[7] De csupa (új)platonikus terminus – μέθεξις, μετάληψις, ἀφομοίωσις – írja le a lélek Istenhez való viszonyát is, mely az istentiszteleti események alatt és révén válik bizonyos értelemben valóságossá. A gyakran előforduló τὸ ἕν (*to hen*, az egy) kifejezés olvastán nem tudunk nem Plótinosra, Proklosra, Damaskiosra és Dénesre gondolni, különösen mivel egy hosszú Dénes-idézetet is tartalmaz a szöveg. Dénes nyelvezete és gondolatvilága köszön vissza különösen az értelmi elvek (λόγοι), a tisztán szellemi hatalmak: az angyalok, és a szimbólumok említésében (Dénes egyik elveszett – vagy talán soha meg nem írt – műve a *Symboliké theologia*),[8] valamint az éneklés, a himnusz-zengés fontosságának hangsúlyozásában (vö. Dénes, *Isten nevei*, *passim*). A *noerós/noétós* fogalompár sűrű előfordulása szintén dénesi örökség a *Mystagógia* nyelvezetében. Az újplatonikus filozófia (vagy legalábbis filozófiai terminológia) természetesen elsősorban Dénesen keresztül hathatott Maximosra, akinek – úgy tűnik – épp a *Mystagógia* a legplatonikusabb gondolatkörű műve. Mint megfigyelhettük, e platonikus vagy platonizáló eszmeiség elsősorban az egység, egyesülés, részesülés, hasonulás fogalmainak filozófiai artikulálásában van Maximos segítségére, tehát az Isten-ember viszony fogalmi-logikai megragadásában, az egyetlen dologban, ami a Hitvallót igazán érdekli, mert e viszony modellezése, racionális taglalása és belátása nem más, mint a bűnt isteni segítséggel leküzdő üdvösség elmélete.

5. Előkép és üdvösség viszonya. A rítus mint előkép, illetve az üdvözülés valósága közötti viszony természetét a *Beavatás*ban mindezek után akkor tudjuk pontosan meghatározni, ha először megvizsgáljuk, mi adhat alapot a szöveg „erős", eksztatikus teológiai értelmezésére, szemben a „csupán" tipológiai olvasattal. Ismét az összefoglaló 23. fejezethez fordulva, azt olvassuk, hogy a hívek bevonulása a templomba a lélek felemelkedésének kezdete és eljutása az angyalok „magasságáig", egy tisztán szellemi valóságba, egyfajta *mundus intelligibilis*be, ahol szellemi lények sokasága található Isten alá rendelve. Maximos ezután így fejteget tovább:

> A lélek innen is tovább megy, és feljut az egyetlen és egyedüli és az értelmi elveket [λόγους] egységesen összegyűjtő csúcsra [κορυφήν] – azaz a Szent Evangéliumhoz, amelyben a Gondviselés és a létezők minden értelmi elve egyetlen átfogó hatóerő révén eleve egységesen létezett. Ezután lehetséges az Isten számára kedveseknek isteni érzékeléssel [κατ᾽ αἴσθησιν θείαν], az ész félelmet nem ismerő szemei által [νοὸς ὄμμασι] látniuk magát az Isten-Igét, mely a mennyből megjelenik a lélek előtt – mivel ezt jelenti a főpap leszállása a papi székből –, és amely teljesen elválasztja a lélektől, mint katekhumentől ama gondolatokat, melyek továbbra is az érzékelést és az érzékelés szerint feloszthatók dolgokat jelenítik meg.[9]

A szöveg primér olvasata szerint tehát az istentisztelet e pontján *visio beatifica* történhet meg: az ész szemei közvetlenül Krisztust látják, s e természetfeletti látvány hatására a lélek elkülönül az érzékelésektől – tehát *ekstasis*t, testből való eltávozást él át. E passzusban és másutt is az a benyomásunk, hogy a liturgikus eseményeket Maximos azonosítja a misztikus jelentésük jelöletével.

A 24. fejezet egy passzusa azonban egyértelműen kifejezi, hogy nem történik valóságos misztikus unió az istentisztelet alatt, jóllehet a korábbi megfogalmazások ezt sugallják:

> Mert hisszük, hogy amely kegyelmekben a Szentlélek adományai révén a jelen életben hitünk szerint részesültünk [μετειληφέναι] a hitbeli kegyelem által, azokban – hitünk tévedhetetlen reménysége szerint, valamint az Ígérő szilárd és megváltoztathatatlan ígérete szerint – az eljövendő korban valóságosan [κατ᾽ ἀλήθειαν], ténylegesen [ἐνυποστάτως], maga a dolog formájában [αὐτῷ τῷ πράγματι] fogunk részesülni, ha erőink szerint megtartjuk a parancsolatokat, és így átmegyünk a hit szerinti kegyelemből a „természetbeni" [κατ᾽ εἶδος] kegyelemre; hiszen Jézus Krisztus, Istenünk és Megváltónk átalakít [μεταποιοῦντος] minket önmagává, amennyiben eltünteti belőlünk a romlás jegyeit, és amennyiben ajándékba adja nekünk az evilági érzékelhető szimbólumok által megmutatott ősminta-misztériumokat [παραδειχθέντα διὰ τῶν ἐνταῦθα αἰσθητῶν συμβόλων ἡμῖν ἀρχέτυπα χαριζομένου μυστήρια].[10]

Kérdés azonban, hogy mit kell érteni a Szentlélek hitbeli kegyelmein, ha azok még nem valóságok? Tehát pontosan milyen megelőlegezés ez?

A 23. fejezet szerint a reprezentáció és szimbolizálás modusának közelebbi meghatározása a sugallat: az istentisztelet eseményei sugallják vagy sejtetik, előrejelzik azt, ami a túlvilágon fog történni. Az evilági szakrális események eszerint jelek, jelzések, referenciák, melyeket tudni kell olvasni, értelmezni, és ez az olvasás, értelmezés elkerülhetetlenül egyfajta értő és értelmi természetű belátás a túlvilágba. A világ ebben az értelemben kétsíkú, kétfedelű (természeti és természetfeletti); és a jelen idő – a spinozai harmadik típusú megismeréssel szemlélve, mely felismeri a végesben a végtelent – egyben a jövő idő is.

A teljes tudást tehát Maximos szerint csupán a túlvilágon kapjuk meg, e világon csak előképét és képmását szemlélhetjük az istentisztelet eseményeiben – de a szöveg egy másik síkon világosan közli azt is, hogy a belátás, a hit lényegének artikulált megértése már itt jelen van, és a túlvilági többlet csak a színről színre látás, hiszen az evilági jeleket a szent eseményekből ki lehet fejteni, meg lehet érteni. A lényegi mozzanat: az értelmezés kulcsa végső soron már itt a kezünkben van, amennyiben Isten létmódját – mint ezt a 23. fejezet nagy szentháromság-teológiai exkurzusa bizonyítja – fel tudjuk vázolni, tehát belátunk a túlvilágot elválasztó fátyol mögé. Elvégre csak azon az alapon lehetséges egyáltalán a szimbolizmus kimondása, megállapítása, hogy előzetes, előképi, de mégis lényegi ismeretünk van Isten attribútumairól és a misztikus unió pontos modusáról. A túlvilág ebben a koncepcióban a beteljesedés, a célba érés állapota, melyhez képest ez a világ nyilván másodlagos, csupán *status viatoris*: fő funkciója éppen az előreutalás, az előzetes megjelenítés, a (racionalizáló) híradás, valamint a felkészítés és a próbatétel. Az előképiség értelme tehát egy olyanfajta intuíció és racionális taglalás, amely már itt valóságnak mutatja a megváltásra fókuszáló hit tartalmát.

6. A megváltásteológiai séma. Ez a – hitracionalizálónak nevezhető – módszertani-megismerési modell a *Beavatás*ban a misztikus megváltás-teológia alapja. E szótériológia globális értelme Maximos felfogásában a következő: Isten kiviszi az embert a bűnből, amennyiben beviszi vagy felveszi önmagába – mintegy „magába menti".

E megmentésnek már most szükséges, de nem elégséges feltétele az ember istenalakúsága (θεοείδεια), ami a Maximos–Pyrrhos-vitában is nagy hangsúlyt kapott.[11] Ez a feltétel azt jelenti, hogy nem kis részben az istenalakúság révén „vihető be" az ember Istenbe, részben ez biztosítja Isten és ember kompatibilitását az üdvösség állapotában, tehát részben ez a kegyelmi adopció (ἡ ἐν χάριτι υἱοθεσία) alapja. A megváltás *elégséges* feltétele és ható oka a maximosi elgondolásban azonban természetesen az isteni filantrópia, Isten megváltó szándéka, vagyis maga az isteni természet.

Az istenalakúság *Az egyházi misztériumokba való beavatásról* misztikus antropológiai csúcspontján, a 23. fejezet utolsó bekezdésében a megváltás, az istenné válás (θέωσις) elméletében kap kulcsszerepet. Maximos itteni megfogalmazásai szerint Isten „változások nélkül" alakítja át önmagává a lelket:

> miután a lélek – a szent angyalokéval egyenlő megtiszteltetés birtokában – szintén megkapta az istenséggel kapcsolatos világos és a teremtés számára elérhető ismereteket [λόγους], és megtanulta velük összhangban szüntelenül háromságosan megénekelni az egyetlen istenséget, felvezettetik az illeszkedő hasonlóságon alapuló kegyelmi adopcióra [υἱοθεσίαν]; miáltal az imák révén az Istent titokzatos és egyedüli Atyaként bírja kegyelem által, és így az Ő rejtelmének Egy voltával [τὸ ἕν] mindenek elhagyása révén [κατ᾽ ἔκστασιν πάντων] egyesíttetni fog [συναχθήσεται], és annyira meggyőződik az isteni dolgokról, vagy annyira megismeri őket, hogy már nem akar önmagáé lenni, és nem akarja, hogy önmagából önmaga által ismerhesse meg őt ő maga vagy valaki más, hanem csakis az őt jóságból teljes egészében magába felvevő teljes Istenből, aki Istenhez illő módon és elszenvedés nélkül teljesen „beleönti" [ἐνιέντος] önmagát a teljes lélekbe, és az egész lelket istenné teszi [θεοποιήσαντος], és átalakítja változások nélkül [ἀμεταβόλως] önmagává, avégett, hogy a lélek – mint a teljesen szent Areopagita Dénes mondja – „a láthatatlan világosság képmása [εἰκόνα] és kinyilatkoztatása [φανέρωσιν] legyen, makulátlan tükre, tökéletesen átlátszó, sértetlen, szennyezetlen, folttalan, amely befogadja – ha szabad ilyet mondani – a jót előidéző isteni képmás [θεοειδείας] szépségét, és vegyülés nélkül világítja meg önmagában (amennyire képes rá) a mélységben lévő hallgatás jóságát."[12]

A *theósis* ezen leírását nyilván úgy kell értenünk, hogy Isten anélkül bocsátja be magába a lelket, hogy Ő elveszítené az isteni természetét, és hogy a lélek elvesztené az emberi természetét – tehát a krisztusi, két természetből összeálló egységes alany mintájára. Mint a Hitvalló másutt – különösen az *Ambiguá*ban – sokszor elmondja, ez az egyesülés összeolvadás nélküli, de felbonthatatlan, továbbá pervazív, amennyiben elvileg az egész ember nyer bebocsátást az egész Istenbe (gyakran ismételt megfogalmazása ennek a ὅλος ὅλῳ – „a teljes Isten a teljes emberrel [egyesül]" – kifejezés). Ezt a megistenülési modellt a beeresztés, befogadás, bebocsátás sémájának nevezhetjük. A keresztény megváltás-teológia keretei között ez a bűnös lélek mint tékozló fiú visszatérése vagy hazatérése Istenbe mint Atyába. A misztikus egyesülés a *Beavatás* kontextusában ezért elsősorban a bűnből való megszabadulást jelenti Maximos számára. Mint fentebb megelőlegeztük, e szótériológiai séma itt közvetlenül dénesi örökségnek tűnik (új)platonikus metafizikai párhuzamát pedig Plótinos azon tanításában találjuk, hogy a lelkek hazatérnek az Egybe, mint Atyába).[13]

7. A séma forrása Ál-Areopagita Szt. Dénesnél. Munkájában (*floruit* 500 körül) releváns, magyarul egyelőre nem olvasható, *Az egyházi hierarchiáról* című művének fő kérdésfelvetése az, hogy a „szent vezérlés" (ἱεραρχία) miként tudja eljuttatni a hívőt az Istenhez való hasonlóság és a Vele való egység, a megistenülés állapotába (ἀφομοίωσις, ἕνωσις, θέωσις; vö. *De ecclesiastica hierarchia,* 2. fejezet). A 3. fejezet, illetve ezen belül a Θεωρία alcímű, több szakaszból álló rész az áldozás (hálaadás, εὐχαριστία) eseményeinek szimbolikus értelmezése. Mint mondottuk, ennek célkitűzése és – ortodox – teológiai tartalma olyan jelentős mértékben előlegezi meg Maximos gondolatmenetét a *Beavatás*ban, hogy nehéz vagy lehetetlen elképzelni, hogy a Dénest kiválóan ismerő és sokban követő atya ne innen inspirálódott volna.

E kontempláció (θεωρία) teológiai gerincét a 11., 12., 13. szakaszok képezik, jóllehet már a bevezető szakaszok is Dénes fő tézisét tárgyalják, mely a megváltást mint az Eggyel való egyesülést (κοινωνία, *communio*) értelmezi, és ennek szimbólumait mutatja fel az áldozás cselekményeiben. Az Areopagita a tőle megszokott módon karakterisztikusan keresztény téziseket proklosi fogalomkészlettel és szemlélettel ad elő, így demonstrálva keresztény teológia és újplatonikus metafizika ötvözhetőségét (ami feltehetőleg ideológiai célkitűzése volt). Álláspontom szerint ez a szintézis megőrzi és hitelesen képviseli a lényeges hittételeket, melyek közül itt az ember Istentől

való eredendő elfordulása, a bűnbeesés, a halandóvá válás és a mindezek miatt szükségessé váló isteni megváltás kerülnek előtérbe. Dénes a khalkédoni ortodoxia szellemében fejti ki, hogy Krisztus a végtelen emberszeretet jegyében vette fel a teljes emberi természetet, és egyesült vele (ἑνοποιηθεῖσα), anélkül, hogy ennek során az isteni természet összekeveredett volna az emberivel.[14] Tehát – az ortodox hagyományokhoz híven – az Areopagita is összekapcsolja a megváltás gondolatát az egyesülés gondolatával, teljes mértékben megelőlegezve Maximos szótériológiai sémáját.

Az *eukharistia* ezt követő szimbolikus magyarázata során Dénes a kenyér szétosztásában az egység sokszorozódását látja (συμβολικῶς τὴν ἑνότητα πληθύνει).[15] Ezt az újplatonikus kifejezést egy kereszténybb regiszterre áthangolva úgy fogalmazza újra, hogy „az isteni Ige titkos egysége és egyszerűsége előjött az összetettbe és láthatóba az emberré válás által a jóság és emberszeretet révén"[16], amennyiben az Ige egyesítette (ἑνώσας) az isteni természettel az emberit. Az istentisztelet fő eseménye tehát döntően Krisztus fő cselekedetére emlékeztet minket, ami az *enanthrópésis* értelmében vett *koinónia*: az egyesülés értelmében vett közösség vállalása a bűn – és vele a büntetés – megszüntetése végett. A bűn és a büntetés eltörlése ebben a sajátos koncepcióban csak az isteni és az emberi természet lehető legnagyobb fokú egyesítése révén valósulhat meg. Ezért kell törekednünk a Krisztushoz való hasonulásra (ἀφομοίωσις, *imitatio Dei*, istenalakúság), ami a bűntelenség (ἀναμαρτησία) által érhető el – érvel Dénes.

A főpap a kenyér megtörése által az Areopagita szerint ezen kívül még a kegyelmi ajándékok egységének (τὸ ἑνιαῖον) megsokszorozását is kifejezi szimbolikusan („a titkos ajándékok egységét sokká osztja szét").[17] Krisztus megváltó cselekvésének lényege azonban mindenesetre az, hogy előjön a természete szerinti – isteni és tökéletes – egységéből, és közösségre lép az emberi fajjal, ha az kész vele egyesülni, állítja Dénes újplatonikus felhangú terminusok segédletével (itt az Egy plótinosi-proklosi *prohodos*a és az emanálódott univerzum ugyanoda való visszatérése lebeghetett lelki szemei előtt metafizikai mintaként).[18]

Az egyetemes zsinati hagyományhoz képest tehát Dénes sokkal nyomatékosabban hangsúlyozza Krisztus egységét. Ezt természetesen sokszorosan kimondják az ortodox források (így pl. Nagy Leó pápa mindkét *Tomus*a) is, Dénes azonban kifejezetten az Egy elméletéhez kapcsolja a krisztusi személy tanát, „henológiai" hangsúlyai határozottabbak. Ugyanígy sajátos, hogy a kiáradás–visszatérés újplatonikus modelljének keretei között a krisztusi leereszkedés (συγκατάβασις, *condescensio*) inverzeként értelmezi az üdvösséget mint újraegyesítést, egységesítést. Bár Maximos közel sem teszi annyira magáévá az Egy metafizikáját, mint Dénes (Istent konnexitás- és koegzisztencia-princípiumként határozza ugyan meg a *Beavatás* elején, de Isten mint a világegység alapja önmagában véve még nem újplatonikus fogalom), az üdvösséget mégis Dénes nyomán fogja fel úgy, mint bűntelenítő hatású újraegyesülést, mint visszatérést az egyetlen és egységes Istenbe, jóllehet ennek kifejtését nála csak látens módon támogatja meg az Egy emanációjának fogalomkészlete.

8. Konklúzió. A Hitvalló *Mystagógiá*ja tehát, végső soron a túlvilágra lokalizálja a misztikus uniót, de már e világon megmutatja a rituális előképek értelmezésének szabályát. Az előképek helyes olvasása már maga is előzetes beavatás a misztériumokba, megváltó tudás. Ez a tudás arról tudósít, hogy a lélek – hacsak végzetes hibát nem követ el – feltétlenül hazatér Istenbe. E visszatérés gondolata a *Mystagógia* etikai sémájában lényegileg azt a meggyőződést fogalmazza meg, hogy Isten az egyetlen lehetséges menedék az emberi természet számára a bűn elől. Más út nem vezet ki a bűnből, ami e kontextusban az emberi természet önerőből orvosolhatatlan megromlása. Az önerő hiánya miatt kell az emberi természetet visszavinni az alkotójá*hoz*. Maximos azonban – Dénes útmutatásával – ennél sokkal továbbmegy: az emberi természetet visszaviszi annak alkotójá*ba*. Ehhez eleve fel kell tételezni Isten és ember kompatibilitását, a lényegi különneműségük fenntartása mellett is a legnagyobb fokú egyesíthetőségüket, az emberi természet eleve adott istenalakúságát. Ez az „Istenbe mentés" feltétele, amelyet az Ige hústestté válása (*sarkósis*) alapoz meg. Ezért a krisztusi kettős természet, kettős működés és kettős akarat tanát is részletesen ki kell dolgozni az egyesülés lehetőségének bizonyításához, amint ezt Maximos több művében – különösen az *Opuscula theologica et polemicá*ban – meg is teszi. Homogén teológusi életművet alkot meg ezáltal, amely talán mindenekelőtt azt a tézist fejti ki és argumentálja racionálisan, hogy nemcsak Isten jön el az emberbe, hanem egyszer az ember is eljut Istenbe.

Vassányi Miklós

Bibliográfia

Boudignon, Ch., ed., *Maximi Confessoris Mystagogia una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*. Turnhout: Brepols, 2011. (Corpus Christianorum, Series Graeca 69)

CC SG = Corpus Christianorum, Series Graeca

CD II = Heil, G.–Ritter, A. M., eds. *Corpus Dionysiacum* II. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1991. (Patristische Texte und Studien, Bd. 36)

Combefis, F., ed.*S. Maximi Confessoris, Graecorum theologii eximiique philosophi, operum tomus secundus ex probatissimis quaeque manuscriptis codicibus… eruta, nova Versione subacta, Notisque illustrata*. Paris: 1675.

CpG = Geerard, M., ed. *Clavis patrum Graecorum* III. Turnhout: Brepols, 1979.

Hoeschel, D.–Margounios, M., eds. *Sancti Maximi martyris Mystagogia*. Ex codicibus manuscriptis Rei [publicae] Augustanae et Maximi Margunij Graece nunc primum edita, cum interpretatione Latina. Augsburg: Ioannes Praetorius, 1599.

Larchet, J.-C. *Saint Maxime le Confesseur (580–662)*. Paris: Les Éditions du CERF, 2003.

PG = Patrologia Graeca

Semmelroth, O. „Die Θεολογία συμβολική des Pseudo-Dionysius Areopagita." *Scholastik* 27 (1952), 1–11.

Sherwood, P. *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*. Romae: Orbis Catholicus–Herder, 1952. (Studia Anselmiana, fasciculus 30).

Vassányi M., „Hitvalló Maximos krisztológiai érvei a Pyrrhos-vita tükrében," megjelenés előtt in Kendeffy G.–Vassányi M., szerk., *Istenfogalom és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban*, Budapest: L'Harmattan–KRE, 2015.

Vidrányi K., szerk. *Az isteni és az emberi természetről* I–II. Budapest: Atlantisz, 1994. (A kútnál)

Jegyzetek

1 Larchet, J.-C., *Saint Maxime le Confesseur (580–662)*, Paris: Les Éditions du CERF, 2003, 66; Sherwood, P., *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Romae: Orbis Catholicus–Herder, 1952, 32.

2 Boudignon, Ch., ed., *Maximi Confessoris Mystagogia una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, CC SG 69. Turnhout: Brepols, 2011.

3 *Ibid*., clxxxv és 3, apparátus.

4 A mű *editio princeps*e: D. Hoeschel–M. Margounios, eds., *Sancti Maximi martyris Mystagogia*. Ex codicibus manuscriptis Rei[publicae] Augustanae et Maximi Margunij Graece nunc

primum edita, cum interpretatione Latina. Augsburg: Ioannes Praetorius, 1599. F. Combefis kiadása, mely a PG 91 szövegének alapjul szolgál: *S. Maximi Confessoris, Graecorum theologii eximiique philosophi, operum tomus secundus ex probatissimis quaeque manuscriptis codicibus… eruta, nova Versione subacta, Notisque illustrata*. Paris: 1675, 489–527.

5 PG 91, 657. P. Sherwood (1952, 32) ugyanígy; sőt, még J.-C. Larchet (2003, 65) is csak a hagyományos, rövid cím alatt tárgyalja a művet, pedig bibliográfiájában szerepel Ch. Boudignon doktori értekezése, amely a kritikai kiadás alapjául szolgált.

6 A fordított részek modern kiadása: Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia*, 77–89.

7 Vö. *Állam* 508 E 1–7 (a Jó mint ok) és 509 B 4–9 (a Jó mint a lényegen vagy esetleg a léten kívüli).

8 E – Dénes maga által említett – mű tartalmának rekonstruálására tesz meggyőző kísérletet O. Semmelroth: „Die Θεολογία συμβολική des Pseudo-Dionysius Areopagita," *Scholastik* 27 (1952), 1–11.

9 Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia*, 51, *linn*. 813–823; PG 91, 700 B 1–13. Minden Maximos-idézet a jelen tanulmány szerzőjének fordítása. Baán István fordítását ld. Vidrányi K., szerk., *Az isteni és az emberi természetről*, Budapest: Atlantisz, 1994, II, 298.

10 Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia*, 59, *linn*. 936–947; PG 91, 704 D 9–705 A 9.

11 Ld. *Disputatio cum Pyrrho*. Maximos 645 júliusában Afrika provinciában, Karthágóban számos egyházi elöljáró jelenlétében folytatta le hosszas, de győzedelmes teológiai vitáját Pyrrhos volt konstantinápolyi pátriárkával (a vita jegyzőkönyvét ld. PG 91, 287–353). A vita bemutatását ld. Vassányi M., „Hitvalló Maximos krisztológiai érvei a Pyrrhos-vita tükrében," megjelenés előtt in Kendeffy G.–Vassányi M., szerk., *Istenfogalom és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban*, Budapest: L'Harmattan–KRE, 2015.

12 Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia*, 53–55, *linn*. 864–882; PG 91, 701 B5–C 12.

13 Vö. *Enn* 5, 1.

14 ἡ δὲ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἀπειροτάτη φιλανθρωπία ... ἐν ἀληθεῖ μεθέξει τῶν καθ᾽ἡμᾶς γενομένη πάντων ἀναμαρτήτως καὶ πρὸς τὸ ταπεινὸν ἡμῶν ἐνοπιηθεῖσα μετὰ τῆς τῶν οἰκείων ἀσυγχύτου καὶ ἀλωβήτου παντελῶς ἕξεως τὴν πρὸς αὐτὴν ἡμῖν κοινωνίαν ... ἐδωρήσατο (CD II, 91).

15 *Ibid*., 92.

16 τὸ γὰρ ἓν καὶἁπλοῶν καὶ κρύφιον Ἰησοῦ τοῦ θεαρχικωτάτου λόγου τῇ καθ᾽ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει πρὸς τὸ σύνθετόν τε καὶ ὁρατὸν ἀναλλοιώτως ἀγαθότητι καὶ φιλανθρωπίᾳ προελήλυθε (*ibid*., 92–93).

17 τὸ δὲ ἑνιαῖον αὐτῶν [*scil*. δώρων] εἰς πολλὰ διαιρῶν (*ibid*., 93).

18 ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἑνὸς προϊόντα … εἴπερ ἑνωθῶμεν αὐτοῦ τῇ θειοτάτῃ ζωῇ τῇ … ἀφομοιώσει (*ibid*.).

Az istentisztelet fókusza

A 2010-ben megjelent, „Reformátusok a kegyelem trónusánál" címet viselő füzet egyik kijelentése szerint „két központ köré szerveződik istentiszteletünk". A „két középpont" kifejezés félreértésekre adhat okot, jóllehet egyértelmű célja a „hallható ige" és a „látható ige" egyenértékű voltának hangsúlyozása. Jelen tanulmány az istentisztelet dinamikus volta felől közelíti meg a felvetett problémát. E szemlélet alapját a Sínai-hegyi teofánia, illetve a Jézus Krisztus művében beteljesedett kijelentés képezi. Ezek szerint Isten élő Igéje, Jézus Krisztus személye, az istentisztelet egyetlen középpontját, ám ez az Ige mint misztérium van jelen. Ez azt jelenti, hogy jellegét Jézus Krisztus teljes műve határozza meg: a jelen lévő lelki valóság a szavak és cselekmények elválaszthatatlan egységében mint „hallható ige" és „látható ige" jut kifejezésre egy sajátos dinamikával ruházva fel az istentisztelet egészét.

According to one of the statements in the paper „Reformátusok a kegyelem trónusánál" (Calvinists at the Throne of the Grace) published in 2010, „our liturgy is organized around two focuses". The term „two focuses" gives rise to misunderstanding though its purpose is to emphasize the parity of the „audible Word" and the „visible Word". The present study approaches this problem from the dynamic aspect of the liturgy. The base of this approach is constituted by the Sinaitic theophany and the revelation fulfilled in the paschal work of Jesus Christ. According to this God's living Word, the person of Jesus Christ is the only focus of the liturgy, however this Word is present as Mysterium. It means that it is characterized by the whole work of Jesus Christ: the present spiritual reality is represented by the inseparable unity of words and acts as „audible Word" and „visible Word", giving specific dynamics to the whole liturgy.

Bevezetés

2010-ben jelent meg a „Reformátusok a kegyelem trónusánál" címet viselő füzet, melyben a magyar református istentisztelet megújulásának alapelveit gyűjtötték csokorba és bocsátották párbeszédre a készítők. Időközben több visszajelzés és reflexió is született ezzel kapcsolatban azt mutatva, hogy egyházunk istentisztelete valóban megújulásra szorul. E párbeszéden belül szeretnék most egy olyan pontra reflektálni, mely az istentisztelet megújulásának egyik alapvető mozzanatát tartalmazza. Az igehirdetés és a sákramentumok közötti kapcsolatról van szó. A füzet 17. oldalán ezt olvassuk: „Két központ köré szerveződik istentiszteletünk: ez az írotthirdetett és a látható ige (sákramentum, szentség)…" Tisztában vagyok azzal a szándékkal, melynek később hangot is ad az írás, hogy a hallható ige és a látható ige egyenértékűségét

hangsúlyozza. Ám a „két központ" kifejezés félreértésekre adhat okot. További félreértésekre adhat okot az, ha a hallható igét kizárólag az igehirdetésre szűkítjük le.

Jelen írásban a rendszeres teológiai reflexió fényénél próbálok hozzájárulni a fogalmak tisztázásához és istentiszteletünk megújításához. Álláspontom szerint istentiszteletünknek egyetlen központja van, és az az élő Ige: a megdicsőült, és Szentlelkével jelen lévő Jézus Krisztus. Ám ennek a jelenlétnek több megnyilvánulási formája van, ami az Igének testet öltéséből ered. Ezen megnyilvánulási formák két nagy csoportja a hallható ige és a látható ige. Ám mindvégig szem előtt kell tartanunk azt, hogy egyik sem egy-egy különálló valóság, melyek az istentiszteletnek nevezett eseményen belül hol egyedül, hol együtt szerepelnek. Mindkettőt az istentisztelet egyetlen dinamikája fogja össze. Ezért amellett érvelek, hogy az istentisztelet ilyetén megközelítésénél az istentisztelet dinamikus jellegét kell szem előtt tartanunk.

A kérdés kapcsán természetesen több más, ugyanilyen fontos kérdés is felmerül, ám jelen írásban kizárólag erre a dinamikára fordítom a figyelmemet.

A Sínai-perikópától az új szövetség véréig

Jóllehet az Újszövetségben a keresztyén istentisztelet egyes részleteivel találkozunk csak, ám annak teológiai alapjait, illetve teológiai paradigmáit több helyütt is megtaláljuk. E helyütt a legfontosabbnak a Zsidókhoz írt levél 12,12–18 szakaszát tartom. Azért, mert itt az ószövetségi istentisztelet alapjára hivatkozik a Szentírás, s úgy állítja be a keresztyén istentiszteletet, mint a tökéletes istentisztelet részesét. Alapja egy lelki valóság, mely a gyülekezet középpontjába Isten igéjét állítja. Vessünk erre egy pillantást.

„A Sínai-esemény (Ex 19–34) alapította meg Izráel istentiszteletét. Az ősatyák történetével ellentétben most a nép az istentisztelet alanya. Az istentiszteletet megalapító teofánia ezért többé már nem az egyén előtt játszódik le..., hanem a nép előtt."[1]

A Sínai-hegyi teofánia írja le tulajdonképpen azt az „Isten elé állást", ami Isten szövetséges népe és maga a kijelentő Isten között történik. Olyan kapcsolat ez, melynek forrása Isten kijelentése, azaz Isten népét megszólító és elhívó igéje, melyre a nép pozitív választ hivatott adni. Isten igéje, mely maga köré gyűjti az addig pusztában vándorló népet, s a szövetségkötésben egy életformára kötelezi el. Ezért tulajdonképpen a Sínai-esemény az, mely Isten népéből elhívott gyülekezetet – ἐκκλησία – teremt. Isten elhívott gyülekezete az önmagát kijelentő Isten igéje köré gyűlt nép, mely a szövetségkötésben hivatott a szövetségi életforma gyakorlására. Főképpen a Deuteronomium az irányadó e téren, mely elsőként értelmezi így Isten szövetségre hívott, Isten kijelentése köré gyűjtött népét, amikor a Sínai-esemény kapcsán Isten népe megjelölésére a Qahal – a LXX fordítása szerint ἐκκλησία – szerepel (néhány kivételtől eltekintve, ahol az egyébként 'edah fordítására használt συναγωγή áll).

A Sínai-perikópa ezért arról tanúskodik, hogy az atyáknak adott ígéret aranyfonala nem veszett el, hanem tart továbbra is a beteljesedés felé. Ám a Sínain ez a kapcsolat, mely az ősatyák leszármazottai és Isten között állt fenn, minőségi változáson megy át. Többé már nem egyszerűen „Jákób háza", azaz az Istennel szövetségre lépett ősatyák leszármazottai ők, hanem ők maguk válnak Isten szövetséges népévé. Ezt a szövetséget pedig az Isten igéje elé állás, a szövetségi istentisztelet határozza meg: belőle fakad, és a kultuszban újra és újra ide tér vissza.

Isten szövetséges népének Isten elé állása a Sínain megalapítja a mindenkori Isten elé állást, a letelepedett élet istentiszteletét. Ezért ebben a perikópában tulajdonképpen benne van az egykori istentisztelet minden fontosabb alapeleme: az egyetlen középpont, Isten igéje, mely köré gyűlik Isten népe, illetve az, ahogy ez az ige köré gyűlés kibontakozik egy eseményben, illetve cselekményben.

Mindennek tükrében a Zsid 12,12–18 joggal nevezhető a keresztyén istentisztelet alapjának – illetve ezen alap egyik leírásának. Magának a levélnek íve azon alapul, hogy Jézus Krisztusban beteljesedett Isten minden kijelentése, és jóllehet a keresztyén közösség többé már nem vesz részt a bűnökért való áldozati kultuszban, nem marad meg bűnében. Jézus Krisztus ugyanis, az egyetlen igaz főpap a saját vérével hajtotta végre egyszer s mindenkorra azt a tökéletes engesztelő áldozatot, mely többé nem szorul ismétlésre. Aki a hit által részesedik ezen áldozat üdvszerző erejében, hallgat az őt megszólító Istenre, részese lesz Jézus Krisztus által szerzett új életnek. Ebben az ívben a szerző az Isten igéjére való hallgatással indított (Zsid 1,1–2; 2,1) a mű vége felé ide tér vissza. A 18–21. versek egyértelműen utalnak a Sínai-hegyen történtekre, ahol Isten maga köré gyűjtötte megszabadított népét. Ám a levél – szintén a fent említett ívén belül – azt állítja, hogy Isten ígérete beteljesülésének folyamatában a vele való kapcsolat minőségileg változott ugyan a Sínai-hegyi szövetségkötésben, mégsem az volt a végállomás. A végállomás a teljesség volt, amikor is az Istennel való kapcsolat újabb minőségi változáson ment át Jézus Krisztus életében. A keresztyén gyülekezet ezért a „Sion hegyéhez járult" és a „mennyei Jeruzsálemhez". A kifejezés egyértelműen mutatja, hogy a Jézus Krisztus által meghirdetett istentisztelet, mely lélekben és igazságban történik, már megkezdődött a földön. Ám az istentisztelet helye többé már nem köthető földi helyhez és szent időhöz: a „hely", mely a keresztyén istentisztelet „színtere", nem kívülről, hanem belülről, a hívő lélekből határozza meg az ünnepi gyülekezetet.

A középpont az „a Sion hegye", ahol immár az „új szövetség közbenjárójához, Jézushoz" járult a keresztyén gyülekezet. Ennek a szövetségnek a vére, a „meghintés vére" hatalmasabban beszél, mint Ábel vére. Ennek a szövetségnek a központi momentuma tehát Jézus Krisztus húsvéti műve, s ezért ez a húsvéti mű lesz a központja ezen Újszövetség istentiszteletének.

Látjuk, hogy a keresztyén istentisztelet már „lelki istentisztelet". Ez persze nem azt jelenti, hogy mindenki a maga módján imádja Istent, hanem azt, hogy a Jézus Krisztusban beteljesedett szabadításból fakad, mely az embert magát „testi (pszühikus) emberből" „szellemi (pneumatikus) emberré" (1Kor 15,45) teszi. Egy olyan kapcsolat ez Istennel, mely független tértől és időtől – azaz nem kell hozzá „szent tér" és „szent idő". Ott ugyanis, ahol Jézus Krisztus nevében összegyűlnek, és a belé vetett hitben együtt imádják Istent, ott és akkor lesz szent tér és szent idő: a húsvéti mű által megragadott és átformált hívők Isten elé állása. Ennek az

Isten elé állásnak is a középpontja a Jézus Krisztus húsvéti művében egyszer s mindenkorra kijelentetett ige, mely lelki valóságként határozza meg Isten Újszövetségének népét.

A keresztyén misztérium

A zsidókhoz írt levél egy lelki valóságot tár elénk, mely már most történik, már most hathatós. Másrészt éppen ezért szimbólumokat használ e valóság leírására. Ezért azt mondhatjuk, hogy e helyütt az írás – irodalom – nyelvén jelenik meg mindaz, ami az istentiszteleten a szimbolikus cselekvésekben. Ez a „lelki istentisztelet" elénk rajzolja a keresztyén istentisztelet egyik legfontosabb elemét, a „misztériumot", pontosabban Isten igéjének misztériumát. Ennek pontosabb kifejtését látni fogjuk. Azért jutunk erre a következtetésre, mert a Sínai-perikópában, valamint a fenti „lelki istentisztelet" leírásában Isten igéje a „főszereplő", amely/Aki megszólítja, összegyűjti és elpecsételi a szövetség vérével a választott népet. Misztériumról van szó, hiszen mindez láthatatlanul történik ugyan, de mégis átszövi a kézzel fogható valóságot. Azok, akik hitben élnek, a Szentlélek adta látásban felismerik és részesednek ebben a valóságban.

Mi is ez a misztérium? Pál egyszerűségével: „ez a titok: Krisztus köztetek" (Kol 1,27), illetve a „közöttetek lévő Krisztus". Bővebben Isten titka maga Isten igéje – azaz Isten üdvösségtörténetet mozgató kijelentése, maga a teremtő és életre hívó ige – mely azonban rejtve van, s csak a hit látásában válik megragadhatóvá. A misztérium kijelentésre váró titok, mely amennyiben kijelentetik, a szimbólumok nyelvén ismertté és elérhetővé válik. Csak az tudja megragadni, aki maga is a kijelentésnek engedve, a hit által annak részesévé válik, és akkor is csak a hit szimbólumainak segítségével. Fontosnak tartom ezt a megközelítést, hiszen ez a kapcsolat, mely Jézus Krisztus, Isten Igéje misztériumára épül, meghatározza az egész Isten elé állást és az Istennel való kapcsolatunkat.

Ez a titok, azaz Istennek az ő akaratát véghez vivő igéje nem nyilvánvaló: megragadására csak az a hit képes Krisztus teljes műve után, mely a feltámadás erejénél fogva túllát a halál mezsgyéjén, a Krisztus által újjáteremtett élet felől közelíti meg a mindennapi valóságot. Ezért e misztérium megértésének alapja Jézus Krisztus teljes műve.

Isten igéjének misztériuma Isten akaratát véghez vivő hathatós ige, mely Jézus Krisztusban testté lett, és az ő életének minden pillanatában hathatós volt, a beteljesedés felé tartott, majd a kereszten önmagát feláldozva legyőzte a bűnt és a halált, s feltámadásával újjáteremtette az életet. Ez még nem minden. Ehhez a misztériumhoz tartozik elválaszthatatlanul a mennybemenetel is, amikor is a történeti keretek között beteljesedett húsvéti mű, mely Jézus Krisztus testében jelen volt, megdicsőül. Nem egyszerűen „kiemelkedik a tér-idő" keretei közül, hanem ennek a tér-időnek lesz megszentelése és beteljesedése pont az által, hogy e tér-időnek egy darabja, Jézus Krisztus földi teste, beemeltetik az Atyával való tökéletes közösségbe. Ezzel válik a húsvéti misztérium elérhetővé minden idők minden emberének (beleértve azokat is, akik előtte éltek, és azokat is, akik kortársai voltak). Ennek hitvallásszerű összefoglalását találjuk Pál apostolnál: Valóban nagy a kegyességnek a titka (misztériuma): Aki megjelent testben, igaznak bizonyult lélekben, megjelent az angyaloknak, hirdették a pogányok között, hittek benne a világon, felvitetett dicsőségben (1Tim 3,16).

A misztérium figyelmeztet minket arra, hogy amikor az Úr Jézus Krisztusról, az Isten emberré lett, majd megdicsőült Igéjéről beszélünk, akkor nem egy „Jézus alakot" kell elképzelnünk, amit ki-ki a maga kegyessége vagy lelkiállapota szerint képzel el. Jézus Krisztus személye magába foglalja megváltásunk teljes művét a megtestesüléstől kezdve egészen a mennybemeneteléig. Benne van a törvény alá vetett emberi élet, benne van ezen élet megváltása, benne van a kereszt, és benne van a feltámadás. Isten kijelentésének teljessége ő, nem pedig annak egy-egy epizódja.

„Csak akkor ismered meg az evangéliumot, amikor meghallod azt a hangot, hogy Krisztus a tiéd: életével, tanításával, halálával, feltámadásával és mindenével együtt."[2]

Ezért a húsvéti mű, melyben Isten Igéje egyszer s mindenkorra megjelent, s beteljesítette Isten ígéreteit, elválaszthatatlan Jézus Krisztus személyétől – a megtestesült Igétől. És ha tőle elválaszthatatlan, akkor Isten népének istentiszteletét meghatározza.

Ezért amikor azt mondjuk, hogy a keresztyén istentisztelet egyetlen középpontja Isten igéje, akkor nem az istentisztelet valamelyik elemére kell gondolnunk, hanem arra a misztériumra, miszerint az élő Úr van jelen közöttünk Szentlelke által, s tesz minket testének részeként istentiszteletének részévé.

A misztérium az istentiszteleten

A misztérium – Isten élő igéjének misztériuma lelki valóság, mely ahogy a kijelentésben megnyilvánult, ugyanúgy az istentiszteleti közösségben is megnyilvánul. Az istentiszteleti megnyilvánulást ugyanaz az ige határozza meg, mely a Jézus Krisztusban beteljesedett kijelentést is. Ezért ha az ige misztériumát Jézus Krisztus személyében úgy láttuk teljesnek, hogy az átfogja a megtestesüléstől kezdve a megdicsőüléséig az egész művet, akkor az istentiszteleten is az ige elsősorban történés, dinamika lesz. Mégpedig olyan történés, mely magába foglalja a teljes emberi „Isten elé állást", szavakkal, gesztusokkal egyaránt. Olyan dinamika, melynek egésze során az egyetlen középpontot – Isten igéje misztériumát – fogja megjeleníteni a szó és a gesztusok kifejező erejénél fogva. Ezért helytálló a megállapítás: „Isten kijelentése cselekvés, történés, nem merő beszéd. Istentiszteletünk akkor teljes, ha igehirdetés és sákramentum együtt van jelen. Ez a keret, amelyben épül az igehirdetésben megszólított ember hite; ez az Isten és ember közösségéhez való tartozás megélése; ebből fakad Isten dicsőítése."[3]

A Jézus Krisztusban beteljesedett kijelentés ugyanis az Ige testet öltésének, húsvéti művének és megdicsőülésének misztériuma. Ezért, ha Jézus Krisztus személye magába foglalja megváltásunk teljes művét a testet öltéstől a húsvéti művön át a megdicsőülésig, akkor az istentiszteleti jelenléte is magába foglalja ezt a teljes misztériumot. Alapja az, hogy az Ige testé lett: a törvénynek vetette magát alá, hogy megváltson minket, a törvény alatt lévőket (Gal 4,4). Jézus Krisztus szavai és tettei, életének rejtett és a nyilvánosság előtt folytatott mozzanatai mind hozzátartoznak a kijelentés beteljesedéséhez. Szavai és tanításai Isten országáról annak

a hatalomnak kijelentése, mely tetteiben megmutatkozik. Szavai és tette együtt teszik őt Isten végső kijelentésévé, s ezért együtt értelmezendő mind a húsvéti művel, mind a megdicsőüléssel. Ugyanez igaz a húsvéti műre is, hiszen halálát háromszor is meghirdette tanítványainak. Testének megtöretését és vérének ontását hirdette meg az utolsó vacsorában, melyet egyben a páskavacsora új értelmezéseként saját emlékezetére rendelt.

Ha ez a Jézus Krisztus van jelen, akkor a teljes misztérium van jelen. Akkor viszont az egész istentiszteletet a szavak és tettek elválaszthatatlan egysége jellemzi, mely egy történésben nyilvánul meg egy sajátos dinamikával, melyben a szimbolikus cselekedeteknek – nem csak a sákramentumoknak – és a hirdetett igének egymást kiegészítő, és egymást nem helyettesítő szerepe van. Ezért az istentisztelet nem azonosítható be egyetlen hozzá tartozó elemmel sem: az istentisztelet nem a hangzó ige (pláne nem a prédikáció), és az istentisztelet nem is valamely sákramentum. Az istentisztelet a maga egészében a jelen lévő Jézus Krisztus misztériumának ténylegesülése az Isten Igéje – Krisztus misztériuma – köré hitben összegyűlt gyülekezetben. Maga az istentisztelet sákramentumi jellegű.

Ezért ha a teljes misztérium van jelen, akkor a fenti paradigma alapján helye van az Isten elé állásban a bűnbánatra hívásnak, bűnvallásnak és a bűnbocsánat meghirdetésének (megtisztulás). Helye van Isten megszólító és elhívó igéjének, valamint a gyülekezet arra adott válaszának (kihirdetett és hirdetett ige, imádság). Ugyanilyen elmaradhatatlan helye van a „meghintés vérének", azaz a sákramentumoknak, melyek a szimbolikus cselekedetek között sajátos, mindennél kiválóbb helyet foglalnak el, hiszen amellett, hogy maga a megtestesült Ige, Jézus Krisztus rendelte őket, mindkettőben az értünk véghezvitt teljes húsvéti mű misztériuma van jelen.

Csak ebben a szemléletben tudjuk feloldani azt a látszólagos szembenállást, mely az úgynevezett „hallható ige" és a „látható ige" között fennáll. E tekintetben ugyanis a mindenkori résztvevő úgy vonódik bele, s válik maga is főszereplőjévé Isten igéje misztériumának, hogy a hallás és látás nem egymást kizáró, egymással „versengő" élményekké válnak, hanem egyesülnek a hívő résztvevő ott és akkor jelenlévő egész életében mint „viva vox" és „icon viva" – élő hang és élő képmás. E helyütt is érvényesek Fabiny Tibor szavai: „A rekonciliáció a komplementaritásban és a szinesztéziában valósul meg: a kép beszél, a szó látható lesz: látom a hangot, és hallom a fényt. Ez az egység a proklamáció és a manifesztáció, a szó és a fény tökéletes egysége valósul meg a János-evangélium prológusában: »Az Ige testté lett, közöttünk lakott, és láttuk az ő dicsőségét.« (Jn 1,14)."[4]

Következtetés

Mindezeket figyelembe véve szerencsésebbnek tartom a következő megfogalmazást: istentiszteletünk egyetlen középpont köré szerveződik – Isten igéje köré –, mely láthatatlanul ugyan, de az egész istentisztelet eseményének lényege. Az istentiszteletnek ezen egyetlen fókuszpontja az istentisztelet sajátos dinamikáját teremti meg, ahol a hangzó szó és a cselekmény egymást kiegészítő és egymást nem helyettesíthető módon lesznek ugyanennek az igének hordozóivá és közlésének eszközeivé. Az úgynevezett „hallható ige" és a „látható ige" ugyanannak a misztériumnak, Isten jelenlévő és hathatós igéjének megnyilvánulása – mégpedig egyetlen megnyilvánulásának részei. Ezt az istentiszteleti esemény mozgásában jól nyomon követhetjük (főképpen a lelkipásztor mint liturgus mozgásában: keresztelőkút, szószék, úrasztala). Ezért ha e tekintetben teszünk különbséget, akkor nem csak a prédikáció lesz a „hallható" ige. A hallható igéhez tartozik Isten igéjének hirdetése (praedicatio), de a szentírási igeszakaszok, mint Isten igéjének kihirdetése (proclamatio) is. Ugyanígy a gyülekezet imádsága mint az igére adott válasz is részévé válik, hiszen a gyülekezetet hit által bevonjuk Isten igéjének misztériumába, s lesz ezért élete – mely az istentisztelet folyamatában ott és akkor a teljes életet jelenti – Isten igéjének részesévé.

A látható igéhez tartoznak az istentisztelet szimbolikus cselekedetei, de nem kizárólag a sákramentumok, hanem minden gesztus, ami kifejezi Isten elé állásunkat Isten misztériumának jelenlétében. Tény azonban, hogy a „látható ige" körében a sákramentumok kitüntetett helyet foglalnak el. Ezek ugyanis közvetlenül, Jézus rendeléséből fakadóan ábrázolják ki megváltásunk jelen lévő hathatós misztériumának egészét, illetve annak központi motívumát, a kereszthalált és a feltámadást, valamint az ember részesedését e műben szerzett kegyelemből.

Összegezve az elmondottakat: az istentisztelet fókuszpontjának tárgyalásánál szerencsésebb az istentiszteletet mint történést vizsgálnunk. A statikus szemlélet helyett, melyet e történés tényében keresi a középpontot, a dinamikus szemléletre kell váltanunk, mely az egyetlen középpontot az istentisztelet dinamikáján belül más és más, ám egymással elválaszthatatlan kapcsolatban élő történésekben látja kifejeződni – a szóban, mint szótörténésben és a cselekményben, mint cselekedett igében.

Szakács Sándor

Jegyzetek

1 Fekete Károly szerk: Reformátusok a kegyelem trónusánál; A magyar református istentisztelet megújulásának teológiai alapelvei; Kálvin Kiadó, Budapest 2010., 37. o.

2 Luthert idézi Fabiny Tibor: A keresztény hermeneutika kérdései és története; Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998, 86. o.

3 Fekete Károly szerk.: Reformátusok a kegyelem trónusánál; A magyar református istentisztelet megújulásának teológiai alapelvei; Kálvin Kiadó, Budapest 2010., 17.

4 A keresztény hermeneutika kérdései és története; Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. 86. o.

Telefon-lelkigondozás – Budapest

06-1-201-0011

Lelki válság esetén, emberi, családi, lelkiismereti, hitbeli kérdések megbeszélésére
mindennap 17–21 óráig

Szegényes szegénység-megközelítések és a bibliai szegénység társadalomtudományi relevanciája

Noha a nyugati keresztény teológia főként a késői modernitástól kezdődően számos gesztust tett a (szekuláris) társadalomtudományok felé, utóbbiról még napjainkban sem mondható el, hogy megkísérelt volna profitálni a keresztény teológia és bölcselet tanulmányozásából. E tanulmány célja, hogy egy intellektuális többlet megalkotásának formájában és általában „szegénység"-ként értett jelenségek teológiai keretezéssel történő rekategorizálásával felvázolja egy ilyen megnyitás lehetőségeit, valamint, hogy bemutassa egy olyan alapkutatás eredményeit, melyben a hiánycentrikus szegénység-megközelítéseket a biblikus szegénység multidimenziós és többpólusú normái alá rendeljük.[1]

Although western Christian theology has made several gestures, especially since late modernity toward (secular) social sciences, the same can not be said of the latter, as it has made no attempt to benefit from studying the results of Christian theology and philosophy, not even in recent times. The aim of the present paper is to line out possibilities for such an overture in the form of creating an intellectual plus through recategorizing phenomena generally understood as „poverty" with a theological framework, and to present the results of a basic research in wich we subsume deficit-centered approaches of poverty under the multidimensional and bipolar norms of biblical poverty.

Bevezetés

Szokásos esetben egy rekategorizálás a már meglévő kategóriák és fogalmak dekonstrukciójával és fogalmi tisztázásával kezdődik. A szegénységkutatások és a szegénység társadalomtudományos fogalmának dekonstruálásánál először a szegénység fogalma körüli bizonytalanságokat érdemes körüljárni, vagyis azt, hogy – egy bazális alkotóelemet kivéve – a társadalomtudományokban e fogalmi határok egyáltalán nem tiszták és egzaktak, hanem általában adott kutatási kérdéseknek megfelelően, problémacentrikusan kísérelnek meg vele jelölni valamely hiányt, hátrányt vagy fogyatékot. A szegénység általános meghatározásának problematikájára jellemző, hogy még a társadalomtudományokon belül is leginkább két dologban van egyetértés a szegénységről. Az egyik ilyen, hogy a szegénység létezik, a másik viszont az, hogy inkább konceptuálisan, mint tényszerűen létezik. Nincs olyan szegénységkutatás, amelynek ne lennének előzetes elképzelései annak a jelenségnek a természetéről, amely vizsgálata tárgyát képezi; a konceptuális létezés tényszerűsége így nem igazán vitatható, elsőbbsége pedig két, egymással összefüggő és a tudományos alapkutatások gyakorlata alapján önállóan vizsgálható szempontból, logikailag indokolt:

Egyfelől a szegénységre vonatkozó predikátumokra visszavezethető mögöttes előfeltételezések általi meghatározottság miatt, melyek a különféle észleletek szelektálásával, rendszerezésével és értelmezésével az adott konceptuális kereten belül lehatárolják a szegénység tárgykörét; nem csak azt jelölve ki, amit e tárgykör tartalmaz, hanem – a kuhni értelemben vett normál tudományként – azt is, amit nem tartalmaz (Kuhn 2002: p. 21).

Ezeket a predikátumokat és előfeltételezéseket az alkalmazott kutatások ritkán teszik explicitté, és az sem jellemző, hogy az efféle kutatások alapjaiul szolgáló szegénységelméletekben filozófiai vita tárgyává válnak. Példának okáért egy kutatási terv, ahogyan az annak megfelelően elkészített tanulmány vagy jelentés jellemző módon tartalmazza a kutatás részletesen és szisztematikusan kidolgozott, logikailag koherens módszertanát, ugyanakkor nem, vagy jóval elnagyoltabban érvel a módszertan adekvátsága mellett, vagy reflektál a megalkotását szükségszerűen megelőző filozófiai kérdésekre. Aminek a hiánya joggal kritizálható; tekintettel arra, hogy jelenleg a humán tudományok területén nincs egységes, általánosan érvényesnek mondható tudományos módszer (Bentz és Shapiro 1998: p. 86).

Másfelől pedig az így meghatározott tárgykörön belüli explikációk vonatkozásában sok esetben hiányoznak azok az utólagos fogalomelemzések és meta elméletalkotások, melyek azokat visszakapcsolnák az elemi predikátumokhoz és előfeltételezésekhez. A szegénység alkalmazott kutatásainak és a szegénység elméleteinek a fenti értelemben vett „elméletszegénysége" egy olyan helyzetet teremt, melyben az egyik legalapvetőbb kérdésre – nevezetesen; hogy ki a szegény és mi is az a szegénység – a társadalomtudományokon belül nem lehet általánosan érvényes választ adni. Így joggal mondják összefoglaló jellegű művekben, hogy a szegénység inkább konceptuálisan, mint tényszerűen létezik (Borgatta & Montgomerry 2000: pp. 2209–10); ami, ha nem is alapozza meg automatikusan az olyan állítások érvényességét, mely szerint egyáltalán nem is léteznek sem szegénységelméletek (Jordan 1996: p. 81), sem valódi szegénységszociológia (Roach & Roach 1972: p. 13), azt mindenképp érzékelteti, hogy a szegénységelméletekkel kapcsolatos meta elméleti vizsgálódások ma is indokoltak.

A fent vázolt szituáció következményei a szegénységelméletekre és a szegénységpolitikára nézve szerteágazóak. Az ún. „szegénységelméletek" mindig annak a speciális episztémének a szegénységelméletei lesznek, amelyekből mögöttes előfeltételezései származnak, és egy átfogó sze-

génységpolitika kialakítása során esélyes, hogy az alkalmazási terület kijelölése és a problémamegoldás útjai a forrásokat birtokló, s ezért az újraelosztásban aktív szerepet vállalni képes ágensek diszkurzív preferenciáinak megfelelően alakulnak. Az előbb említettektől nem függetlenül továbbá a szegénységnek létezhetnek olyan formái, amelyeket az egyik elmélet mögöttes előfeltételezései kizárnak az elmélet által megragadható jelenségek köréből, a másikéi pedig lehetővé teszik azok elgondolását. Éppen ezért a „szegénység" fogalom referenciájának problematikussága mellett; voltaképpen ezt megelőzően, egy másik alapvető kérdésre keressük a választ: arra, hogy miért indokolatlan és irracionális a szegénység fogalmi dimenzióit leszűkíteni kizárólag valami hiányára, és amellett próbálok érvelni, hogy a tudományos igényű kutatások vagy elméletalkotások során, ahogyan egyébként a mindennapi életben is, megkerülhetetlen a szegénység kreatív és dinamikus oldalának figyelembevétele.

A továbbiakban tehát arra teszünk kísérletet, hogy:

a) bemutassunk egy olyan speciális mögöttes előfeltételezést, melyet a főbb gazdaság-, és társadalomfókuszú szegénységelméletek egyaránt osztanak, s amely ezen elméletek hiánycentrikusságát eredményezi;
b) felvessük annak kérdését, hogy a hiánycentrikus megközelítés mennyiben alkalmas és mennyiben nem alkalmas jelenségek „szegénység"-ként, és egyes entitások „szegény"-ként történő kielégítő pontosságú definiálására;
c) felvázoljuk a szegénységnek egy olyan lehetséges megközelítését, mely a szegény állapot indikátorai közt a különféle hiányok mellett meghatározott, a nyugati gondolkodás történelme során már azonosított pozitívumokat (megléteket) is kezel;
d) és végezetül felhívjuk a figyelmet néhány olyan szempontra, melyek alapján egyes esetekben indokoltnak tűnik a szegénységet adott együttélési formákon[2] belül és adott együttélési formák között kialakuló dinamikák sajátos eseteiként kezelnünk.

A szegénység hiánycentrikus megközelítése

Ahogyan már utaltunk rá, a szegénység modern koncepcióiban tetten érhető egyik, írásunk szempontjából központi jelentőségű mögöttes elképzelés a szegénység hiányként vagy elégtelenségként történő felfogása. Az, hogy ezekben a koncepciókban *a szegénység egy adott entitásnak a koncepció szempontjából releváns területen vagy területeken jelentkező hiány, elégtelenség vagy fogyaték által meghatározott olyan A' állapota, mely számára egy minden egyéb tulajdonságában azonos, de az adott hiányt, elégtelenséget vagy fogyatékot nem tartalmazó A állapothoz képest kedvezőtlenebb*. Ez egyben az értékviszonyok hálózatában negatívan pozicionálja az így kijelölhető dolgokat, vagy a kialakulásukhoz vezető folyamatokat, melyek aztán szociálpolitikailag a „szegénység elleni harc" jegyében kategorikusan elutasítandók; megoldandó problémák és leküzdendő akadályok képét öltik magukra.

Ezzel szemben a következő alternatív konceptuális keret kínálható: Egyfelől a szegénységnek valóban vannak olyan felfogásai, amelyek abban inkább az *állandót*, vagyis valaminek a – szubjektív vagy objektív – hiányát érik tetten (pl. az abszolút és a relatív deprivációs elméletek). Másfelől viszont vannak más megközelítések, melyek által inkább a *változás*, a dinamika, tehát összefoglalóan az elszegényedés folyamata válik megragadhatóvá (pl. a kirekesztés-, az underclass vagy az újszegénység-diskurzusok). Ez utóbbi diskurzusoknak pedig van egy olyan sajátosságuk, hogy már nemcsak egy adott társadalmon belüli hiányról és megfosztottságról beszélnek, hanem arról is, hogy a szegények a társadalomból kiszorulva egy egészen új együttélési szerkezetet alakítanak ki. Itt tehát – hasonló módon ahhoz, amit Oscar Lewis (1968) antropológiai szempontból már a *Sánchez Gyermekei* című művében megírt – a szegénység nem mint hiányok sora, hanem mint a kultúrát meghatározó, kézzelfogható és empirikusan vizsgálható gyakorlatok, tulajdonságok és stratégiák együttese jelenik meg.

Terjedelmi okok miatt most nem vizsgálhatjuk kimerítően mindazokat az elméleteket és alkalmazásokat, amelyekben a fenti definíció ráillik a szegénység fogalom használatára, hanem a továbbiakban összefoglaló jelleggel „hiánycentrikus szegénységelméleteknek" fogom nevezni ezeket, fenntartva, hogy további kutatásokat igényel annak eldöntése, hogy pontosan mely elméletek és alkalmazások integrálhatóak ebbe a kategóriába.

Gazdasági dimenziók

Jelenségek és entitások szegénységként és szegényként történő, valamely észlelhető hiányra vagy fogyatékra alapozott jelölése nemcsak gazdasági, de társadalmi és antropológiai szempontból is problematikusnak tűnik. A gazdasági meghatározottságra koncentráló szegénységfelfogások a hiányt legáltalánosabban a jövedelem- és/vagy valamilyen tőketípus(ok) vonatkozásában értelmezik. Számos, nemzeti és világviszonylatban döntéshozónak számító szervezet szegénységpolitikáját a hiány e jövedelemalapú megközelítése határozza meg, függetlenül attól, hogy aktuálisan a szegénység abszolút, vagy éppen relatív gazdasági koncepcióit használják fel szegénységpolitikáik megalkotásához. A Világbank pl. az abszolút szegénységküszöböt a helyi vásárlóerőn számolt napi 1 (2008-tól a 2005-ös árakon számolt napi 1,25) amerikai dollár jövedelemben állapította meg (The World Bank 2008: p. 1), az USA Népszámlálási Irodája (Census Bureau) pedig a különböző kategóriákba sorolt egyéneket és családokat a kategóriákhoz hozzárendelt 48 lehetséges jövedelemküszöb alapján minősíti „szegény" státusúnak (szegény, ha: jövedelem/jövedelemküszöb < 1).[3] Ennél jóval összetettebb, de még mindig a gazdasági meghatározottságra koncentráló megközelítésnek nevezhetőek azok, amelyek a létfenntartáshoz szükséges anyagi javak – pl. élelmiszer, termelőeszközök, tiszta ivóvíz, gyógyszerek, otthon, megfelelő ruházat – hiányával, szűkösségével számolnak.

Társadalmi dimenziók

A hiányként vagy elégtelenségként értett szegénység azonban nemcsak az anyagi javak, hanem a szűkebben vett társadalom; a társadalmi tőke és a társadalomgazdaság te-

rületén is konceptualizálható. Egyfelől egy olyan felfogás szerint, amelyben a hangsúly nem az egyénre, hanem a társadalmi struktúrákra, illetve az azokban jelentkező turbulenciákra helyeződik. Ilyesformán a szegénység a modern társadalomnak az anyagi fejlődésből fakadó inherens sajátosságaként (George 2005 (1879): p. 12), vagy a társadalmi intézmények működésének kudarcaként értelmezhető (Yanagisawa 2011). Másfelől pedig az egyéneknek az egymással való kapcsolataikban megmutatkozó – többek közt metodológiai individualizmusként (lásd pl. Jeremy Bentham és Garry Becker), csoportokon belüli és csoportközi azonosulási/elkülönülési stratégiákként (Karl Marx, Pierre Bourdieu), illetve politikai ideák társadalmi megvalósításaként (Robert Putman) interpretált – vagyon hiányaként. A szegénység ebben a formában tehát nem klasszikus gazdasági, hanem olyan társadalomgazdasági tény, melynek tényszerűsége az emberek közti kapcsolatokban mutatkozik. Szintén a társadalom területén érvényes a hiánycentrikus megközelítéseknek egy másik, a szegénységtől az európai gyakorlatban részben külön kezelt, ugyanakkor azzal számos közös vonást mutató változata, amelyet a „társadalmi kirekesztés" (social exclusion) fogalmával jelölnek. Ez a megközelítés az elnevezésnek megfelelően a hiányt a társadalom egészében vagy meghatározott csoportjaiban való részvétel, s e részvétel lehetőségeinek területén konceptualizálja, s egyúttal lehetőséget biztosít a „dologi hiányosságok" és a „participatív hiányosságok" megkülönböztetésére.

Antropológiai dimenziók

A gazdasági és a társadalmi aspektusok mellett a szegénység hiányként vagy elégtelenségként történő megközelítésének következő típusa annyiban különbözik az eddig felsoroltaktól, hogy a szegénységet nem az ember alkotta területeken, hanem – a vizsgálat fókuszát az ok-okozati lánc ezt megelőző láncszemére helyezve – magában az emberben próbálják megragadni. Ennek eredményei, attól függően, hogy a vizsgálódásoknak milyen emberkép szolgál alapjaként, és ezen belül a vizsgálat milyen aspektusokra koncentrál, sokfélék lehetnek. A legáltalánosabb koncepciók a szegénységet az ember lehetőségeinek vagy képességeinek hiányához kötik. A képességszemléletnek a szegénységre történő alkalmazását Amartya Senhez kötik (Sen 1979, 1985, 1999), és annyiban igazuk is van, hogy a jövedelem szegénységgel szembeni – de azzal megegyező hiánycentrikussága révén korlátozott – alternatívát kínáló koncepció megalkotása valóban a Nobel-díjas közgazdász nevéhez fűződik. Azonban Sennek a szegénység pontosabb megértésére tett megoldási kísérlete párhuzamba állítható a korábban létező, nem kevésbé antropocentrikus szegénység-megközelítésekkel. Az esetleges kapcsolatok és összefüggések vizsgálata inkább csak a tekintetben mondható problematikusnak, hogy míg a képességszegénység elméleti keretein belül tett posztulátumok kibontása részleteiben megtörtént, s maga az elmélet plauzibilisnek mondható, addig az elmélet operacionalizálása – Sen explicit szándékának megfelelően – befejezetlenül maradt. Ezért a befejezetlenségért, mely nyitva hagyja annak kérdését, hogy pontosan mely képességek hiánya tekinthető a szegénység indikátorainak, magát az elméletet is számos kritikával illették. Ezzel szemben más, szintén antropocentrikusnak mondható megközelítések ezeket a képességeket, de legalábbis azokat a területeket, melyekhez e képességek tartoznak, pontosan megnevezték. Az összehasonlítást ugyanakkor nehezíti, hogy ezek a megnevezések nem feltétlenül egy explicit szegénységelmélet keretein belül történtek, vagy maguk az elméleti keretek nem a szegénység azonosítására lettek kidolgozva. Ilyen például a szociáldarvinizmus szegénységképe, ahol a kompetenciahiányt az egyén genetikai meghatározottságára lehet visszavezetni, illetve a szegénységnek az angliai szegénytörvényekben alkalmazott koncepciója, ahol egy önmagát és/vagy családját adományok vagy állami segítség hiányában fenntartani képtelen, de fizikailag munkaképes individum állapotát annak „morális hiányosságaival", s e hiányosságok formálta viselkedésével magyarázták.

A hiánycentrikus megközelítés kritikája

A fent említett hiányközpontú megközelítések ugyanakkor figyelmen kívül hagyják azt, hogy valaminek a hiánya nem feltétlenül jelöl abszolút mértékben hátrányt, vagy lehet kiindulópontja negatív folyamatoknak, hanem egy adott területen jelentkező hiány következménye vagy velejárója is lehet olyan többleteknek, melyek eltérő területeken jelentkeznek. Ugyanez fordítva is igaz, tehát konkrét tulajdonságok, szimbolikus vagy materiális javak és birtokok megléte együtt járhat olyan hiányokkal, melyek más területeken relevánsak lehetnek. A gazdaság területén – az előállításhoz tartozó teljes költség és a fogyasztásból/birtoklásból származó teljes haszon hányadosát nézve[4] – a javak és jövedelmek nem minden típusához tartozik pozitív gazdasági érték, illetve léteznek olyan, összességében pozitív gazdasági értékkel rendelkező javak, amelyek költsége és haszna nem azonos entitásoknál és nem is feltétlenül egy időben jelentkezik. Példának okáért azon gazdasági károk és hátrányok helyreállítási költségei, amelyeket egy biztosítási ügynök egy, az ügyfele számára kedvezőtlen termék értékesítésével, vagy egy vegyipari munkás az általa előállított környezetkárosító termékek termelésében való részvétellel okoz, jóval meghaladhatják az általa e tevékenység ellenértékeképp megszerzett jövedelmet. Továbbá a szegénységküszöb jövedelemalapú megállapítása során a vizsgált háztartásoknak csak a bevételeit összesítik, a kiadási kötelezettségek esetén ugyanakkor számos tétel – többek közt pl. a hitelek kamatterhei és a lakóhely bérleti díja – kimarad a számításból (lásd Short 2005: pp. 35–36, Pressman és Scott 2010: p. 12). Egy nagyvárosban élő embernek egy messzi vidéki zártkert birtoklása jó eséllyel sem aktuálisan, sem potenciálisan nem jelent előnyt, ellenben a hozzá kapcsolódó adók és kötelezettségek költségeit normál esetben folyamatosan állnia kell. S hogy ne csak gazdasági példákat hozzunk, aktuálisan és történelmi távlatokban is megfigyelhetünk különböző, egymást kizáró csoporttagságokat és negatív csoporttagsági kritériumokat akár különböző állampolgárságok, társasági tagságok vagy munkahelyek közt, akár különböző egyháztagságok közt, akár egy egyháztagságon belül.

Lehetséges tehát, hogy valamely dolog vagy termék megléte, birtoklása, fogyasztása vagy megtermelése

– egyáltalán nem eredményez gazdasági többletet, vagy egyenesen károkat okoz;
– egyéneknél vagy csoportoknál gazdasági többletet eredményez, ugyanakkor más egyéneknek vagy csoportoknak olyan mértékű gazdasági vagy (akár konkrét gazdasági mutatókat is befolyásoló) szimbolikus károkat okoz, hogy összességében nézve negatív eredménnyel jár.

A szegénység tehát gazdaságilag nemcsak valami hiányaként, hanem valami megléteként is elgondolható, noha az is igaz, hogy azok az értékek, amelyekkel egy szegény és egy nem szegény entitást jelölhetünk, itt egyetlen skálán vesznek fel különböző pozíciókat. Társadalmi szempontból nézve ugyanakkor a valami megléteként figyelembe vett szegénység nemcsak mennyiségi, hanem minőségi, szerveződési különbségeket is jelöl: Míg a hiányként értett szegénység koncepciója jól használható egy adott társadalmi struktúrán belül alacsonyabb pozíciót elfoglaló társadalmi rétegek és osztályok azonosítására, addig egy adott társadalmi struktúra és a belőle kiszorult, s ekképp új, a korábbihoz képest eltérően szerveződő együttélési formák – akár egy államhatáron belüli – megalakítására kényszerülő csoportok egymáshoz való viszonyának adekvát módon történő leírásához a meglétként felfogott szegénység tűnik hasznosabbnak. Azok a jellegzetességek ugyanis, amelyek az így létrejövő együttélési formákat megkülönböztetik attól, amelyből a tagjai kiszorultak, nem a korábban meglévő társadalmi normáknak és életvezetési stratégiáknak az új szituációhoz igazított változatai vagy módosulatai. Ellenkezőleg; az új típusú együttélésben a rendelkezésére álló amúgy is szűkös forrásokat – külső kontrollmechanizmusok vagy egyéb hatások hiányában – sok esetben nem reintegrációra, hanem a korábbi társadalomével összeegyeztethetetlen, attól független konkrétumok: különféle intézmények, identitások, értékek és normák kiépítésére, működtetésére és újratermelésére használják. E megközelítés a szegénységnek a modern kortól kezdődően domináns, gazdasági szemléletével párosítva a szegénység kultúrájának elméletéhez vezet, amelyre Oscar Lewis kapcsán már korábban utaltunk. Arról viszont feltétlenül szólnunk kell, hogy azok az okok, amelyek miatt adott entitások adott társadalmi struktúrán kívülre kerülhetnek, nem szükségszerűen gazdaságiak vagy társadalmiak (még ha e területeken mérhető következményekkel járnak is), hanem az adott entitás sajátosságaiból is adódhatnak.

Ezekkel az antropológiai dimenziókra fókuszáló megközelítésekkel, noha pl. Sen képességszemlélete és annak kritikái aktuálisan is részét alkotják a szegénységről szóló tudományos diskurzusoknak, összességében inkább a klasszikus szociológiában és közgazdaságtanban találkozhatunk. A szegénységet a deviáns moralitásához és a személyes bukáshoz kötő ama megközelítés, amely 150 éve az angliai szegénytörvényekben még tudományos igénnyel magyarázta az egyén képtelenségét önmaga és családja külső segítség nélküli fenntartására, a felmérések tanúsága szerint nyugaton jelenleg is nagyban befolyásolja a szegénységről alkotott társadalmi képet (Feagin 1972a, 1972b, Zucker és Weiner 1993, Harmon 2010: pp. 2–10). Különösen igaz ez azokban az országokban, ahol a szekuláris világszemléletnél – amelynek hatásai, mint korábbi diszkussziónkban megmutattuk, az egyén szintjén (mikroszinten) jóval kevésbé nevezhetőek meghatározónak, mint a szervezeti és a szocietális (mezo- és makroszintű) dimenziókban – befolyásosabb a (neo)protestáns alapokon álló gondolkodás és az új evangelizáció. Ez az összefüggés abból a szempontból nem nevezhető meglepőnek, hogy éppen a reformáció volt az, amelyben a szegénység hagyományos vallási jelentéseit a gazdasági és a morális dimenziók összefüggéseiben egy olyan új koncepcióval bővítette, mely élesen elvált az ugyanezen dimenziókban érvényes római katolikus megközelítéstől. Míg a katolicizmus voltaképpen egyenlőségjelet tett a fizikai munkavégzés és a szegénység közt, s azt az ember bűnbeesést követő természetes állapotaként fogta fel – aminek biblikus alapjaira majd részletesebben kitérek a következő fejezetben – addig, a reformáció lutheránus ágán a fizikai munkavégzés egy kifejezetten pozitív, Istennek tetsző cselekedet értelmét öltötte, s azt a szegénység meghaladására szolgáló eszköznek tekintette. Ennek következtében a szegénység részben a fizikai munkával *szemben*, egyfajta deviáns moralitásból fakadó dologtalanságként és lustaságként konceptualizálódott, ugyanakkor maga a munkavégzés és a gazdasági siker nem állt pozitív korrelációban a transzcendenssel, ahogy az anyagi javakban való szűkölködés sem jelentette automatikusan a kegyelmi állapot hiányát. Ezek a szélsőségek[5] majd csak a reformáció kálvinista változatában jelentkeznek, ahol a racionális munkavégzés abszolút szellemi kötelezettséggé vált, és az ennek segítségével elért gazdasági sikert – az eleve elrendelés kontextusában – a kiválasztottság, míg az ennek hiányában fennálló szegénységet a kárhozottság biztos jeleként interpretálták. Az anyagiakban való szűkölködés tehát a kálvinizmusban az egyéni „abszolút hiány" egyfajta indikátorává lépett elő. Figyelembe véve továbbá azokat az összefüggéseket, melyek a kálvinista, az evangélikus és a katolikus országok szegénységpolitikájának lokális sajátosságai és vallási hagyományai közt kimutathatóak, kimondható, hogy az ún. „vallási faktor" befolyása a szegénység különféle felfogásaira napjainkban sem elhanyagolható (Kahl 2005: pp. 118–123). Ugyanakkor az is feltételezhető, hogy ez a befolyás a szegénység vallási értelmezésének csak egyes – utólagosan szelektált és az aktuális társadalmi és kulturális szituáció szempontjából relevánsnak tartott – elemei felől érkezett. Ezt a kérdést a következőkben két részre bontva szeretném vizsgálni. Először bibliai szöveghelyek és a korabeli exegézisek segítségével felvázolom a „szegény" és a belőle képzett szavak bibliai jelentésdimenzióit, a második részben pedig azt próbálom megvizsgálni, hogy a hiánycentrikus megközelítésre befolyást nem gyakorló elemek figyelembevételével, hogyan lehetne intellektuális többletet termelni a szegénységelméletek területén.

A keresztény szegénység dimenziói

A görög szöveg alapján készült bibliafordítások leggyakrabban két fogalmat fordítanak „szegény"-ként, a szűkebb értelemben álló *penēs*-t és a tágabb értelemben álló *ptōkos*-t. A *penēs* egyszerűen egy olyan személyt jelöl, aki a létfenntartása érdekében valamilyen, általában fizikai munkát kénytelen végezni (*penomai* –> munkát végezni a megélhetésért)

amiből értékesíthető termékekhez, jövedelemhez vagy az életben maradáshoz elengedhetetlenül szükséges javakhoz jut. Ez a fogalom tehát egy relatív szegénységet jelöl, amely abban a tekintetben „létminimum feletti", hogy a puszta megélhetéshez, ha szűkösen is, de elegendő, másrészt (még az antikvitásban) nem annyira a gazdasági értelemben vett szegénységre vonatkozott – hiszen pl. egy kiváló termékeket készítő és jól ismert mesterember jelentős jövedelemre tehetett szert portékája eladásával –, mint inkább a munkával járó kötöttségekre, ami miatt a munkás nem szentelhette magát más, a szabad emberhez méltó tevékenységeknek. Ehhez képest a *ptōkos* (ptokeia, ptokeuo) jelentésdimenziói, amivel a következőkben foglalkozni szeretnénk; sokkal összetettebbek, és túlmutatnak az anyagi/gazdasági dimenziókon (Walters 2001: pp. 68–69, Hron 2012: pp. 47–51).

A különböző szövegösszefüggéseknek és használatoknak megfelelően a fogalom az anyagi/gazdasági dimenziókon túl az alábbi jelentésekben állhat:

1. Lelkiekben való szegénység

A lelkiekben való szegénység egyfelől általános értelemben véve használható az ember „emberiességéből", „nem isteniségéből" fakadó sajátos állapotára, minek okán, és a lelki javakban és erényekben való növekedéshez szüksége van Isten kegyelmére (Nazianzi Szent Gergely: Oratio XIV.1 in PG 36 858A–859B). Speciálisan ugyanakkor a lelkiekben való szegénység egy olyan többpólusú jelenség leírására is használható, ahol a hiányként értett szegénységhez még negatív értéktartományokban elhelyezhető többlet tartozik, vagy többletek tartoznak. A lelki javak és erények hiánya ilyenkor „alsóbbrendű" dolgok és gondolatok meglétével párosul; ami tulajdonképpen egy olyan destruktív szegénység, amelyet az isteni erényekkel ellenkező életvezetési stratégiák megléte és dominanciája jellemez. A lelkiekben való szegénység ilyesfajta megközelítését az agraphák egyikében pl. a következőképpen hallhatjuk: „*Jézus mondta: A világ közepén álltam, és testben láttam őket: és minden embert részegen találtam, és egyet sem, aki szomjazott volna közülük. És az én lelkem gyászolta az ember fiát, mert vakok voltak az ő szívükben és nem látták a maguk nyomorúságát és szegénységét*" (Griffinhoofe 1903: p. 60).[6] A Jelenések könyvében pedig az alábbiak olvashatóak: „*Azt mondod: Gazdag vagyok, dúsgazdag, nincs szükségem semmire. – Nem látod, hogy nyomorult vagy, szánalomra méltó, szegény, vak és mezítelen?*" (Jel 3,17). Láthatóan a szegénység itt nem egyszerűen hiányként, hanem valami konkrétum (az első szövegben a részegség, a másodikban az anyagi javakhoz való viszonyulás sajátos módja, cf. Lk 12,15–21) megléteként van definiálva és valorizálva. A „ptokos" szót ilyen értelemben használta még pl. Tatianosz is, amikor a görögökhöz intézett beszédében a testben való feltámadás tagadásával szembeni érvelését a következő sorokkal zárja: „*Ha a tűz el is pusztítja testem minden nyomát, a világ megkapja a(z így) szétporló anyagot, s noha szétszóródik folyók és tengerek által, vagy vadállatok tépik darabokra, egy gazdag Úr magtáraiba helyeztetek. És, noha a szegények és az istentelenek nem tudják, mi van (ott) elraktározva, Isten, a Legfőbb Úr, amikor neki tetszik, helyreállítja azt a lényeget, ami eredeti állapotában egyedül számára látható*" (Tatianosz: Oratio ad Graecos, VI.).

A lelkiekben való szegénység e kettőssége általánosságban a Szentírásban jelentkező azon exkluzív tendenciához igazodik, mely az egymással ellentétes tartalmak közt egyes esetekben inverz megfeleléseket tételez: Vagyis ahogyan pl. Jakabnál az irigységgel és önzéssel tett dicsekvés és hazugság tanúsítja, hogy annak az embernek a bölcsessége nem „felülről származó", hanem „földi, érzéki és sátáni" (Jak 3,15), ugyanúgy tanúsítja Jánosnál a „világ szeretetének" megléte azt, hogy a szóban forgó emberben nincs meg az „Atya szeretete" (1Jn 2,15).[7]

2. Lelki szegénység

Az inverz megfeleléseknek ugyanakkor nemcsak az eltérő minőségű tartalmak exkluzivitására vonatkozó módozata létezik, hanem egyazon tartalom különböző dimenziókban történő eltérő jelentkezéseként is kimondható.[8] Ennek megfelelően a lelki szegénység abban különbözik a lelkiekben való szegénységtől, hogy nem referál sem az isteni hiányára, sem az istentelen meglétére, hanem egy isteni erény: az alázatosság megmutatkozását és e megmutatkozás „égi" és „földi" vonzatait írja le: önmagam megalázását, végső soron az ember spirituális önkiüresítésének és Krisztusban való növekedésének szimultán aktusát. A lelki szegénység értelme szintén az inverz analógia alapján ismerhető meg: „Aki magát felmagasztalja, az megaláztatik, aki megalázza magát, az felmagasztaltatik" (Lk 18,14).

De a lelki szegénységgel (ptokoi to pneumati) kapcsolatban a legismertebb hivatkozás minden bizonnyal a Hegyi beszéd során elhangzott boldogmondások közül az első: „Boldogok a lelki szegények, mert övék a mennyek országa" (Mt 5,3). Az ehhez fűzött kommentárok egyértelműsítik, hogy a lelki szegénység nem valamely hiány, hanem egy konkrét tulajdonság és annak gyakorlati vonzata értelmében áll:

„*Mit értünk „lelki szegények" (ptokos to pneumati) alatt? Az alázatos és töredelmes szívűeket. Mert itt a „szellem" (pneuma) alatt Ő a lelket (psükhein), és a választás képességét értette. Mivel sokan nem saját akaratukból, hanem kényszerből, a körülmények nyomására alázatosak, őket elbocsájtva előbbieket áldja meg, akik saját döntésükből kifolyólag alázatosak és magukat lealacsonyítják*" (Aranyszájú Szent János: Homilia XV. in Matthæum 2.).

„*Egy igazságos és Isten által kiválasztott ember nem tartja magáról, hogy ő bármi is, hanem megtartja lelkét alázatban és nem érintettségben, mint ha nem tudna semmit (pedig tud) és nem volna semmije (pedig van)*" (Egyiptomi Szent Makariosz: Hom. 12.3).

„*…a hívő és igazságszerető lélek (...) a szellem kimondhatatlan ígéreteihez viszonyítva méltatlannak tartja önmagát, szorgoskodását, fájdalmait és munkáját. Ő az a lelki szegény, akit az Úr boldognak mondott; ő az, aki éhezi és szomjazza az igazságosságot, ő az, aki szívében töredelmes*" (Egyiptomi Szent Makariosz: Hom. 29.7).

3. Krisztus szegénysége

A krisztusi szegénység hivatkozási alapja a kenosis, az a folyamat, amely során Krisztus önként megüresítette önmagát, és emberré lett az emberekért. Krisztus szegénysége a keresztény hagyományban azt jelenti, hogy Isten emberré lett azért, hogy az ember átistenülhessen; amit Pál apostol úgy mond: „*Ő Isten formájában volt, és az Istennel való*

egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette magát (kenein), szolgai alakot öltött és hasonló lett az emberekhez" (Fil 2,6–7); és „*Noha gazdag volt, értetek szegénnyé lett, hogy szegénysége által meggazdagodjatok.*" (2Kor 8,9).

A „szegénysége által meggazdagodjatok" kitétel itt arra utal, hogy az a fajta szegénység, amit Krisztus felvállalt, amellett, hogy egyfelől egyértelműen hiányként, sőt, az Atyával való relációjában „kisebbségként" jelentkezik, ezzel egy időben az emberiség számára is releváns többletként van jelen: A Filippiekhez írt levélből vett idézet folytatásában azt olvashatjuk: „*Megalázta magát és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig. Ezért Isten felmagasztalta, és olyan nevet adott neki, amely fölötte van minden névnek, hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban*" (Fil 2,8–9), és az ő szegénysége a teremtett ember számára is konkrét (a megváltás aktusában) és potenciális (az Istennel való egységesülés lehetőségeire nézve) többleteket hordoz magában.

A lelkiekben való szegénység és a lelki szegénység tehát a szegénységet olyan emberi tulajdonságok és attitűdök meglétének és hiányának komplex hálózataként mutatja be, ahol mind a meglétek, mind a hiányok lehetnek pozitívak és negatívak is a Jézus Krisztus tanításai szerint való, keresztény életvezetés szempontjából. Ezek a tulajdonságok és attitűdök társadalomtudományos módszerekkel, pl. az ilyenkor szokásos attitűd- és megfigyeléses vizsgálatokkal mérhetőek, ahol a következtetések érvényességére (tehát hogy az adott szituációban a megfigyelt viselkedésből, vagy a feltett kérdésre adott válaszból milyen mértékben és hogyan következtethetünk a vizsgált személy „szegénységére") hasonló szabályok és korlátozások fognak vonatkozni, mint bármely más önjelentés, vagy megfigyelés alapon gyűjtött adatra. Az ilyen mérések kifejezetten jól kiegészíthetik a hiányok és hátrányok anyagi/gazdasági dimenziókban történő vizsgálatát. A biblikus szegénységnek ugyanis nyilvánvalóan van ilyen dimenziója is, melyre ugyan – trivialitása okán – itt külön nem tértünk ki, de kontextusában mindenképp megemlítendő a szegénység melletti tudatos, akaratlagos döntés szerepe. Egyes esetekben ugyanis a materiális szegénység nem olyan állapot volt, amibe az alany beleszületett, vagy akarata ellenére került, hanem személyek vagy közösségek szabadon döntöttek arról, hogy fogyasztásukat, illetve az azt biztosító anyagi javaikat a biológiailag feltétlenül szükséges szintre vagy azt szignifikánsan nem meghaladó mértékűre korlátozzák. Az anyagi szegénység ebben az esetben az őszinte keresztény életvezetés velejárójának tekinthető, amit az alanyok azért választanak, hogy figyelmüket ne vonják el a világi élet hiúságai, és erejüket hatékonyabban tudják Isten megismerésére és szolgálatára fordítani. Az anyagi szegénység önkéntes vállalása mögött tehát a szegénység keresztény kultúrájának megfelelően a Krisztus tanításai szerint való életvezetés, a lemondás, az elkülönülés, az alázat gyakorlati megvalósításának kézzelfogható struktúrái állnak, nemcsak individuálisan, hanem a másik emberre, az embertársakra való tekintettel is, akiknek a nélkülözés észlelése lehetőséget biztosít arra, hogy tettekkel válaszoljanak Krisztus bennük történő felismerésére. Krisztus identifikációja a szegényekkel, a szegényekben való szentségi jelenlétének köszönhetően – mely doktrinálisan a kenosisra vezethető vissza – a materiális szegénység állapota is sajátos többletet hordoz mind önmaga, mind a másik ember, mind pedig a közösség számára.

A szegénység, mint multidimenzionális és többpólusú jelenség

A keresztény szegénység jelentésdimenzióinak fenti vázlata, noha nem volt célja filológiai igénnyel a különböző jelentésdimenziók közti összefüggések kimerítő leírását és elemzését adni, arra mégis alkalmasnak tűnik, hogy a szegénység bibliai jelentéseiről a következő megállapításokat tehessük:

I. A szegénység bibliai kontextusban és általában véve többjelentésű fogalom, mely jelentések különböző – erkölcsi és spirituális – dimenziókban relevánsak.
II. A szegénység mint állapot egyaránt karakterizálható specifikus dolgok és tulajdonságok meglétéként és hiányaként is.
III. Ezek a meglétek és hiányok nem feltétlenül önmagukban valóak, hanem egy olyan multidimenzionális és többpólusú jelenség egyik vagy néhány pólusának alkotói, melyhez képest ugyanazon jelenség más pólusa(i) más dimenziókban az adott hiánynak megfelelő meglétként, illetve az adott meglétnek megfelelő hiányként jelentkezik.
IV. Ezek a pólusok egyaránt lehetnek relevánsak ugyanazon és eltérő entitások számára is.

A szegénység hiánycentrikus megközelítése és a keresztény hagyomány szegénységképe közti kapcsolatról ennek megfelelően azt mondhatjuk, hogy az eltérések egyfelől túlsúlyban vannak a közös elemekhez képest, másfelől az értelmezési keret hermeneutikai potenciálja a keresztény hagyományban más, és jóval nagyobb területet is érint, mint a hiánycentrikus megközelítésé.

A hermeneutikai potenciálok közti különbségek felismerése tudományterülettől függetlenül gyakran együtt jár a vallási megközelítések renormativizálásával. Noha az ilyen irányú kísérleteknek jelentős keresztény szociológiai, teológiai és filozófiai szakirodalma van, melyek eredményeinek egy része a szekuláris tudományok számára is hasznosítható, a keresztény és a hiánycentrikus szegénységfelfogás kontrasztba állításának céljai esetünkben nem erre irányulnak. Mindössze arra szeretnénk rámutatni, hogy a szegénység pozitívumként (valami meglétéként), illetve hiányok és meglétek szimultán és többdimenziós hálózataként történő újragondolása esetenként nagyobb felbontással és relevánsabb módon, a hiánycentrikus felfogást kiegészítve képes közelíteni a szegénység jelenségéhez. E kiegészítés egy olyan megközelítést foglal magában, mely a szegénységet különböző létminőségű források meglétéként, az elszegényedést pedig az eltérően szervezett gazdasági, társadalmi és antropológiai struktúrákon belüli vagy azok közti mozgásként definiálja, mely mozgáshoz szükséges energia e források működtetéséből származik. Ennek folyományaként a szegénység és az elszegényedés kategóriájába azon negatív állapotok és mozgások mellett, amelyekkel a szegénység hiánycentrikus megközelítései foglalkoznak, a történelmi hagyományoknak megfelelően

újra integrálhatóak a pozitív és negatív közösségi és lelki állapotok, folyamatok keresztény típusai is.

Azok a kérdések, melyeket a fent vázolt integráció felvet, véleményem szerint aktuálisan is megkerülhetetlenek a társadalomtudományok területén, és ennek felismerésében a szegénység teológiája segítheti a társadalomkutatásokat. Egyfelől rámutathatunk vele arra, hogy a felhasználható források a társadalmak és az emberek létezése szempontjából sokfélék lehetnek, és a „szegény emberek", „szegény társadalmak", „szegény gazdaságok" tudományos igényű leírásával összeegyeztethetetlen ezen források egyes aspektusaitól eltekinteni, más aspektusait pedig abszolutizálni. Ennélfogva ahelyett, hogy e kizárólagosságból fakadóan a szegénységet automatikusan negatív értéktartományokba helyeznénk, *hasznosabbnak tűnik arra fókuszálni, hogy a fenti értelemben vett szegénység és elszegényedés összességében pozitív vagy negatív hatással van-e az emberi létezés individuális és kollektív módozataira*. Ami egyenértékű annak állításával, hogy e tekintetben egyaránt lehet pozitív és negatív szegénységről is beszélni, ugyanakkor e valorizáció referenciája szükségszerűen ontológiai, és nem annak kizárólag gazdasági, társadalmi vagy lelki dimenzióinak megfelelően állapítandó meg.

A szegénység teológiai keretezésű rekonstrukciójának haszna a társadalmi rétegek közti mozgások kutatásában

A szegénység, mint egy olyan jelenség megragadására szolgáló fogalom, melynek pólusai meglétként és hiányként más-más dimenziókban jelentkeznek, könnyen alkalmazható az egyének különböző társadalmakhoz vagy társadalmi rétegekhez való tartozásának, illetve hovatartozásuk megváltozásának kutatása során.

Egy ilyen alkalmazás során meglétek és hiányok szimultán jelentkezését többféleképp modellezhetjük, mely modellek ama „dimenziók" kategóriahatárainak kijelölésétől fognak függni, melyekben a meglétek és a hiányok jelentkezését vizsgálni szeretnénk. Ekképp a kategóriahatárok generálisan felállíthatóak

– Valamely istenelvű vagy nem-istenelvű szervezőelv alapján megszervezett egyetlen együttélési formán belül.
– Valamely istenelvű vagy nem istenelvű szervezőelv alapján megszervezett együttélési formák között.
– Egy istenelvű és egy nem istenelvű szervezőelv alapján megszervezett együttélési forma között.

Az „együttélési forma" fogalma itt a „társadalom"-nál generálisabb kollektívákat jelöl, ugyanis az embereknek az a többmilliós, vagy akár több százmilliós együttesét jelentő, intézményekkel, közösségekkel, összetett és sokszoros áttételekkel operáló kapcsolatokkal hierarchikus és horizontális egységekbe szerveződő együttélése, amit ma a társadalomtudományokban társadalomként kutatunk, a 17. századot megelőzően még Európában sem létezett (Vitányi 2002), és ebben az értelemben a világ számos részén jelenleg sem létezik. Ha azonban csak a társadalmakon belül szeretnénk szegénységkutatásokat végezni, akkor a kategóriák társadalom-centrikusan is felállíthatóak; a fenti szerkezetet követve

– Monolitikus struktúrában; egy meghatározható földrajzi vagy politikai térben elhelyezkedő társadalmon belül, annak különböző alegységei/ alrendszerei/csoportjai/osztályai stb. között.
– Multiszociális struktúrában; egy meghatározható földrajzi vagy politikai téren belül egy időben több, egymással különböző alá-, fölé- vagy mellérendeltségi viszonyokban lévő társadalom között.
– Szupraszociális struktúrában; a „társadalom" és más, „nemtársadalom" típusú együttélési formák között.

A kategóriahatárok tisztázását követően visszatérhetünk annak kérdéséhez, hogy a szegénység hogyan gondolható el egyszerre valami hiányaként és valami meglétéként, továbbá, hogy ezek milyen mozgásokkal lehetnek összefüggésben. A kérdést, úgy gondolom, hogy a korábban elmondottaknak megfelelően mind a monolitikus, mind a multiszociális, mind pedig a szupraszociális struktúrákban történő gondolkodás eseteiben érdemes áttekinteni; különösképp

a) Egy konkrét társadalom határain belül

Egy konkrét társadalom határain belül a szegénység elgondolható statikus állapotként, vagyis egy adott társadalom struktúráján belül különféle, pl. gazdasági, politikai, társadalmi, kulturális vagy vallási pozíciók elfoglalásaként. Ennek a pozíciónak „a szegény" vagy „gazdag" helyzetét pedig az mutatja meg, hogy a vizsgált terület szempontjából releváns forrásokból milyen – abszolút vagy relatív – mennyiséggel rendelkezik.

Az elszegényedés folyamata pedig elgondolható egyfajta intraszociális[9] mozgásként, amely mozgáspályáján haladó entitás állapota az idő múltával egyre alacsonyabb pozíciókkal írható le: olyanként, amely a vizsgált terület szempontjából releváns forrásokkal egyre csökkenő mennyiségben vagy arányban rendelkezik. Ennek a megközelítésnek számos előnye van a kvantitatív kutatások szempontjából, mert a gazdasági viszonyokra történő visszavezetés egzakt és az aktuális társadalmi problémák szempontjából releváns méréseket tesz lehetővé. Olyan esetben is hasznos lehet, amikor nem gazdasági szempontok alapján specifikált hierarchikus viszonyban lévő társadalmi csoportok közti mozgásokat kutatunk, ilyenkor megnézhetjük pl., hogy egy kiválasztott tulajdonság, attitűd vagy körülhatárolható gondolkodásmód megléte vagy hiánya mennyire jellemző egy adott csoportra, illetve e hiányok és meglétek kialakulása együtt járt-e egy csoportba való be-, illetve az abból való kikerüléssel. Amikor viszont az elszegényedéssel, mint az adott társadalmi valóságból *kivezető* mozgásformákkal szeretnénk foglalkozni, akkor már arra a válaszra vagyunk kíváncsiak, hogy egy adott társadalmi struktúra legalsó státusaiból kifelé mozduló entitás hova érkezik.

b) Több társadalom együttesén belül

Erre a kérdésre a szegénység multiszociális szemlélete tud választ adni; méghozzá azt, hogy egy másik, az előzőnél szegényebb társadalomba érkezik. Ez a multiszociális szemlélet egyfelől hatalmi viszonyok meglétét feltételezi a különböző társadalmak közt, vagyis azt, hogy a társadalmak reprodukciójához, fejlődéséhez és a normáikhoz igazodó személyiségpályák működtetéséhez szükséges szűkös elemi forrásokhoz az egymáshoz képesti hatalmi helyzet függvé-

nyében lehet hozzájutni. Amiből az fog következni, hogy nemcsak egyes társadalmakon belül lehetnek szegények a személyek vagy az intézmények, de teljes társadalmak is lehetnek forrásszegények a domináns pozícióban lévőkhöz képest. A másik sajátossága a multiszocialitásnak pedig az, hogy azok a javak vagy források, amelyek egy adott entitás mozgásához elengedhetetlenek, nem „értékmentesek", hanem mind ezen társadalmak, mind pedig a bennük élő emberek létezése szempontjából sokfélék lehetnek, tehát termelésük és fogyasztásuk hatásai a multiszocialitás több dimenziójában és nagyon gyakran ellenkező előjellel jelentkeznek. A már említett Stiglitz-féle „társadalmi költségekkel" kapcsolatban például meg lehet kérdezni, hogy az a bizonyos termelő melyik társadalom részeként realizálja a nyereséget az adott termék után, és melyik társadalomra hárítja át az általa meg nem fizetett termelési költségeket, egyszerűbben: melyik társadalmat gazdagítja, és melyiket szegényíti el tevékenységével? Ugyanez a kérdés a termék felhasználója szempontjából pedig úgy merül fel, hogy adott források igénybevétele az ő társadalmi mozgását milyen pályára állítja. Egy olyanra, amely egy domináns, a források feletti ellenőrzést gyakorló társadalomba, vagy egy olyanra, amely egy alávetett és forráshiányos társadalomba vezet?

Mindeme kérdésfelvetésekkel egyúttal az is megmutatható, hogy a társadalmak multiszociális szemléletének a szegénység vizsgálata szempontjából jóval nagyobb értelmezési potenciálja van, mint az egyetlen társadalom létezését tételező szemléletnek. Ugyanis a szegénységet nemcsak intraszociális állapotként vagy mozgásként, hanem olyan interszociális elszegényedési és elszegényítési folyamatokként is képes leírni, amelyeknek alanyai vagy maguk a társadalmak, vagy az egyik társadalomból kihulló, s a másikba belezuhanó individum.

c) Társadalom és nem társadalom típusú együttélési formák között; a szekularizáció és a reszakralizáció szempontjából

Ahogyan a szegénység, az elszegényedés és az elszegényítés vizsgálható egy társadalmon belül és több társadalom egységében, ugyanúgy vizsgálható lesz az emberi együttélési formák egységében is, az erre vonatkozó kérdést pedig három részletben tehetjük fel:

– hiányok és meglétek milyen kombinációi teszik lehetővé az egyén betagozódását egy istenelvű közösségbe?
– minek a meglétével jár együtt egy olyan hiány, amely következtében az egyén kihullik egy istenelvű közösségből?
– a kihullott egyének – egy kritikus tömeget elérve – ezek után milyen társas együttélési formákat alakítanak ki, amelynek keretei közé a későbbi kihullók megérkezhetnek?[10]

Mit láthatunk ebből a szegénység fogalmára nézve, és miért hasznos társadalomtudományi szempontból; az elszegényedés mozgásként történő leírásával kapcsolatban? Talán a legfontosabb az, hogy a negatív irányú mozgások mellett a lelki szegénység a pozitív, a közösség és az ember spirituális reintegrációjának kommunikatív mozgástípusait is képes leírni. Továbbá az emberi együttélési formák szupraszociális struktúráján belül azt is képes megmutatni, hogy a keresztény közösségből kivezető exkommunikatív mozgás, mint lelkiekben való elszegényedés hogyan kapcsolódik egyaránt az erények hiányához és az istentelen gondolatok és életvitelek dominánssá válásához, amik – római katolikus kifejezéssel élve – a „bűn struktúráiban" (Sollicitudo Rei Socialis par. 36), az isteni törvénnyel ellenkező intézményekben és helyzetekben társadalmiasulnak. Ami felveti annak lehetőségét, hogy a társadalomelmélet keretein belül a modern társadalmak esetleg konceptualizálhatóak e lelkiekben való elszegényedés kibontakozásaként, a globális társadalmak pedig annak további elmélyüléseként. Továbbá a szegénységkutatások szempontjából is releváns lehet, hogy azok a folyamatok, amelyek egy monolitikus vagy multiszociális szemléletben fejlődésként és gazdagodásként értelmezhetőek, azok a lelkiekben való szegénység; a hanyatlás és az elszegényedés jelei is lehetnek egyúttal.

Tóth János

Bibliográfia

Aranyszájú Szent János: Homilia XV. in Matthæum. In J-P Migne (1862); (szerk.) *Patrologia Graeca* vol. 57. 223–238. Paris. és Philip Schaff (szerk.) (nd.) *NPNF1–10. Nicene and Post-Nicene Fathers. St. Chrysostom: Homilies on the Gospel of Saint Matthew*. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf110 (letöltés időpontja 2014.03.26)

Bentz, V.M. és Shapiro, J.J. (1998); *Mindful Inquiry in Social Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Borgatta, E.F. és Montgomery, R.J.V. (2000); Encyclopedia of Sociology (2nd ed., Vol. 3) New York: Macmillan.

Egyiptomi Szent Makariosz: Homilia 12. In A.J. Mason (1921); *Fifty spiritual homilies of St. Macarius the Egyptian*. 89–98. London: Society for Promoting Christian Knowledge.

Egyiptomi Szent Makariosz: Homilia 29. In A.J. Mason (1921); *Fifty spiritual homilies of St. Macarius the Egyptian.* 218–222. London: Society for Promoting Christian Knowledge.

Feagin, J. R. (1972a); Poverty: We still believe that God helps those who help themselves. *Psychology Today* 1972/1, 101–129.

Feagin, J. R. (1972b); America's welfare stereotypes. *Social Science Quarterly* (52) 921–933.

George, H. (2005 [1879]); *Progress and poverty.* New York: Cosimo Inc.

Griffinhoofe, C.G. (1903); *The unwritten sayings of Christ*. Cambridge: Heffer.

Harmon, Mark D. (2010); When Mediated Poverty Stereotypes align with Public Opinion: A Clear Predictor of Ideology and Party in the U.S., *Presentation to the Midwest Political Science Association*. Internet:http://trace.tennessee.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=utk_jourpubs (letöltés időpontja 2011. 09. 22)

Hron, O. (2012); *The Mirage Shall Become a Pool: A New Testament Theology of Social Justice and Charity*. Eugene: Pickwick Publications.

II. János Pál (1987): Sollicitudo Rei Socialis (ford.: Kiss László) Internet: http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=93 (letöltés időpontja 2014.10.29)

Jordan, B. (1996); *A theory of poverty and social exclusion*. Cambridge: Polity Press.

Kahl, S. (2005); The Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran, and Reformed Protestant Traditions Compared. *Archives Européennes de Sociologie* 46(1) 91–126. doi: 10.1017/S0003975605000044

Kuhn, T. S. (2002); *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest: Osiris.

Lewis, O. (1968) Sánchez gyermekei. Budapest: Európa Kiadó.

Nazianzeni Szent Gergely: Oratio XIV. In J-P Migne (1857); (szerk.) *Patrologia Graeca* vol. 35. Orationes I–XXIV. 393–1252. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-07. Nicene and Post-Nicene Fathers. Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen.* Grand

Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf207 (letöltés időpontja 2014.03.26)
Roach, J. L. és Roach, J. K. (1972); *Poverty. Selected readings*. Harmondsworth: Penguin Books.
Pressman, S. és Scott, R. H. (2010); Consumer debt and poverty measurement. *Focus* 27(1) 9–12.
Sen, A. (1979); Equality of What? In *Tanner Lectures on Human Values*. A Stanford Egyetemen 1979.05.22.-én elmondott beszéd leirata. Internet: http://www.akira.ruc.dk/~fkt/filosofi/Artikler%20m.m/Egalitarianism/Sen%20%20Equality%20of%20What.pdf (letöltés időpontja 2014.15.19)
Sen, A. (1985); *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: North-Holland.
Sen, A. (1999); *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
Short, K. S. (2005); Material and Financial Hardship and Income-Based Poverty Measures in the USA. *Journal of Social Policy* 34(1) 21–38. doi: 10.1017/S0047279404008244
Szíriai Szent Izsák: Homilia 2. in The Holy Transfiguration Monastery (2011); (ford.) *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*. 20–26. Boston: Holy Transfiguration Monastery Publications.
Tatianosz: Oratio ad Graecos. in Philip Schaff (1885); (szerk.) *ANF02. Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02 (letöltés időpontja 2014.03.24)
The World Bank (2008); Poverty data: A supplement to World Development Indicators 2008 http://siteresources.worldbank.org/DATASTATISTICS/Resources/WDI08supplement1216.pdf (letöltés ideje 2011.07.17)
Tóth, J. (2011); Supra-, Inter-, and Intra-Social Motions: Prolegomena to the Ontological Poverty of Societies. *Studime Sociale* 5(2) 15–22.
Yanagisawa, A. (2011); Poverty: social control over our labor force. *International Journal of Social Economics* 38(4) 316–329.
Vass, Cs. (2007); Intra- és multiszociális szegénység és a szegénység alatti világok. In: Szretykó György (szerk.) A szegénység, az egészség és a társadalmi kirekesztettség. A roncstársadalom szociológiai és társadalomgazdaságtani dimenziói. 15–122. Pécs: Comenius Kiadó.
Vass, Cs. (2008); A kárpát-medencei magyarság makroszociális helyezte. In: Szretykó György (szerk.) Merre tart a magyar vidék?: A vidék szociális problémái és felemelkedésének lehetőségei. 15–142. Pécs: Comenius Kiadó.
Vitányi, I. (2002]; A civilizáció és a kultúra paradigmái. *Magyar Tudomány* (6) 720–729.
Walters, K. (2001); *Soul Wilderness: A Desert Spirituality*. New Jersey: Paulist Press.
Weber, M. (1978); *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
Zucker, G. S. és Weiner, B. (1993); Conservatism and perceptions of poverty: An attributional analysis. *Journal of Applied Social Psychology* 23(12) 925–943. doi: 10.1111/j.1559-1816.1993.tb01014.x

Jegyzetek

1 Ez a cikk a *Studime Sociale* című folyóiratban publikált Poor Approaches to Poverty and the Social-Scientific Relevance of Biblical Poverty tanulmányom (Tóth 2011) átdolgozott és bővített, magyar nyelvű változata. A szerző ez úton szeretné megköszönni dr. Vass Csabának a cikk kéziratához témavezetőként tett javaslatait, hozzáfűzéseit.

2 Vass már korábban (2008) beszélt együttélési létmódokról, ezek formáiról és egymáshoz való viszonyáról, melyek a kontinentális filozófia hagyományába ágyazottan tárják fel különböző együttélési makroszerkezetek belső relációit és működését.

3 http://www.census.gov/hhes/www/poverty/about/overview/measure.html (letöltés időpontja 2011.08.17)

4 A teljes költség–teljes haszon aránya nem egyezik meg az egyéni vállalkozónál jelentkező üzleti költség–üzleti haszon arányával, mert a közgazdaságtanban „externáliáknak" nevezett hatásokkal is számol. A teljes költség egy részét Stiglitz – Coase és mások nyomán – „társadalmi költség"-nek írja le, s kimutatta, hogy a vállalkozó profitja részben abból keletkezik, hogy a termelés társadalmi költségeit nem fizeti meg, hanem áthárítja a társadalomra, de a teljes költségnek a társadalmi mellett lehetnek még környezeti- és humángazdasági összetevői is.

5 Figyelemre méltó ebből a nézőpontból Max Weber interpretációja; aki szerint a kálvinisták azt tartják, hogy Isten felfoghatatlan és megváltoztathatatlan terve szerint kerültek szétosztásra a világ javai az emberek közt, és munka által mindig van lehetőség Isten ezen ajándékainak megszerzésére, ezért a szegények segítése az isteni tervben való kételkedés jele lenne, és egyben megfosztaná a megsegítettet az e tervbe való illeszkedés lehetőségétől. Weber szerint a szegények gyámolításának egyetlen lehetséges legitim célja így a kálvinizmusban az lett, hogy felhívják vele a figyelmet a „lustaság" veszélyeire; ami viszont teljesen kiforgatta a szegények megsegítésének vallásietikai jelentését, s egy tisztán racionális „vállalkozás" részévé tette a karitászt; mint amikor pl. bohócruhába öltöztetett árvákat vonultattak fel az amszterdami utcákon, a megsegítetteket negatív példaként állítva a hívek elé (1978: pp. 588–589).

6 Ahogyan a szerző megjegyzi, a *logia*-t tartalmazó papiruszon az írás utolsó, „az ő szívükben" (τή καρδια αύτόν) után következő részében csak a „szegénység" szó azonosítható, így ennek helyreállítása a kontextus alapján a Jel 3,17-nek megfelelően történt.

7 A „világ" ebben az idézetben természetesen nem a teremtett világra vonatkozik, hanem arra a „világra", amit Szíriai Szent Izsák a szenvedélyek, ragaszkodások közös neveként említ, mint amilyen a vagyon szeretete, a birtoklásvágy, a testi örömök és a belőle eredő nemi vágy, a megbecsültség szeretete (melyből az irigység származik), a hatalom utáni vágy, a betöltött pozícióból fakadó büszkeség és arrogancia, a sóvárgás magunk pompás ruhákkal és hiábavaló tárgyakkal történő ékesítésére, vágyódás az emberi dicsőségre – ami a harag és a gyűlölet forrása –, valamint a fizikai félelem (Szíriai Szent Izsák: Homilia 2.).

8 Az ilyen összefüggésekre lásd még példaként Mt 19,30; 20,16 és 18,4; Mk 10,31 és 9,35; továbbá Lk 18,14 és 9,48.

9 A szegénység problematikájának kontextusában az „intraszociális" és a „multiszociális" jelölő fogalmakat Vass Csaba egy tanulmányából (2007) kölcsönöztem, és az abban foglaltakhoz hasonló értelemben használom.

10 Kérdés marad természetesen, hogy egy istenelvű és egy nem istenelvű együttélési forma szempontjából mi fog elszegényedésnek számítani. Mi ugyan itt az istenelvű világszerveződések nézőpontjából vizsgálódunk, de jelezzük, hogy a szekularizáció és a (re)szakralizáció, mint világépítő-alkotó tevékenység közös alapra helyezhető abból a szempontból, hogy egyikük az istenelvű, másikuk a nem istenelvű világszervezések eredményére jelent elemi veszélyt: nyomukban olyan világok épülnek, melyek kölcsönösen kizárják egymást, s ha egy térbe kényszerülnek, természetüknél fogva zárja le egyik a másik kibontakozási útjait, s rombolja azt, ami abból a másikból korábban megvalósult. Így a reszakralizációs tevékenység egy nem istenelvű emberi együttélési formában szinte bizonyosan elszegényítésként fog jelentkezni, hiszen olyan kompetenciák és gondolkodásmódok kialakulását vagy visszanyerését eredményezik, melyeknek egy vallásos világszervező elv számára a megléte, egy szekuláris világszervező elv számára viszont a hiánya az, ami elengedhetetlen, s így az ezen elvek gyakorlati megvalósítása során a megvalósítás szempontjából kívánatos helyzet elérése további konfliktusok forrásai lehet. Amennyiben például az egyénekből hiányzik a transzcendens felismerésének, e felismert törvényszerűségeinek megértésének és e megértett gyakorlati alkalmazásának képessége, vagy nincsenek, vagy nem működnek olyan intézmények, melyek e képességek letéteményesei, úgy az emberek nem tudnak aktívan részt venni egy olyan együttélési formában, melynek transzcendens tagjai is vannak, és részvételi lehetőségeik egy közös világ, identitás vagy jelentés megalkotásában kritikus mértékben csökkennek. Ha viszont ezek a képességek megvannak az emberekben, vagy az ilyen intézmények megfelelően működnek, akkor teljesen természetes módon a saját tradíciójukban konstruált tudásuknak megfelelően egymással és transzcendens lényekkel is közösségre lépnek, és az elérhető erőforrásaikat ennek a közösségnek, és nem másnak a felépítésére és működtetésére fogják fordítani. Ugyanez a megfelelő analógiák alkalmazásával elmondható a szekularizációs folyamatoknak kitett istenelvű világszervezésekről is.

KITEKINTÉS

A megkülönböztetés nem azonos a szétválasztással

Szabad egyház a szabad államban

A protestantizmus világos és határozott különbséget tesz: Isten és ember, az egyház és Isten országa, evangélium és törvény, kegyelem és cselekedetek, katolikus igény és a helyi kötődés, az állam és az egyház, keresztyén közösség és polgári közösség, valamint a vallás és a hit között. Ezt támasztja alá az a tény, hogy Luther és Kálvin reformációja az egyház és a társadalom megkülönböztetésének hiányából született. A megkülönböztetés nem azonos a szétválasztással, hanem nyitás a vonatkozások gazdag sokfélesége felé, amelyek a felismert különbözőségek nélkül nem bontakozhatnának ki, ehelyett csupán uniformizált és monoton hierarchia kényszere uralkodna az etikai döntések diszkurzív játékossága és az esztétikai észlelés szubjektív élménye helyett. Azok, akik képesek elsajátítani a „megkülönböztetés művészetét", segítenek másoknak is rálelni az ebből fakadó szabadság és kreativitás terére. Ez egyaránt érvényes a keresztyén hitre és az emberi értelemre. Szemben a gondolkodás szabadságát és az életfolytatás sokszínűségét elnyomó római katolikus világegyházzal, a protestantizmus ragaszkodott ahhoz és fenntartotta magának a jogot, hogy különbséget tegyen egyház és üdvösség, a Krisztusban megmutatkozó valóság, keresztyén öntudat és általános értelemben vett vallásosság között. A megkülönböztetés képessége által létrejött kreatív térben válik alkalmassá az egyház mind a külső, mind a belső párbeszédre, aminek mindenkor az egyház megújulásához kell vezetnie (ecclesia semper reformanda).[1] A megkülönböztetés művészete így a kritikát éltető napfény, ami az igazság tisztánlátásának és megszólaltatásának feltételeit teremti meg, hogy az egykor kinyilatkoztatott igazság aktualitását a jelenben se veszítse el.

Támogató semlegesség?

„Egyház és állam elválasztása legyen radikálisabb" – ezt az igényt az elmúlt években egyre határozottabban és gyakrabban fogalmazták meg Európa-szerte, így hazánkban is. Honnan ered az említett igény? A rendszerváltás óta Magyarországon egyház és állam elválasztása pozitív szándékkal érvényesül, ami alaptörvényünkben is rögzítve van. Azonban tudatosítanunk kell, hogy ez az elválasztás – hasonlóan a német szándékhoz – Hans Michael Heinig szavaival élve – az egyházak életét *„támogató semlegesség"* intenciójával jött létre. Az NDK és a Magyar Népköztársaság egyházainak korabeli helyzete egyértelműen mutatja, hogy a (ma már szarkasztikusan hangzó) „túl sok állami gondoskodás" megbénítja az egyházak vitalitását.[2] Ugyanakkor a „támogató semlegesség" fogalma és tartalmi meghatározása számos kockázatot hordozó félreértésre adhat okot állam és egyház viszonyának értelmezése során.

Szubszidiaritás és/vagy „központosított társadalmi rend"

A szubszidiaritás egyrészt jogi, másrészt politikai elvként értelmezhető az egyházban, az államban és a társadalomban. A szubszidiaritás elv értelmében, az egyéni felelősség megelőzi az állami intézkedéseket. Általánosan elfogadott elvként a protestantizmuson belül az 1571-es emdeni zsinaton fogalmazták meg.[3] Az akkor elfogadott felfogás szerint a protestánsok elhatárolódnak a központosított társadalmi rendtől, és így – mai kontextusra vetítve – a társadalom föderatív és demokratikus felépítését erősítik. A szubszidiaritás biztosítja, hogy a társadalmi feladatokat elsősorban nem az államnak, hanem felelősségvállalásra képes társadalmi csoportoknak kell megoldaniuk. Csak akkor, ha a csoportok nincsenek abban a helyzetben, hogy ezt a maguk erejéből és lehetőségei által megtegyék, van szükség a feléjük rendelt „egységek" beavatkozására – mind törvények, mind az anyagiak által nyújtott segítséggel. Az állami beavatkozásnak mindig akkor rendelődik alá egy közösség, ha a saját erejéből felelősséggel nem képes megvalósítania *az állam által is szükségesnek tartott* törekvéseit és feladatait.

Kétségtelen: a „szubszidiaritás elv" a demokrácia egyik legjelentősebb sarokköve. Ezért ennek megfelelően a demokratikus kormányzásnak kell/lehet/szükséges minden olyan kezdeményezést és tevékenységet támogatniuk, amelyek a közjót szolgálják: egyesületeket és alapítványokat, kulturális- és sporttevékenységet, vagy akár a polgárok rövid távú társadalmi elköteleződéseit is. A támogatás megnyilvánulhat a kedvezményezett adózói státusban, azaz amikor a kedvezményezettek állami feladatokat vállalnak át, és cserébe viszont mentesülnek bizonyos adóterhek alól. Magától értődő, hogy ugyanazon jogok és kötelezettség kollektív módon érvényesek az említett tevékenységet végző szervezetekre, így az egyházakra is.

„Kiegyensúlyozott aszimmetria"

Az eddig elhangzottak tükrében látható: nem másról van szó, mint az állam és az egyház kölcsönös „egymásba hajlásának" intimitásáról (megkülönböztetéséről, de nem szétválasztásáról), amely gyakorlati és nyilvános, a társadalomra nézve konkrét következményekkel jár. Ezért röviden szükséges a hatalomgyakorlás természetét (legyen az

egyházi, vagy politikai, vagy akár egyházpolitikai önmagában is meghatároznunk. *Steven Lukes* szemléletesen fejti ki a hatalomgyakorlás eredőit és módozatait.[4] A *szimmetrikus hatalomgyakorlás* alapja, hogy *A-nak és B-nek célja közös*. Ekkor a hatalom *kooperáción* és *konszenzuson* alapul. Az *aszimmetrikus hatalomgyakorlás valósul meg akkor, ha a másik fél* beleegyezése, vagy beleegyezőnek tűnő magatartása kikényszerített. Ez utóbbi esetben a hatalom *hierarchián* és *uralkodáson* nyugszik, ill. általuk valósítja meg *A* célját. *A hatalom forrásául* pedig azok az értékek szolgálnak, amelyekben vagy az egyház, vagy az állam (mint a társadalom elosztó médiuma), vagy mindkettő részesíti, vagy éppen megfosztja a közösséget.

Az *aszimmetria* görög eredetű szó, jelentése *nem közös* mértékű. Két oldal vagy mérték együttléte, amelyek nem azonos formájúak, sem egyforma méretűek. Állam és egyház kapcsolatában – az építészet kifejező terminusával élve – „kiegyensúlyozott aszimmetria" elérésére kell törekedni. Értékek nélkül az állam sem töltheti be funkcióját, ezért a semlegesség, vagy akár a „támogató semlegesség" fogalmai csak alapos indoklással alkalmasak arra, hogy az állam egyházakhoz való viszonyát kifejezzék. A kapcsolat *kiegyensúlyozottsága* azonban garanciája lehet állam és egyház viszonyában a hosszú távú stabilitásának.

Orosz Gábor Viktor

JEGYZETEK

1 Vö. Werner Schneider-Quindeau: Die Kunst der Unterscheidung als protestantische Aufgabe http://www.ekd.de/vortraege/2001/ev_filmarbeit_2001.html (2014. 09. 27.)
2 Uo.
3 Karel Blei: The Netherlands Reformed Church, 1571–2005 (Historical Series of the Reformed Church in America). Reformed Church Press, 2006. 1517. o.
4 Lásd. Mackey, James P.: Power and Christian Ethics. Cambridge University Press, 1994. 2–4.

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Kálvin és a pápaság

Kálvin János születésének (1509) 500. és halálának (1564) 450. évfordulója közötti időszakot a Magyarországi Református Egyház Kálvin Emlékéveknek nyilvánította, amelyet számos konferenciával, kiállítással és nem utolsósorban az Institutio új fordításával, illetve annak kiadásával tett emlékezetessé. Ebben az időszakban folyóiratunk 17 írást jelentetett meg e témakörben, amelyek között van főszerkesztői jegyzet, tanulmány, könyvismertetés vagy egyszerű reflexió. Természetesen a Theologiai Szemle Kálvinról és Kálvin munkásságáról a jövőben is fog írni. Ugyanakkor a Kálvin Emlékévek a Szemle számára is lezárulnak. Lapunk ez évi utolsó számában Gánóczy Sándor Dél-Franciaországban élő neves római katolikus teológus izgalmas tanulmányával tiszteleg Kálvin János előtt. (a szerkesztő)

1. Bevezetés

Aki figyelemmel kíséri a világsajtót, észlelheti, hogy a pápaság intézménye ma is vita tárgya, nemcsak hitetlenek, hanem hívő keresztények körében is. Természetesen másként, mint a 16. században, a reformáció feszült légkörében. A mai viták sokszor nem vonatkoztatnak el mindattól, ami a II. vatikáni zsinaton történt. Főleg nem attól az új katolikus egyházszemlélettől, amely azon létrejött. Ugyanakkor sok minden előfordult a zsinat óta, ami arra a kérdése adhatott alkalmat, hogy vajon Róma napjainkban az új zsinati ekléziológiát, avagy egy idejétmúltat követ. Két végletes feltevés is szóhoz jut:

a) Nem tévedett-e a zsinat, amikor a pápaközpontúság elvét a püspöki kollegiális elvével kívánta összehangolni?
b) Nem bosszulja-e meg magát az a tény, hogy a II. Vatikánúm megpróbálta az I. Vatikánúm nem egy centralista tanát, beleértve a pápa jogmondási primátusát is, beledolgozni saját szövegeibe?

Előadásom alapállása egy tárgyilagosságra törekvő ökumenizmus, de éppen azért kritikát és római katolikus önkritikát is magában foglal. Polémiát nem akarok folytatni. Annak nincs helye a tudományos teológiában. De kiábrándulásnak sem. Hiszen az nem engedné meg, hogy az ökumenizmus ma kátyúba juttatott kocsiját egyesült erővel újra mozgásba hozzuk és józan fejjel egyházaink jövőjét szolgáljuk.

Paradoxonnak látszik, hogy én itt ma ezt a célt a kálvini hagyomány egy részének elemzésével kívánom elérni. Azzal, hogy felidézem, hogy miként vélekedett a reformátor a pápáról, a pápaságról és arról, amit ma „Péter-szolgálatnak" nevezünk. Kedves hallgatóim ítéljék meg, hogy egy ilyen vállalkozásnak van-e értelme vagy nincs.

Az előadásomnak két fő része lesz. Az elsőben Kálvin kijelentéseit idézem fel a maguk logikus összefüggésében, és csak minimális kommentárt fűzök hozzájuk. A másodikban

néhány összehasonlítást teszek a kálvini és a zsinati egyháztan között. Zárszóként egy-két következtetést szeretnék mindebből levonni.

2. Kálvin értékelése

A reformátor szaván akarta fogni a római teológusokat, amennyiben a hagyomány döntő szerepére hivatkoznak. Egy történész pontosságával vizsgálta át mindazt, amit az Újszövetség írói és az első századok egyházatyái Péter apostolról, mint a későbbi római püspök, illetve a pápa őséről írtak és tanítottak.

2.1 „Petros" és „petra": egy név és egy szerep

Kálvin abból indul ki, hogy a hímnemű „Petros" név, amelyet Máté szerint maga Jézus adott Simonnak, az idevágó szövegben szoros kapcsolatban áll a nőnemű „petra" szóval: „Te Petros vagy – olvassuk a Mt 16,18-ban –, és én erre a – 'petrá'-ra fogom építeni egyházamat." A reformátor megkülönböztetést tesz: „Petros" egy mélyértelmű személynév, egy tanítvány, aki egy a tizenkettő közül új neve. Metafora, képletes, átvitt értelmű szó. Egy embert hasonlít össze egy darab kővel, amely kemény, szilárd építőanyagnak alkalmas. Eszerint minden hívőre alkalmazható, aki engedi magát mintegy „élő követ" Isten templomába beépíteni (vö. OC 45, 474). Ebben az értelemben minden hívő egyenlő. Azonban a hit ereje, intenzitása, határozottsága nem mindegyikükben azonos. Nem minden hívőben éri el azt a fokot és értelmet, amelyet Simon Péterben elért. Hiszen ő az elsők között, sőt talán, mint a legelső vallotta meg mestere Krisztus mivoltát. Persze ezt nem önerejéből tette. Isten fakasztott benne különlegesen erős, hitvallásra képes és kész hitet. Egy olyan hitet, amely szükséges és alkalmas az egyházépítés elindításához. Méltán illik rá a „petra" metafora egy megkülönböztetett változata. Ez egy kőre utal, amelyre más köveket lehet helyezni, tehát alapkő. Jézus szerint „Petros"-ban kiváló módon megvan a „petra", ezért jut ki neki – mint Kálvin mondja – egy „eximia exellentia", egy „különleges kiválóság". Következőleg minden hívő, aki Péter apostol utódságára hivatott; csakis egy ilyen hitvallásra képes hit értelmében lehet arra hivatva.

Természetesen azáltal, hogy Isten bizonyos embereknek különleges petra hitet ad, távolról sem jelenti, hogy őket egyháza fejévé tenné meg. Mert egyedül Krisztus lehet az egyházi test feje, „caput"-ja. A petra-hitű Péter csupán „membrum preacipuum", azaz különlegesen kiemelt tagja, úgyszólván „főtagja" lehet (OC 52, 87). Ez a megkülönböztetett tagság persze a megfelelő funkció, feladat teljesítésével áll vagy bukik. Abban a pillanatban, amelyben Péter kishitű módon viselkedik, Mesterének ellentmond, vagy megtagadja őt, megérdemli, hogy Sátánnak, ellenségnek nevezzék (vö. Máté 16,23).

Amikor azonban Péterre építeni lehet, akkor kezébe lehet adni az Isten országának „kulcsait", hogy nyisson és csukjon. Az úgynevezett kulcshatalom, jobban mondva kulcsszolgálat Kálvin szerint nem más, mint az igehirdetés, a szentség-kiszolgáltatás és a közösség-fegyelmezés hármas feladata. Elvben minden egyházvezető, főleg minden püspök hivatott rá: különleges módon azonban Péter apostol, amennyiben ő az épülő Egyház egységének fő felelőse. E célból adta Jézus először neki a „kulcsokat". Idézzük az Institutiót: „az Úr *egy* ember személyében adta át a kulcsokat mindnyájuknak, hogy mindnyájunk egysége nyilvánvaló legyen […]. *Egy* emberrel kezdte, hogy egy Egyház legyen" (ICR IV.6.4.). A szöveg összefüggésében Cipriánra történik utalás, aki a püspöki kollegialitás és az „unitas ecclesiae" egyik legrégibb teoretikusa volt. A II. vatikáni zsinat szintén rá utal. De Ágoston is szóhoz jut Kálvinnál, amennyiben ez az egyházatya Péter személyében látta az egyházi egység misztériumának kinyilatkoztatását. Szó szerint áll Péterről: „Tamquam personam gerens ipsius unitatis" (ICR. IV.6.4.). Tehát maga a személye jelképezi és mozdítja elő a közösség egységét és egyesülését, ami lényegesen más, mint uralom a közösség felett (vö. ICR IV.6.5.).

Ilyen összefüggést lát Kálvin a „petros" és a „petra", azaz a személy és a magatartás, illetve a feladat között. Gondolatmenete bár egy világos megkülönböztetéssel kezdődik a kettő között, azonban ez nem jelent elválasztást. Ami őt elsősorban érdekli, az a két szempont funkcionális összetartozása, azaz a petra-hitű Petros és annak szerepe nem utolsósorban húsvét után.

2.2 Péter, a jeruzsálemi közösség vezetője

Péter apostol első nagy hitvallásának tárgya a földön élő jézus Krisztus mivolta volt, a másodiké a halottak közül feltámadotté. Itt is elsőbbség jutott neki osztályrészül. Ő volt a húsvéti esemény első tanúja, legalábbis egy volt az elsők között. Ez a tény teszi Kálvin számára lehetővé, hogy az apostoli kollégium húsvét előtti vezetőjéből húsvét utáni ősegyház főfelelőse is lett.

De milyen módon gyakorolta feladatát? Minden bizonnyal nem mint egyeduralkodó, aki „isteni jogára" hivatkozva ellentmondást nem tűrve magányosan intézkedik. Kéfás „hallgat" a többi apostolra, társaira a kollégiumban, és a híveket ha kell, „baráti" hangon inti meg (vö. ICR IV. 6.7; 1. Pál 5,1). Amikor Pál apostol felkeresi, hogy kikérje véleményét, vitára kerül sor közöttük. Péter elfogadja az ellentmondásokat, és végül is aláveti magát az apostoli zsinat döntéseinek (vö. OC 48, 1181 K; Gal 1,18; 2,7–14).

Mármost: összeegyeztethető-e egy ilyen rugalmas magatartás a pápai „primátus" elvével? Hiszen a Jeruzsálemben működő többi apostol csakis úgy döntött Péter vezetői hivatala mellett, hogy ő mint „primus inter pares", mint „első az egyenjogúak között" tölti be azt. Mint egy polgármester a városi tanács kebelében, annak választottjaként (vö. ICR IV. 6.8). Primátusnak csak a csoportokon belül és annak szolgálatára, nem pedig afölött van értelme.

Kálvin itt még arra is utal, hogy egy ilyen struktúra csakis egy helyi egyházban valósulhatott meg. Tehát egy áttekinthető, aránylag kis létszámú közösségben, amely egészen más, mint egy milliókat magában foglaló „világegyház". A helyi egyház még közösség, és megvan a sajátos jellege, a maga istentiszteleti rendje, a maga presbitériuma, a maga püspöke. Kálvin ezt a méhkas példájával próbálja megvilágítani. Minden kasnak élete a saját királynője körül folyik le. És sohasem tartozik a kasok egész serege *egy* királynőhöz. Nincs egyetemes királynő (vö. ICR IV. 6.9). Hasonló módon nem lehet minden helyi egyháznak egy közös, mindenki fölött álló vezetője. Összetartozásuk ugyan elsőrangú követelmény, de azt egyedül Krisztus, az *egy* Úr szavatolja. Ő az egyetemes „episcopus" (OC 7, 38; ICR IV.

2. 6.). Helytartóra nincs szüksége. Az egység az ő kegyelmi adománya, még akkor is, ha ugyanakkor emberi csoportosulás is.

2.3 Péter és a római pápaság

Kálvin nem spiritualista misztikus, még kevésbé ideológus. Inkább egy történelmi és jogi képzettséggel rendelkező mélyen hívő teológus. Ilyen értelemben alkalmazza a Krisztus-központúság elvét is. Szervesen összehangolja azt az egyházi szolgálatok világos megszervezésével. Tudatában van annak is, hogy ezek a történelmi körülmények szerint jogos módon változnak is. Pl. mások lehettek az egyre inkább világegyházzá növekvő keresztény közösség struktúrái, mint a jeruzsálemi őscsoportéi.

A fejlődés irányát reformátorunk tények felsorolásával szemlélteti. Mindenekelőtt arra utal, hogy a Római Birodalom fővárosában, központjában is létrejött egy helyi egyház. Ebben fontos szerepet játszott a két legtekintélyesebb apostol, Péter és Pál, még akkor is, ha nincs bizonyíték arra, hogy a római közösséget ők alapították volna (vö. ICR IV. 6. 16.). Mindenesetre abban egy olyan evangéliumi szellem és a hit egy olyan tiszta formája élt, hogy más helyi egyházak növekvő tisztelettel tekintettek fel rá. Ez magyarázza az egyébként nehezen bizonyítható hiedelmet, miszerint Péter Rómában ugyanolyan vezetői, úgyszólván püspöki hivatalt töltött be, mint egykor Jeruzsálemben. Mindenesetre az „apostoli szék" kifejezést erre a hagyományra lehet visszavezetni.

Aztán megszületett a sokközpontú egyházi struktúra és vele a patriarchátusok intézménye. A római püspök, mint Péter-utód elnyerte az egyenjogú pátriárkák közelében az első helyet. Kezdetben nem a jogi, az intézményes, hanem a hit- és erkölcsbeli tekintélye volt a döntő. Két okból kifolyólag volt az így: a) Róma – írja Kálvin – tisztább formában őrizte meg és hatásosabban terjesztette az apostoli hitet, mint a többi patriarchátus; b) az ottani közösség püspökével egyetemben valóban evangéliumi módon élt. Mindezt Kálvin egészen a 7. sz. elejéig észleli, gyakorlatilag Nagy Szent Gergelyig (540–604). Ebben a pápában még felismeri a péteri ideál megvalósulását, természetesen az immár egyetemes egyháznak megfelelő változatban. A reformátor idézi Gergelyt (akit talán még az ő „kedvenc pápájának" is lehetne mondani): „Nem fosztok meg senkit sem […] a jogaitól, hanem összes testvéremet mindenben tiszteletben kívánom tartani […]. Nem tudom melyik püspököt nem kellene az apostoli széknek alávetni, ha vétkesnek találnák […]. De ahol nincs vétség […], ott minden püspök egyenjogú az alázatosság törvénye szerint" (ICR IV. 7.12.; vö. Gergely, Registr. epist. II, 52; IX, 27). Kálvin természetesnek tartja, hogy konfliktusok esetén a pápához lehessen fellebbezni. Teológusunk, aki ugyanakkor jó történész és jogász is, jelzi, hogy már Gergely előtt is erős volt a római patriarchátus hitbeli és erkölcsi tekintélye. Pl. a 325-ben megtartott niceai zsinaton, ahol „a pátriárkák között a római püspöknek az első helyet" adták, azzal a meggondolással, hogy ő a szomszédos egyházakért is lelkipásztori „gondot visel" (vö. ICR IV. 7.1). Elsőbbsége tehát segítőkészségén és az annak megfelelő képességen alapszik, és ez az elv úgyszólván „urbi et orbi" érvényes, azaz szintúgy regionális, mint univerzális szinten. Kálvin Athanasius esetét idézi, akit antiariánus tanítása miatt alexandriai közössége száműzött, és aki Rómába menekült, hogy onnan kapjon támogatást. Ugyanis akkoriban a „római szék tekintélye" hithűségével állt arányban (vö. ICR IV. 7.5).

Kálvin tehát elismeri: évszázadokig megmaradt a pápaság evangéliumi szelleme, amely tanításban és testvéri szeretetben nyilatkozott meg. Így nem volt nehéz a római püspökben Péter-utódot látni, még ha mindez nem is egy világosan meghatározott jogi primátusra alapult.

2.4 Romlásnak indult „hajdan erős" Róma

Berzsenyi Dániel költő szava átvihető arra, amit történész-teológusunk a pápaság dekadenciájáról ír. Ez csaknem ezer évig tartott, egészen VI. Sándorig, a háborúskodós II. Gyuláig és X. Leóig, aki Luther Mártont kiközösítette. Kálvin ítélete szerint ezeknek a pápáknak legalább két főbűnt lehet felróni: elvilágiasodásukat és a püspöki kollegialitás lábbal tiprását. Nem püspökhöz méltó a magatartásuk, ezért nem is püspökök (vö. ICR IV. 7.23). Következőleg nem lehet az általuk uralt közösségeket a szó szoros értelmében vett egyháznak tekinteni. Olyannyira hozzátartozik az Egyház léthez egy hivatáshű püspök, aki teljesíti kötelességét az ige, a szentségek és a fegyelem területén. Mindennek hiányában nem lehet Róma igazán Egyház, még kevésbé az „Egyházak atyja" (uo.).

A botrányok botránya abban áll, hogy a pápa a középkor óta önmagát teszi meg Krisztus „helytartójává", bár egyáltalán nem követi Krisztus Péterre vonatkozó parancsait. A szakadék az ideál és a valóság között akkora, hogy joggal lehet a pápát „Antikrisztusnak" nevezni. Idézem Kálvint: „Sokan felháborodnak, amikor mi a római főpapot (pontifexet) Antikrisztusnak tituláljuk", ámde az így vélekedők elfelejtették Pál Apostolnak a Thesszalonikiakhoz intézett óvását, intését: (2Thessz 2,4) „nyilvánvalóvá kell lennie a bűn emberének […], az ellenségnek, aki Isten fölé emeli magát […]. Sőt Isten templomában foglal helyet". Ez a Krisztust képviselni akaró Krisztus-ellenség a „nagyszájúság uralmát" gyakorolja – a kifejezés a Dán 7,25-re utal –, és lényege a hazugság (IC IV. 7,25).

Kálvin azonban nem áll meg a negatív ítéletnél. Nemegyszer ugyanis ama óhajának ad kifejezést, hogy a pápaság evangéliumi reform tárgyává legyen. Úgy látszik, hogy számára egy megreformált pápai szolgálat lehetséges és nem csupán utópia. Gondolatmenete logikus. Kiindul a gergelyi modellből, és azt teszi meg mutatis mutandis egy megújult struktúra mérővesszőjévé. Írja: „Lehet bár egykor Róma minden egyház anyja: amióta azonban az Antikrisztus székhelye kezdett lenni, megszűnt az lenni, ami volt" (ICR. IV. 7. 24). A metafora szerint egy méltatlan anya képe lép az előtérbe: attól ma még a bíróság is elveszi a gyermekét, és az elveszti szülői, nevelői jogait.

Az érvelés következő lépésére a legjobb példa az 1549-ben íródott a „Vera ecclesiae reformandae ratio"-ból származó szöveg: „Adná az Isten, hogy az (apostoli) utódlás […] mindmáig élettana. Szívesen megadnánk a neki járó tiszteletet. Hát legyen a pápa, mondom, Péter utódja (sit […] Petri successor) hát működjék apostoli módon" (OC 7, 611). Ezek a szavak nem puszta irónia, hanem egy őszinte óhaj kifejezése.

Az érvelés csúcspontját az 1553-ban íródott János-kommentárban találjuk: „Péter-utód akar lenni (a pápa)? Bárcsak (utinam) az lenne! Senki nem gátolja meg őt (közülünk) abban,

hogy Krisztust szeresse, és a nyáj táplálásáról gondoskodjék" (OC 47, 453; Comm in Isa 21,15). Ezt a szöveget Kálvin tíz évvel az Antikrisztus-szövegek után írta. Nincs kizárva, hogy az idők folyamán a radikális elítélés és polémia egy konstruktív reformgondolatnak adott helyet. De hát milyen arculattal jelent volna meg egy effajta „papatus reformatus"? Esetleg arra a struktúrára hasonlított volna, amelyet a II. vatikáni zsinat 400 évvel később próbált megvalósítani több-kevesebb sikerrel… Ha ebből a feltevésből indulunk ki – amire nem egy tárgyi ok is van –, akkor érdekes lehet a kálvini tanítást a zsinatéval összevetni, összehasonlítani.

3. Kálvin és a zsinat egyházreformja

Tudatában vagyunk annak, hogy az I. Vatikánum, amelyet a nagyon is hagyományőrző és antiliberális IX. Piusz hívott össze, és amely 1870-ben a német–francia háború miatt félbeszakadt, nem könnyítette meg a II. Vatikánum reformtörekvéseit. Emellett XXIII. János „aggiornamento"-ja sem kívánt az előző zsinat tanításával szakítani. Így belekerültek annak kijelentései a pápa jogmondási primátusáról és csalhatatlanságáról az új szövegekbe is, amelyek másrészt messzemenő reformszövegekkel egészítették ki a katolikus egyháztant. Hogy az új bor a régi tömlőket nem duzzasztotta-e pattanásig, az már egy más lapra tartozik. Vita tárgyát képezi ma teológusok között, hogy vajon a zsinati ekléziológia nagymértékben nem kompromisszum-e. Nos, még ha az is lenne a helyzet, nem érdektelen az, amit új borhoz lehet hasonlítani, a kálvini egyházreform egyes pontjaival egybevetni.

Az első fontos megjegyzés a hermeneutikát érinti: a II. Vatikánum nem tárgyalt a pápaságról egy külön szövegben, mint sajátos témáról, hanem beépítette mondanivalóját egy átfogó egyháztanba, amelynek alapelvét a „communio", illetve a „communitas" elvében lehet felismerni. Ennek keretében jelenik meg a „collegalitas episcopalis" is, amelynek egy összetevője a „isterium paple", a pápai szolgálat. Ezt az ekléziológiát a „sziergia" fogalommal lehetne talán a legjobban jellemezni.

31. Szolgálat a „hatalom" fölött

Kálvin minden bizonnyal különbséget tett Péter húsvét előtti és utáni szerepe között. Csak az utóbbit hozta kapcsolatba azzal az apostoli tevékenységgel, amelyből egy történelmi fejlődés révén kialakult a püspöki szolgálat is, és annak kebelében a római pátriárka szerepe. Ezeknek lényegi vonása nemcsak vezetői szolgálat, hanem a kollegialitás is: minden vonalon egy vezető közösség áll a hívek közösségének rendelkezésére és dolgozik a gyülekezeti közjó elősegítésén. Kézenfekvő dolog, hogy a gyülekezet (ez a magyar szó kiválóan megfelel a görög „ecclesia" fogalomnak) a maga kebeléből választja ki felelős vezetőit. Szó sem lehet önkinevezésről és egyeduralomról. A testvéri egység megőrzéséhez szükséges ugyan egy „primus inter pares", de az csak szinodális együttműködés révén hozhat döntéseket. Az eme struktúráknak megfelelő geometriai ábra, sem a piramis, sem egy koncentrikus körökből álló alakzat, amelyben nem egy csúcs, hanem a középpont a fontos. A megfelelő szervezet nem függőleges, hanem vízszintes. Egy síkon történik a csereforgalom a központ és a különböző körök között. Kálvin jogász és a rend embere. De az egyház rendezettségét csak a kölcsönösen egymásra ható szolgálatok értelmében tudja elképzelni.

Ha mármost a II.. vatikáni zsinatot vizsgáljuk, annak nyelvezetében egy érdekes fordulattal találkozunk. Míg az I. Vatikánum pápaságtanában a „potestas", „iurisdicto" és „principatus" fogalmak játszottak döntő szerepet, a II. Vatikánum előszeretettel beszél „ministerium"-ról és „munus"-ról, éspedig mind egyes, mind többes számban. Ez megfelel az újszövetségi „diakonia" leírásának szintúgy, mint Kálvin funkció-teóriájának. A zsinat a püspöki kollegialitást ezekkel a fogalmakkal írja körül és vonatkoztatja a pápaságra.

3.2 A pápa, mint a püspöki kollégium tagja

Az eddig vázolt tanítás szerint a pápai szolgálat belekerül az említett koncentrikus sémába. De nem minden szövegben, nem minden szempontból. Két különböző és egymással nem mindenben összeegyeztethető rendszerezéssel találkozunk. Az első kollegiális, a másik hierarchikus. Az egyik szerint a pápa és püspöktársai „azonos módon (pari ratione) (vagy ugyanúgy)" kapcsolódnak egymáshoz (inter se coniunguntur), mint Péter és a többi apostol. Eszerint az őskollégium a jelenlegi püspökkollégiumnak is strukturális irányelve. Ebben az összefüggésben érthető a kijelentés, hogy a Krisztus felhatalmazásán alapuló „legfelső és egyetemes" teljhatalom alanya nemcsak a pápa, hanem szintúgy (quoque) a püspökök világtestülete is (LG 22/2); főleg ha egyetemes zsinatra jönnek össze. A „concilium oecumenicum" ugyanis a „collegialitas" legmarkánsabb megvalósulása (uo). Az általa kidolgozott hitértelmezés esik a legnagyobb súllyal a latba. Következőleg a csalhatatlan tanítás istenadománya, karizmája, amely az egyháznak a maga egészében jut osztályrészül, szintén egyrészt a zsinatra gyűlt püspöki kollégium, másrészt a pápa tevékenysége révén jut érvényre – bizonyos kivételes és ritka esetekben (vö. LG 25/3).

De az éremnek másik oldala egy hierarchikus struktúrára utal. Idézem a zsinatot: „A római pontifex-nek […], mint Krisztus helytartójának és az egész egyház pásztorának megvan a teljes, legfelsőbb és egyetemes hatalma, amelyet bármikor szabadon gyakorolhat. A püspök rendje, amelyben […] az apostoli testület él tovább, szintén (quoqve) alanya teljes, legfelsőbb és egyetemes hatalomnak, amennyiben fejével, a római pontifex-szel együtt, és nem a fej nélkül működik" (LG 22/2). Továbbá: „Ezt a hatalmat csak római pontifex hozzájárulásával lehet gyakorolni" (uo.).

Megfigyelhettük: az itt alkalmazott szókincs nem bibliai, hanem az I. Vatikánumé. Krisztus helytartójáról – fej-tagok viszonyról –, pápa és a püspökök közötti hatalomról van szó. A kritikus joggal: hol marad itt a kölcsönös kiegészítés követelménye az egyetemes egyházvezetés szolgálatának két alanya között? A csoportvezető és a csoport között? Kollegiális-e még egy olyan szervezet működése, amelyben a „fej" bármikor szabadon, függetlenül, önhatalmúlag intézkedhet, míg a „test" csak az ő hozzájárulásával, tehát függő viszonyban gyakorolhatja a jogait? Hogy a metaforánál maradjunk: életképes-e egy fej a test nélkül? Tud e jobban funkcionálni, mint egy fej nélküli test? A józan ész csakis a kettő egymásra utalásától, csereviszonyától, interakciójától várja a szervezet jó működését.

Igaz, lehet az imént idézett szöveget más módon is értelmezni. Például arra utalni, hogy a zsinat egyháztanának egé-

sze nem tűr el abszolút monarchiát, még kevésbé önkényuralmat, vagy a legfelsőbb instancia egyoldalú és minden kritikát kizáró intézkedését. Ha ez lenne a szöveg értelme, akkor azzal nehezen lehetne összeegyeztetni XXIII. János nyitott és alázatos vezetési stílusát, vagy II. János Pál bocsánatot kérő nyilatkozatait. Másrészt azonban a tapasztalat mutatja, milyen tekintélyelvi végletekhez vezethet egy ilyen szöveg egyoldalú kihasználása.

3.3 Krisztus-központúság

Ismeretes dolog, hogy Kálvin szemében a lutheri „Solus Christus", amellyel a „Sola Gratia" és a „Sola Fide" szervesen összefüggött, minden autentikus egyházlétnek alapelve volt. Csak az lehet valóban egyház, ami törés nélkül sugározza, tükrözi Krisztus valóságát. A szentpáli metafora, amely szerint az egyház Krisztus teste, és Krisztus az egyház egyedüli feje, feltétlen érvénnyel rendelkezik számára. Ezért képtelen elfogadni, hogy a pápát az egyetemes közösség „látható fejének" titulálják. Minden lelkipásztor kivétel nélkül csak a krisztusi ige tanúja, hirdetője, szószólója, engedelmes követője lehet.

Nos, a II. vatikáni zsinat messzemenően egy ilyen Krisztus-központú egyházfogalmat képvisel. Krisztus egyszerre az alap és a fej minden gyülekezet számára. Hogy az *alapja*, azt a zsinat az 1Kor 3,11-gyel mondja: „A lerakott alapon kívül, amely Jézus Krisztus, mást senki nem rakhat." Aztán még hozzáfűzi: „Erre az alapra építik az apostolok az egyházat, tőle kapja ezt az szilárdságot és az összetartozást" (LG6/4). Az alap hasonlatát természetesen nem szabad tárgyasított értelemben venni, mert egy élő személyre vonatkozik, aki csak úgy alap, hogy ugyanakkor saját terve szerint alapít is. Idézet: „Az Úr az apostolokban alapította meg az egyházat és azok vezetőjére […], Péterre építette, ámde úgy, hogy a szegletkő maga Jézus Krisztus (maradt)" (LG 19).

Hogy Krisztus ugyanakkor a történelem útján járó keresztény közösség *feje* is, azt a zsinat teljesen a „solus Christus" értelmében a következő formulákkal fejezi ki: „pontifex maximus" (LG 21), „in omnibus primatum tenens" (LG7; vö. Kol 1,15–18). Természetesen – és ez fontos – csak úgy működik szakadatlanul Krisztus, mint főpap, vagyis a világ „prímása", hogy működése egybeesik a Szentlélek tevékenységével. Ebben az értelemben lehetne Kálvinnal még talán egy „Solus Spiritus" elvről beszélni? Annál szembeszökőbb, hogy míg Kálvin a karizmákról alig-alig tesz említést, a zsinat egy egész teóriát dolgozott ki az egyház „karizmatikus struktúrájáról". Tehát ezen a ponton talán következetesebben szerez érvényt a szentpáli egyházszemléletnek.

Annál sajátosabb az a tény, hogy a II. vatikáni zsinat nem vonta le a Krisztus- és lélekközpontúság összes következményét a nyelvezetében, a terminológiája terén. Itt egy tartalmilag nehezen igazolható kettősségről, sőt kétértelműségről tesz tanúságot. Ugyanis bizonyos neveket egyaránt ad Krisztusnak és a pápának, például a „fundamentum", a „pastor (supremus)", a „primátus, a „pontifex" és a „caput" nevet. Hogy ezek merő analógiák, azt nem fejti ki. A különbséget ugyan megkísérli a „látható" és a „láthatatlan" jelzőkkel érzékeltetni. Azonban ez édes kevés, és főleg kortársaink szemében inkább egy naiv platonizmusra emlékeztet. Kissé ironikusan egy szemantikai „hintapolitikáról" lehetne beszélni, ami biztosan a leggyengébb válasz a kálvini követelményekre. Igaz, hogy maga Kálvin sem mutatkozik az analóg beszédmód nagy művészének. De ő legalább egyértelműbben emeli ki Krisztus és az egyház, illetve a pápa közötti gyökeres különbséget.

Zárom előadásomat, és a felvett gondolatokból csupán néhány következtetést szeretnék a jövendő feladatok szempontjából levonni.

4. Néhány következtetés

Láttuk: Kálvin mély értelmet tulajdonított a péteri szolgálatnak. Ezt Jézus világos kívánságára, döntésére vezette vissza. Az utódlás, a szukcesszió kérdésében is pozitív álláspontot foglalt el. Legalábbis nem volt alapvető kifogása a római püspökök péter-utódi hivatala ellen. Jogos történelmi fejlődés, más szóval a „ius humanum" eredményét látta benne, aminek természetesen, Péter kijelölésével ellentétben, semmi köze sincs a „ius divinum"-hoz. Mert hiszen a pápaság intézményét nem a megtestesült Ige alapozta meg.

Döntő szempont Kálvin számára, hogy a pápa (az elnevezés legitimitását nem vitatja) püspöki szolgálatot teljesítsen és így legyen más püspökök választott elnöke, mint „primus inter pares". A kollegiális vezetőség szükséges az egyház kiteljesedéséhez. Mert csak az tud igazán kezeskedni az ige tiszta hirdetéséért, a szentségek helyes kiszolgáltatásáért és a közösségi fegyelemért. Ezen kívül az egy vezető köré csoportosuló kollégium jelképezi leghatásosabban az egyház egységét és egyetemességét. Feltéve, hogy a gergelyi ideált követi.

Kálvin a pápaság Gergely utáni dekadenciáját nem utolsósorban abban látta, hogy az elhagyta a kollegialitás elvét és gyakorlatát. A római püspökből világi uralkodó lett, inkább a császár, mint Péter apostol nyomdokait követve. Így alakult ki egy kimondottan Krisztus-idegen vezetési stílus, mely azonban nem szűnt meg Krisztusra hivatkozni. Ez a szakadás a betű és a szellem, a név és a valóság között adott alkalmat az Antikrisztus vádra. Annál meglepőbb a reformátor kívánsága, óhaja és talán reménye is, hogy a keresztény közösség visszaállítsa a péter-szolgálat és az annak megfelelő gergelyi pápaság egy korszerű formáját. Tehát ezt az intézményt is meg akarta reformálni.

A II. vatikáni zsinat nem egy fontos ponton hallgatólagosan eleget tett ennek a követelménynek. Persze nem minden területen és nem teljes gyökerességgel. Gondoljunk például a két irányba feszítő kijelentésekre. Másrészt találunk a zsinat szövegeiben olyan egyháztani reformokat is, amelyekben az túlhalad a reformátor tanításán, nemegyszer azzal, hogy az Újszövetséget teljesebb mértékben követi. Utaltam pl. az egyház karizmatikus struktúrájára. Utalhatnék még egy bizonyos jánosi és páli misztikára is.

Ökumenikus szellemben kutató teológusok tehát további haladást akarnak a párbeszéd minden résztvevőjéről. Az egység útján guruló jármű időnként kátyúba került, vagy aggályos főfelelősök lefékezik. Sokszor egyik fél sem akar engedni a jussából. Jó motorok megépítése időbe kerül. De egyszer majdcsak működni kezdenek, a jármű újra elindul, első, második, harmadik sebességgel. Mindenesetre a mai katolikus Kálvin-kutató mindehhez a fáradozáshoz hasznosnak, sőt szükségesnek ítéli a reformátor egyháztani meglátásait és érveléseit. Az ő szemében Kálvin nagymértékben megőrizte aktualitását.

Gánóczy Sándor

„Világkeresztyénség” – új fogalmi kihívás a „katolicitás” számára

„A huszonegyedik századi keresztyénség
legizgalmasabb témái ökumenikusak.”
Andrew F. Walls

A Societas Oecumenica ez év augusztusában Budapesten tartotta XVIII. tudományos konferenciáját. Az 1978-ban alakult ökumenikus tudományos szervezetnek kb. 60 intézményes és 140 egyéni tagja van. A szervezetben protestáns, római katolikus és ortodox tudósok és intézmények egyaránt részt vesznek. A budapesti konferencia fő témája így hangzik: A katolicitás kihívása – sokféleség és egység megfelelő viszonya. Az alábbiakban Christine Lienemann bázeli teológus előadását közöljük, amely a konferencia meghatározó előadása volt. (a szerkesztő)

Bevezetés

1961-ben Új-Delhiben az Egyházak Világtanácsa ezekkel a szavakkal fejezte ki az ökumené vízióját: „Hisszük, az egység úgy lesz látható, hogy *mindenki mindenhol*, aki Jézus Krisztusban meg van keresztelve, őt Úrnak és megváltónak vallja (…), egyetlen teljesen elkötelezett közösségbe kerül (…) és akik ugyanakkor *mindenhol, egyszer s mindenkorra* egyesülnek az egész keresztyén közösséggel.”[1] Ez a nagy látomás mozgatta mindmáig a modern ökumenikus mozgalmat. Egység minden egyes helyen, mindenhol és mindenkor, ez volt az ökumenikus irányultságú egyházak imádságainak és reményeinek magva a 20. században keresztül. Az ökumenikus tudatosság és gyakorlat valóban sokféleképpen fejlődött ezalatt. E haladás ellenére nem lett kisebb az ökumenikus vízió és a valóság közötti szakadék. Ellenkezőleg, ma nagyobb, mint valaha is a keresztyénség történetében. A világméretű különbségek és megosztottság új méreteket ért el az elmúlt harminc évben, az elkövetkezendő években pedig folytatódik ez az irány. Az ökumenikus mozgalmat kikerülte az újonnan alapított egyházak és mozgalmak sokaságának felgyorsult szaporodása, új szakadásokat és megosztottságot okozva a kortárs keresztyénségben. A probléma egyrészt az, hogy az újonnan repülők általában nem láthatók az ökumenikus mozgalom radarképernyőjén. Másrészt az ökumenikus struktúrák inkább akadályok, mint megfelelő helyek az újonnan alapított egyházak részvételére az ökumenében. Az úgynevezett világkeresztyénségi tanulmányoknak *(Studies on World Christianity)* köszönhetően az ökumené tudósaiban tudatosultak a hiányosságok, és e tanulmányok eredményei alapján elkezdték újragondolni az ökumenét. Előadásomban azt a kérdést teszem fel, hogy a világkeresztyénség koncepciója milyen kihívást jelent általában az ökumenének és különösen pedig a katolicitásnak. A világkeresztyénségi tanulmányok rövid áttekintése (1) után alapvető megállapításokkal és normatív következményekkel foglalkozom, amelyek az egyes tanulmányokban előkerülnek (2). Következtetésem, hogy a katolicitás értelmezését szélesítenünk kell (3), és hogy az európai ökumenét globális összefüggésben kell pontosítani (4; 5).

1. Tanulmányok a világkeresztyénségről: rövid áttekintés

1. Tárgy: A világkeresztyénség-projekt kutatói arra az óriási feladatra vállalkoztak, hogy – legalább elvileg – világméretekben vizsgálják a keresztyénség megnyilvánulásait. Ez a hit, a tanítások, a liturgia és a szokások, az erkölcsi előírások és a más keresztyén egyházakkal, más vallásokkal és a társadalom más szereplőivel való múltbeli és kortárs megnyilvánulásaira vonatkozik. Különleges figyelmet szenteltek a keresztyénség globális jellemzőinek, pl. az egyházak, mozgalmak, szervezetek és csoportok (innen a *világ*keresztyénség elnevezés) kultúrákon, földrészeken átívelő és globális kommunikációjának. Semmilyen, a keresztyénségen belüli jelenséget nem akartak normatív okokból kizárni a tanulmányokban. Mindmáig nincs egyetértés a világkeresztyénség fogalmáról. Hol lehet meghúzni a határt más vallások és a valóság más területei felé? Ezt a kérdést vitatták meg az első Világkeresztyénség-Fórumon Bostonban 2013 októberében. Jonathan Bonk, az egyik résztvevő a „világkeresztyénség” fogalmát kognitív területként írja le, amely még építés alatt van. Mint mondotta, a kutatók nyers, széles körű, közelebbről nem meghatározott kifejezésként használják. Az empirikus kutatási cél miatt sokan egyetértenek azzal, hogy „keresztyén az, aki azt állítja magáról”.[2]

2. Célok: Első ránézésre a világkeresztyénségi tanulmányok célja a keresztyénség történetének kiterjesztése és az elterjedt rövidlátás legyőzése a keresztyénség világméretű elterjedésére vonatkozóan. Közelebbről nézve látható, hogy a világkeresztyénségi tanulmányok célja többek között a keresztyénségen belüli szétszórtság, a kulturális különbségek és ama földrengésszerű változások tudatosítása, amelyek a keresztyénséggel az elmúlt néhány évtizedben történtek. Az ilyen kutatás kimondott vagy kimondatlan indítéka az, hogy bővítse a „mi” fogalmát a keresztyénség önértelmezésében, és egyengesse az utat az egyházak helyi és globális kapcsolatépítéséhez, továbbá, hogy a keresztyénség sokpólusú voltát világméretekben elismerje. Ezekkel az indítékokkal együtt kritikus kérdéseket is feltesznek, nem csupán a teológia „hagyományos” módon történő művelésével, hanem a modern ökumenikus mozgalommal kapcsolatban is.

3. A világkeresztyénségi tanulmányok központjai és kutatóhelyei: A kutatóközpontok és helyek javarésze az USA-ban található.[3] Mindeddig csak néhány alakult Európában és a világ más részein. A kutatók között sok korábbi missziológus van, akik a globális délen szereztek tapasztalatokat, afrikai és ázsiai kollégáikkal együtt. Döntően az angol a tanulmányok nyelve, amelyek a következő kutatási területekre összpontosítanak:

a) A keresztyén egyházak, mozgalmak és szervezetek növekedésének és csökkenésének statisztikai vizsgálata minden földrészen és országban a föld körül.[4] Célja, hogy ábrázolja és jellemezze a keresztyénség új formáit az utolsó 100 évben, továbbá, hogy kategorizálja a jelenségeket, és leírásukon túl átgondolja rendszerezésüket.

b) A keresztyénség története, különös tekintettel a keresztyén hit kultúrákon keresztül való átadására és elsajátítására. A keresztyénség történeti leírása missziói perspektíván alapul, és megerősíti, hogy természete szerint az egyház kultúrák közötti.

c) Kritikus álláspont bizonyos tényekkel és irányzatokkal szemben a kortárs nyugati, vagyis európai keresztyénségben. A kritikus megjegyzések normatív feltevéseken alapulnak, és a világkeresztyénség antonimáival fejezik ki őket; gyakran használnak negatív csengésű szavakat, mint „keresztyénféleség" (Christendom), „posztkrisztiánus nyugat".

2. A világkeresztyénségi tanulmányok fogalmi következményei

Három, a világkeresztyénségi tanulmányok sok kutatója által vallott alapfeltevést fedezhetünk fel és világíthatunk meg Andrew F. Walls és Lamin Sanneh, a tanulmányok két alapító atyjának művein elmélyedve.[5]

1. Az evangélium lefordíthatósága: Elvileg az evangélium minden kultúrát átlépve átadható, minden emberi nyelvre lefordítható, és ezért minden társadalom mindenkori összefüggésében kommunikálható. A kommunikált evangéliumot a címzettek, bárhol és bármikor éljenek is, magukévá tehetik. Lamin Sanneh, aki Gambiából származik és a Yale Divinity School misszió és világkeresztyénség professor emeritusa híres tanulmányában dolgozta ki ezt a feltevést: „Kinek a vallása a keresztyénség? Az evangélium a nyugaton túl."[6] Ezeket írja: „Úgy tűnik, hogy a keresztyénség az egyetlen világvallás, amely alapítójának nyelve és eredeti kultúrája nélkül átadható." Az a tény, hogy a keresztyénség fordító és lefordított vallásként Istent a kultúrák univerzumának középpontjába helyezi, Isten igazsága szempontjából szabad, egyenrangú viszonyt eredményez a kultúrák között, a nyelvek szükségszerű relativizálásával együtt. Egyetlen kultúra sem annyira fejlett és felsőbbrendű, hogy kizárólagos hozzáférést vagy előnyt élvezzen Isten igazságához, és egyik sem annyira marginális és alacsonyabb rendű, hogy ki lenne zárva."

A világkeresztyénségi tanulmányok kísérletet jelentenek arra, hogy kiegyezzenek a keresztyénség világméretekben növekvő pluralitásával és egyenetlenségeivel. A kortárs keresztyénségben a globális változásokat és a „szeizmikus eltolódásokat" *elvileg* értékelik az evangélium lefordíthatóságának legitim kifejezéseiként. A nyelvek, kultúrák és struktúrák pluralitása a keresztyénségben „nem a vallás kudarca, hanem lefordíthatóságának győzelme." A misszió története folyamán a (nyugati) keresztyénség időről időre félretette ezt a feltevést, de sohasem törölte ki teljesen az emlékezetéből. A „három önmaga" elvet protestáns misszionáriusok kovácsolták, hangsúlyozva, hogy idegen országokban az egyházaknak önfenntartóknak, önkormányzottnak és önmaguktól növekedőknek kell lenniük.[7] Az elv azonban a missziói mozgalommal járó paradoxonra is rámutatott: Ahol a három önmaga elvet alkalmazzák, a folyamat könnyen kikerül a misszionáriusi ellenőrzés alól. Ez történt Afrikában, amikor az afrikaiak a keresztyénség független formáit kezdték létrehozni, és sokkal nagyobb erővel kezdtek misszionálni, mint bármely nyugati missziói kezdeményezés a második világháború előtt. A világkeresztyénségi tanulmányok kutatói hangsúlyozottan elismerik és értékelik az evangélium lefordíthatóságát, ahogyan az az átadott keresztyén hitre való válaszok szaporodásában megnyilvánul. Ezzel szemben nem fogadják el ezeknek a hit deviáns formáiként való elsietett elítélését.

2. A keresztyén hit kultúraközisége: Az evangélium lefordíthatósága következtében a világkeresztyénség kutatói megerősítik, hogy a Jézus Krisztusban hívők különböző kultúrákat átívelő közössége az egyház lényeges jegye. A keresztyén hit természeténél fogva kultúraközi, nyilatkozza Andrew F. Walls skót missziológus, az Akrofi-Christaller Teológiai, Missziói és Kulturális Intézet professor emeritusa (Ghana).[8] A jeruzsálemi apostoli zsinat (ApCsel 15) kiemelt jelentőségű Walls világkeresztyénség-fogalmában. A kultúraközi, univerzális egyház születési bizonyítványaként értékeli. A zsidó és görög hívek magjából az első század új hitközössége egyre nőtt, azzal, hogy egyre több ember tartozott hozzá, akik viszonzásul hozzájárultak az egyház önértelmezésének új távlataihoz. A neofiták és a magukévá tett hit által gazdagodva, egyúttal az általuk jelentett kihívásokkal szembesülve a megnövekedett közösségnek időről időre újra kellett gondolnia az egyház korábbi (ön)értelmezését.[9] E folyamat következményeként a Krisztusban hívők fokozatosan alakultak egyrészt az anyavallástól, a zsidóktól, másrészt a korabeli más vallásoktól eltérő közösséggé. Walls ebből arra következtet, hogy az egyház csak addig őrzi meg életerejét és növekedési képességét, amíg az evangéliumot kultúrákon átívelve közli. Meggyőződése, hogy egy egyház csak stagnál, sőt kihal, ha ezt a képességét elveszíti vagy illegitimnek nyilvánítja. Még kifejezettebben, az a véleménye, hogy a latin keresztyénség a 7. században elfordult a kultúrák közötti helyzettől, és kifejlesztette a maga dogmáit, egyházi struktúráit és kánonjogát, elzárkózva, ha éppen nem ellenére a latin Európán kívüli keresztyénségnek.[10] A kultúrák közöttiség elvesztése Walls szerint a nyugati keresztyénség valódi bűnesete, amellyel meg kell vívni és amelyet le kell győzni a kultúrák között *világ*keresztyénség aklába való visszatéréssel.

A katolicitás helyreállítása: A világkeresztyénség fogalomként nem alternatívája a katolicitás jegyének, hanem kísérlet a hiányok leküzdésére az utóbbi értelmezésében és annak lehető legtágabb értelemben vett helyreállítása. Kevin J. Vanhoozer és Charles E. Van Engen ezt a célt hangsúlyozza „A teológia globalizálása. Hit és gyakorlat a világkeresztyénség korszakában" című könyvben.[11] Vanhoozer ezt írja:

„Egyrészt az, amit az egyház téren és időn keresztül mindig is hitt, fontos az új fejlemények ellenőrzéséhez és mérlegeléséhez. Másrészt a helyi teológiák nagy teljesítményekké lesznek, amikor olyan különleges kulturális összefüggésekre és új problémákra válaszolnak, amelyek az egész egyháznak feladják a leckét." Ahogyan az ókor egyetemes hitvallásai már egy multikulturális közösség konszenzusát fejezik ki, ma a *regula fidei* értelmében kell tisztelnünk őket, de Vanhoozer folytatja: „Sok teológiai téma van azonban, amelyeket a hit szabálya nem említ." Ahogyan a keresztyén közösségek története folytatódik, új kultúrákra és összefüggésekre kiterjedve, a korábbi korok egyetemes hitvallásait is bővíteni kell az új nyelveken megfogalmazott felismerésekkel és a hit kifejezéseivel. Ami egy bizonyos helyen és időben a hit megfelelő szabálya volt, túl szűk lehet, ha a hitközösség a későbbi időkben további területeken is megnövekszik. A katolicitás értelmezésének hiányosságai gyakran akkor lepleződnek le, amikor a hitnek új helyzetekből új tanúi jönnek. Vanhoozer így ír a továbbiakban: „Ha megismerjük, hogyan olvassák afrikaiak és ázsiaiak a Szentírást, ez nekünk is segít, hogy a saját nyugati szemünkben is meglássuk a fénysugarat. Az egy bizonyos kultúra fogságába esett teológia problémájára rámutatva Andrew F. Walls szembeállítja a „nyugati" és az „afrikai" teológia modelljeit: „Afrikának túl kicsik a nyugati teológiai modellek. A legtöbbjük a felvilágosodás világképét tükrözi, ez pedig nagyon szűkös világkép (…), hogy egy szűkös univerzumban elférjen. Mivel a legtöbb afrikai nagyobb, népesebb univerzumban él, olyan adottságokkal, amelyek kívül esnek a felvilágosodás világképén, az ilyen teológiai modelleknek (…) nincs válaszuk az élet legkeservesebb kérdéseire – mivel kérdéseik sincsenek. Semmi hasznosat nem tudnak mondani az olyan dolgokról,[12] mint a boszorkányság vagy a varázslás, mivel a felvilágosodás univerzumában ezek nem léteznek." Amit Walls a nyugati teológiáról ír, a katolicitás fogalmára is vonatkozik, amennyiben a nyugati teológia keretében magyarázzák. A katolicitás a maga mindent átfogó dimenziójában akkor állítható helyre, ha megbízunk abban a paradoxonban, amelyet Walls így fogalmaz meg: „Örvendetes paradoxon, hogy minél inkább lefordítják Krisztust azokra a különböző gondolkodásmódokra és életvezetési formákra, amelyek különböző nemzeti identitásunkat alkotják, annál gazdagabbak leszünk mindannyian közös keresztyén identitásunkban."[13]

3. Kihívások a katolicitás értelmezéséhez

„A huszonegyedik század legsürgetőbb témái ökumenikusak."[14] Andrew F Walls nyilatkozata kihívást jelent a kortárs ökumenének általában, a katolicitás értelmezésének pedig különösen. Miközben története folyamán a keresztyénség jellemzője volt az üzenet kultúrákon átívelő lefordítása, új mennyiségi kiterjedést ért el az elmúlt században, különösen is az utolsó három évtizedben. A globalizáció és a médiaforradalom borzasztóan felgyorsította a folyamatot, és a keresztyénség soha véget nem érő differenciálódásához vezetett. A globalizáció új szintjével szembenézve, a növekvő különbségek és az egységfogalom fenntartásának lényegi paradoxonja forog kockán. A *World Christian Encyclopaedia* szerint 2010-ben világszerte kb. 40 ezer különféle keresztyén „felekezet" volt.[15] Nem csoda, hogy a világkeresztyénséget az a veszély fenyegeti, hogy már nem lesz képes meglátni, mi a közös a rengeteg egyházban, mozgalomban, teológiában és hagyományban. Az egyház ezzel a sokféleséggel szembenézve katolicitásának elvesztését kockáztatja. Az egyik ok, amiért a modern ökumenikus mozgalom súlyos válsággal néz szembe, az, hogy nem volt képes lépést tartani a világkeresztyénségben felgyorsult változásokkal, és ezek megelőzték. A belső differenciálódás véget nem érő folyamata vagy egymással versengő csoportok hatalmi játszmáiba torkollik, vagy a teljes feloszlásig folytatódik. Az egyik előrejelzés szerint a keresztyénség egyre inkább privatizálódhat és individualizálódhat, annyira, hogy a végén szervezetként meg is szűnhet. Ezért a döntő kérdés, hogyan azonosítható és tehető láthatóvá az *ecclesia* a világkeresztyénség kibővített látóhatárán, a soha véget nem érő differenciálódás közepette.

Mit tanulhatunk ebből az elemzésből? Három pontot említenék, amelyeket ökumenikus fórumokon valóban megvitattak.[16]

1. Határátlépés: Az ökumené a múlt században kapta az „ökumenikus" jelzőt. A felekezetek családjai kialakították elképzeléseiket, stratégiáikat és struktúrájukat, amelyek hosszú ideig megfeleltek a kor szükségleteinek és várakozásainak. A globális észak protestánsai, anglikánjai, ortodoxai és római katolikusai közötti növekvő kommunikációra és kapcsolatrendszerre, továbbá a globális dél főbb egyházaira épültek, amelyek európai és észak-amerikai missziói mozgalmakból nőttek ki. Az ökumené eme formájának válsága azonban nyilvánvalóvá lett, amikor a világkeresztyénségen belüli földrengésszerű változások megváltoztatták a globális vallásos tájképet.[17] Egyrészt a felekezeti egyházak a tagság csökkenésével szembesülnek, ökumenéjüket illetően pedig a közfigyelem elvesztésével. Másrészt új látások, struktúrák és közösségi stratégiák formálódnak a keresztyénség azon részeiben, amelyeknek vagy csak alkalmi kapcsolatuk van, vagy semmilyen sincsen a modern ökumenét kezdeményező és fejlesztő egyházakkal. Ráadásul a növekvő részek egyes közösségei semmilyen ökumenikus tudatossággal nem rendelkeznek és a maguk életét élik – ha éppen nem az általuk ismert minden más keresztyén csoporttal szemben.

Mire számítunk távlatok, stratégiák, struktúrák szempontjából, amikor határokat lépünk át, hogy kezet fogjunk az ökumené aklán kívüli csoportokkal? A probléma megvilágításához fontoljuk meg az EVT Hit és Egyházszervezet Bizottságának a növekvő konvergenciáról és konszenzusról szóló közelmúltbeli dokumentumát: *Az egyház. Közös látomás felé.*[18] Mindenekelőtt konvergencia-dokumentumok előállítása nem megszokott az olyan egyházakban, ahol főleg a szóbeli közlés hagyománya jellemző. Egyházi vezetők, karizmatikusok és egyszerű gyülekezeti tagok akkor fogadják „az igazságot", amikor betölti őket a Szentlélek. A fogalmak és a nyelvek is problémát jelentenek. A Hit és Egyházszervezet ekléziológiai dokumentuma görögből és latinból származó terminológiát használ. Ezt a történelmi ökumenikus aklon kívül aligha fogják érteni. A keresztyénség bizonyos területein az „egyház" és a „felekezet" kifejezéseket egyáltalán nem használják, helyettük többek között a „közösség", „szolgálatok" helyettesítik az ekléziológiai

nyelvet. Egyes csoportok az újrakeresztelést gyakorolják, míg másoknál egyáltalán nem keresztelnek. A [krisztusi] hármas tisztnek az említett dokumentumban szereplő aprólékos magyarázatával szemben az afrikai egyházak, az ázsiai és a latin-amerikai pünkösdiek sok más szolgálati szerepre is odafigyelnek, mint a prófétáké, apostoloké, gyógyítóké és ördögűzőké.

A meghonosodott ökumené számára különleges problémát jelentenek a hálózatok és a kommunikáció új formái az egyházak között, országokon és földrészeken át. Ezek a formák népszerűek a bevándorlók egyházaiban és afrikai keresztyén csoportokban, amelyek nevükbe illesztik a „nemzetközi" jelzőt. A párhuzamos ökumené kapcsolódás nélküli növekvő jelenléte annak a jele, hogy a katolicitást ki kell szélesíteni, hogy az ökumené és a katolicitás új formáit is magába ölelje.

2. Megkülönböztetés: Egy másik beszélgetésben a világkeresztyénség tudósai arról vitáztak, hogy tudományuk leíró vagy normatív-e. „Mindenkit keresztyénnek kell tartani, aki keresztyénnek nevezi magát?" – ez a döntő kérdés. Egyesek, mint Todd M. Johnson, Jonathan Bonk, Jehu J. Hanciles és Rodney Petersen a tudományág leíró értelmezését támogatják, míg mások, például Jim Miller szerint szociológiai tanulmányozást végeznek. Mégis vannak olyanok, mint Dana T. Roberts, akik aggodalmukat fejezik ki azzal kapcsolatban, hogy a tisztán leíró megközelítés nem hagyná nyitva a világkeresztyénségre vonatkozó teológiai és normatív megfontolások lehetőségét.[19] Akárhogyan is, bármilyen módon tanulmányozza a világkeresztyénség az ökumenét, legalábbis nem tartózkodhat attól, hogy normatív kritériumokat használjon, különösen is a katolicitás kérdéseiben. Mégis, a világkeresztyénség pusztán leíró fogalma is kihívást jelent a katolicitás értelmezésének annyiban, hogy még a normativitást is újra meg újra vizsgálni kell térben és időben. A teológiában a jelenségek elfogulatlan leírása – esetünkben azoké, akik keresztyénnek nevezik magukat –, továbbá az állítás és a valóság kritikus megkülönböztetése feszültséggel kapcsolódik egymáshoz. Ezek paradoxont alkotnak. A katolicitás kockán forog, ha minden jelenséget, amelyet a „keresztyén" címkével látnak el, fenntartás nélkül elfogadunk. Mielőtt azonban elkezdődne az alapos teológiai vizsgálódás, újra fel kell tárni a katolicitás kritériumait, mégpedig a megszokott ökumenikus aklon kívüli csoportokkal együtt. Ez az, amit a világkeresztyénség kutatói elvárnak az ökumené kutatóitól.

Milyen mértékben és hogyan legitim és szükséges jellemzője ma Krisztus testének a sokféleség? A „katolicitás" fogalmát W. A. Visser't Hooft arra használta, hogy leírja vele minden, egy helyen lévő helyi gyülekezet kölcsönös kapcsolatát és viszonyát, és ezzel az egész *oikumené* minden helyén lévő helyi egyházak közötti összetartozást. A katolicitást az egy test sok tagjának metaforája is kifejezi és magyarázza (1Kor 12; Ef 4): a test tagjai csak a szervezet integráns részeiként élhetnek, nem pedig külön egységként. Csak részei az egésznek, nem azonosak az egész testtel. Életműködéseikben kölcsönösen függnek egymástól, szerepüket az egész jólétéért látják el, lemondva az önálló életről. Az erősebb tagok nem uralkodhatnak a gyengéken, a fontosabbak a kevésbé fontos szerepeken. A tagok nem lehetnek ugyanazokká, mint más tagok, ehelyett egymástól eltérőek és megkülönböztetettek maradnak. Azt, hogy miként kell alkalmazni ezeket a bibliai alapelveket a mai világkeresztyénségre, a kultúraközi beszélgetés dolga az egy, szent, katolikus és apostoli egyház kultúraközi jellegéről. Ezt úgy kell végezni, hogy Krisztus testének tagjaiként tekintünk az ökumenikus aklon kívül lévőkre: felekezetekhez nem tartozókra, pünkösdiekre, karizmatikus megújuláspártiakra, független egyházakra, szolgálatokra, közösségekre, csoportokra és mozgalmakra. Szükséges, hogy velük együtt tárjuk fel az ökumené új formáit és struktúráit az ökumené tágabb modellje érdekében. Sürgősen szükség van a tisztánlátásra az etika, a bibliaolvasás és a hit kulturálisan különböző kifejezéseinek kérdésében.

3. Koherencia: Az ökumené tudományában megkülönböztetés és koherencia szintén paradox feszültségben van, amelynek maradandónak kell lennie. A megkülönböztetés annak kritikus vizsgálatára és szétválasztására összpontosít, hogy mi fogadható el és mi nem a hit kérdéseiben. Erénye az, hogy határt szab a korlátlan nyitottságnak. Ezzel szemben koherencia, összetartozás célja, hogy feltárja az egyöntetűséget a keresztyén hit kifejezésmódjainak sokféleségében. A koherencia annak kölcsönös elismerését jelenti, amiben a keresztyénség téren és időn keresztül osztozik, a közös hit kifejezésére használt nyelvek, fogalmak, szimbólumok különbségei ellenére. A hit kérdéseiben való koherencia méltó a hitvallások fordításának és újrafordításának módszerére, előre és vissza és minden irányban. Hacsak nem sikerül az ökumenikus mozgalomnak sokoldalúan lefordítania és elsajátítania az üzenetet, elveszíti létének alapját. Ez utat engedne az egyház katolicitása folyamatos töredezésének és külön-külön létező keresztyénség*ek*hez, sőt külön vallásokhoz vezetne. Hogyan lehet a világszerte létező számtalan csoport, mozgalom és felekezet sokféleségét áthidalni a mai keresztyénségben? Hogyan haladhat előre a 20. század korlátozott komplexitására tervezett ökumené, hogy szembenézzen a mai megsokszorozódott komplexitással? A koherencia keresésekor valószínűleg vissza kell lépnie az olyan ambiciózus megfogalmazásoktól, mint a Hit és Egyházszervezettől „Az egyház: Közös vízió felé", és visszatérnie az alapvető és elemi nyilatkozatokhoz, abban a reményben, hogy azok lépésről lépésre fejleszthetők. Az alapvető nyilatkozatok különböző kifejezéseinek szinopszisa segíthet növelni az evangélium kultúrák közöttiségének és lefordíthatóságának tudatosulását. E megközelítés egyik próbája a krisztológia lehetne. Krisztus ázsiai, afrikai, latin-amerikai, észak-amerikai és európai interpretációinak vagy „arcainak" szinopszisa kiindulási pont lehetne, ahonnan új közös vonásokat lehetne felfedezni a különféle nyelvek, kulturális kifejezések és társadalmi-politikai helyzetek közepette.

4. Következmények a katolicitás európai megközelítésére nézve

A világkeresztyénség fogalmának általános szándéka az, hogy eltávolodjon a keresztyénség Európa-központú perspektívájától. Ez azzal jár, hogy Európának a világ többi részétől eltérő helyzetet tulajdonítanak. A Societas Oecumenicának, mint az európai ökumenikus intézetek és kutatók társaságának elemeznie kell ezt a helyzetet, mivel

a világkeresztyénség fogalma szándékosan bizonyos provokatív állítást címez az európai keresztyénségnek. Három döntő – és vitatott – nyilatkozatra szorítkozom Andrew F. Walls, Jehu J. Hanciel és Lamin Sanneh nyomán.

1. Európának különleges helyzete van, mivel központja annak a negatív értelemben vett „keresztyénféleségnek" *(Christendom)*, amelytől a keresztyénséget *(Christianity)* pozitív értelemben meg kell különböztetni és megszabadítani. A Christendom-Christianity ellentétének nincs fogalmi megfelelője más európai nyelvben – talán más földrészen sem.[20] Ez valószínűleg megmagyarázza, hogy a Christendom-Christianity vitának miért van csekély visszhangja az angolszász világon kívül.[21] A világkeresztyénség kutatói a Christendom gyökereit a kora középkorra teszik. Oly módon rekonstruálják a latin egyház történetét, amely a mai Nyugat-Európára alkalmazhatóan megerősíti Christendom-fogalmukat. Ezt a megközelítést leginkább Walls és Hancil művei illusztrálják. Walls szerint a Christendom történelmi gyökerei azokra az időkre nyúlnak vissza, amikor a keresztyénséget királyaik parancsára átadták az észak-európai barbár törzseknek és elfogadtatták velük.[22] Ezt folytatták a reformáció egyházai is, és különféle módosításokkal a 19. századig tovább élt. A Christendomot problémás modellnek tartják, amely a területi elven alapul. Amíg az egyházat az állam foglyaként jellemzik, az utóbbit az egy és egyetlen *religio licita* szolgájának tekintik. Walls úgy érvel, hogy azelőtt egy-egy terület minden lakosáról feltételezték, hogy az egyház tagja – nem szabad akaratából, hanem az állam alattvalójaként. Később a Christendom modelljét kiterjesztették – és rákényszerítették – a nem európai világra, missziói mozgalmakkal és Európából Amerikába kivándorló telepesekkel.[23] A Christendom – még ha nyugaton már túlhaladott is – tartós struktúráiban fennmaradt, pénzzel és emberi erővel tovább táplálják, de a világkeresztyénség tudósai szerint halott test. Ma már soha többé nem szolgálhat ideálként a világ más részein élő keresztyén közösségek számára. Ehelyett felszabadulhatnak alóla, vagy teljesen figyelmen kívül hagyhatják. Jehu J. Hanciles, a világkeresztyénség sierra leonei származású atlantai kutatója csődbe jutottnak nyilvánítja a Christendomot mind eszmeként, mind valóságként.[24] Szerinte, Walls és sok más kutató szerint is, a jövő a keresztyénségé, Christendom nélkül. Ismét Walls-szal: „A Christendom halott, de a keresztyénség él, és jól megvan nélküle."[25] Fejlett keresztyénség található Afrikában, Ázsiában és Latin-Amerikában, ahol a nyugati misszió csak történelmi epizód volt.[26]

2. Európának különleges helyzete van a *posztkrisztiánus nyugat* központjaként, amelytől pozitívan megkülönböztetik a *nem nyugati keresztyénséget*.[27] Ezt a szemléletet az egyháztagság hosszú távú fejleményeit mutató kiterjedt globális statisztikára alapozzák. A nyugat- és kelet-európai szekularizmust végső fenyegetésnek tekintik a keresztyénségre. A keresztyén életet sokféleképpen tekintik érintettnek, a templombajárás állandó csökkenése, az aktív egyházi részvétel és tagság csökkenése nyomán. Csökken az egyház tekintélye az egyházak erkölcsi tanításának figyelmen kívül hagyása miatt. Gyorsan csökken az egyháztagok ismerete a saját vallásukról. Az egyház nyilvános szerepe átadta helyét a hit privatizációjának. Röviden: „A régi központi területek tömeges keresztyénietlenedése végső soron a Christendom-modell ideiglenes jellegére és végső kudarcára mutat."[28] Ezzel szemben a nem nyugati keresztyénség életereje és hitelessége magától értetődőnek tűnik: a számok az egyházak állandó növekedéséről beszélnek, amelyet a tagoknak a tanításaikkal való magas fokú azonosulása kísér. Mindenfelé a keresztyénség új modelljei alakulnak ki, mint Hancile írja. Így a keresztyénségnek a nyugati országokban csak a migráns egyházaknak köszönhetően van jövője, mivel úgy léteznek nyugaton, hogy nem onnan valók. Amint Észak-Amerika mutatja, a keresztyénség nyugaton ebben a folyamatban minőségi átalakuláson megy keresztül.[29]

3. A kortárs Európának elszigetelt helyzetet tulajdonítanak a keresztyénség *perifériáján*, az Európából a globális délre való legújabb *súlypont*eltolódás következtében. Ezt az állítást történelmi példákkal támasztják alá, amelyekből levezetik a keresztyén terjeszkedés sorozatos – vagy folyamatos – természetét: úgy gondolják, hogy a keresztyénség a haladás és a hanyatlás *sorozatában* terjed. A történelem folyamán a missziói kiterjesztés központjai a későbbiekben csökkentek és gyengék lettek, míg a perifériák, a misszió korábbi célterületei a keresztyén üzenet új interpretációival, új élettel és misszionáló erővel töltődtek fel.[30] A misszió egész története folyamán a keresztyénség a misszionált perifériáknak, nem pedig hagyományos központjainak köszönhetően maradt fenn. Walls véleménye, hogy „a hanyatlás tipikusan a keresztyén központi részeken, a legnagyobb keresztyén erő és befolyás területein játszódik le {…}, míg a haladás tipikusan a periférián vagy azon túl. (30.) Ennek pedig a kultúrákon és nyelveken átívelő missziói lendületből származó kihívások adják meg a hajtóerejét. Ahol hiányzik ez a kihívás, a hajtóerő is csökken. Walls szerint: „A keresztyén hit, mint jelentős erő fennmaradása a világon attól függ(ött), hogy átlépett egy kulturális határt." (31.) Az európai keresztyénséggel az a probléma, hogy elvágta magát a kultúraközi cserétől, és önértelmezésében monokulturális és exkluzivista lett. A teológiai gondolkodásból kiveszett a soknyelvűség. Továbbá kialakított egy misszió nélküli, sőt misszióellenes magatartást, amelyet a szekularizmushoz való alkalmazkodása kényszerített ki. Walls arra a következtetésre jut, hogy „az, hogy milyen lesz a huszonegyedik század keresztyénsége, teológiájában, istentiszteletében, társadalmi hatásában, új területekre való eljutásában, akár földrajzilag, akár kulturálisan, attól függ, hogy mi történik Afrikában, Latin-Amerikában és Ázsia egyes részein (32.) – de nem Európában. Röviden: Nincs remény „a nyugati oxigénhiányos keresztyénség" számára (47.), hacsak nem kész arra, hogy tanuljon a keresztyénség különféle formáinak és kifejezéseinek sokféleségéből a világ többi részén.

5. Megjegyzések és befejezés

Miután röviden bemutattam az európai keresztyénséggel szembeni kritika lényegét, futólag a világkeresztyénség négy szempontját említem, amelyeket jobban meg kell vizsgálnunk, mielőtt a katolicitás európai átgondolásával kapcsolatos kihívásokra térek.

1. A világkeresztyénség fogalma a keresztyén élet minden részletének minden korban és az egész földön való *átfogó és integrált szemléletére* törekszik. A vonatkozó tanulmá-

nyok azonban messze vannak attól, hogy mindent átfogóak legyenek, sőt néha nagyon szelektívek, sok hiányossággal. Afrikára és Ázsiára összpontosítanak. Latin-Amerika és a kelet-európai ortodoxia ritkán kerül a látókörükbe, a nyugat-európai és más szekularizált országokban élő keresztyénség legfeljebb a keresztyénség általuk értékelt formáinak ellentéteként érdekli őket.

2. A világkeresztyénség profilját és fogalmát főleg az Európa-központú egyháztörténetírás és teológia elutasítása és kritikája alakította.[31] Sajnos ez a kritika a keresztyénség-keresztyénféleség *(Christianity-Christendom)* ellentétpárja *paradigmájának* felállításával ér véget, többé-kevésbé függetlenítve a megbízható történelmi elemzéstől. Mivel néhány történelmi szempontot kiválogattak, mások pedig elhalványultak, a kritika nem igazságos a keresztyénségnek a középkori európai inkulturációs folyamatával szemben. Valójában az úgynevezett Christendom kritikája bizonyos mértékig egybevág az európai keresztyénségen belül is kifejezett kritikával. Sőt azt is mondanám, hogy az önkritika és a megújulási képesség a múltban és a jelenben az európai keresztyénség jellemzője. Már a középkorban alakultak (reform)-rendek az egyházban előforduló sérelmek kiküszöbölésére; hasonlóképpen több kezdeményezés és fejlemény volt az egyház reformációjára a „területi" keresztyénség központjában. A felvilágosodás mindenekelőtt bizonyos keresztyén megnyilvánulások torzulásait kritizálta, nem pedig a keresztyénséget mint olyat. A 18. és a 19. század vallási megújulási mozgalmai az európai keresztyénség talaján sarjadtak. A polgári keresztyén vallás legélesebb kritikusa a 19–20. században Friedrich Nietzschén túl Karl Barth és Franz Overbeck volt Baselben.

3. Természetesen arra is van bizonyíték, hogy a keresztyénség *súlypontja* dél felé *tolódott* az elmúlt évtizedekben. A világkeresztyénség kutatói azonban gyakran hadilábon állnak a számokkal. Az általános eltolódás elmélete az egyház növekedésének adatain alapszik, figyelmen kívül hagyva a keresztyén üzenet és élet paradox jellegét.[32] A keresztyén történelemben nem csupán a számok számítanak. Fontosabb az, hogy a keresztyénség hatása (át)formálja-e és hogyan a világot. Paradox módon az üzenet lefordításának sikeréről és kudarcáról éppen az ellenkezője derülhet ki annak, mint aminek beállították. Röviden, a dél felé való eltolódás helyett valószínűleg pontosabban beszélhetnénk a világkeresztyénség *multipolaritásáról*. Európa és Észak-Amerika legalább a tudományos teológiai kutatás és anyagi lehetőségek jelentős központja marad.[33]

4. *A keresztyénség sorozatos/folyamatos terjedésének* elméletével az a probléma, hogy elvként beszélnek róla, ha nem éppen egyfajta természeti törvényként alkalmazzák, amikor az európai keresztyénséget elemzik, és jövendő fejlődését előrejelzik. A sorozatos terjedés elméletét szelektív történelmi elemzéssel alkották meg, és normává tették. Ezen elmélet szerint Európa arra van ítélve, hogy a világkeresztyénség hanyatló oldalán legyen, és ne is legyen jelentősége annak önértelmezésében. Az európai keresztyénséget a világkeresztyénség botrányköveként kizárják, ahelyett, hogy a részének tekintenék. Ennek messze ható következményei vannak a katolicitás értelmezésére nézve. A kontinentális Európa (nem Nagy-Britannia) keresztyénségével való beszélgetésben a katolicitásról elhanyagolható lett. Természetesen ez nagy veszteség az európai ökumenének, de az Európán kívüli világkeresztyénségről való vitát is érinti a kommunikáció hiányának stratégiájával.

Miután említettük ezt a négy fenntartásunkat, az a kérdés marad, hogy van-e bármiféle kihívás a katolicitás európai értelmezését illetően. Négy megfigyelést teszek:

Először is, a kihívás az, hogy európaiként minden naiv kulturális önközpontúságot legyőzzünk az *egyháztörténet-írásban* és a teológiában. Ahelyett, hogy e célból ismételnénk az említett ellentétpárra építő paradigmát, az Európa és a világ más részei közötti szakadékokat minden egyes esetben alapos vizsgálattal kell feltárni.[34] A világkeresztyénség történetírása csak a különféle perspektívák – köztük az európaiak – viszonylagosságának kölcsönös összjátékával lehetséges. Ez megköveteli a történelmi résztanulmányokban előkerülő források, kérdések és perspektívák sokaságának korrekt értékelését és rendezését. Az a benyomásom, hogy a világkeresztyénség történetírásának jelenlegi kísérleteit ebben az irányban kell továbbfejleszteni.

Másodszor, az európai teológiát a világméretű egyház katolikus örökségének részeként csak a világ más részeiről való teológiák, kultúrák és nyelvek egyenlőségének alapján kell elfogadni. A más teológiák fölötti uralom és ellenőrzés igényét fel kell adni. Ugyanakkor a *nem* nyugatiként, az „akármilyen, csak ne nyugati" értelmében felfogott teológiák sem kínálnak megfelelő megközelítést a katolicitásról folytatott vitához. Amint Kevin J. Vanhoozer megjegyezte: „Az előrevivő út nem a nem nyugati, hanem a *több* mint nyugati teológia."[35] A kölcsönös elismerés *és* a kritikus kihívás fog a katolicitás megújult és kiterjesztett értelmezéséhez vezetni.

Harmadszor, a globalizáció jelentősen átalakítja Európában a vallásokat, a keresztyénséget is beleértve. A *migráns egyházak* lendületbe jönnek a vallási színtéren, a globális keresztyénség szempontjait hozva az európai keresztyénség szívébe. Mivel szerves részeivé válnak az európai keresztyénségnek, szükséges, hogy a velük való párbeszédben is megfogalmazzuk a katolicitást. Ez minden szinten igazi találkozást és beszélgetést igényel a migráns egyházakkal.

Negyedszer, az ilyen címkék, mint „keresztyénség utáni", „keresztyénség utáni nyugat" és „keresztyénség utáni Európa" mind a keresztyén örökség hosszú távú átalakulására utalnak a *szekularizáció* irányában. Ezt a folyamatot természetesen a keresztyén hit nagy veszteségeként helyteleníthetjük. Az európai színtérre azonban úgy is tekinthetünk, mint amely annak helye és bizonysága, ahogyan a keresztyénség megtapasztalta a szekularizációs folyamatokat, és pozitív értelemben megküzdött velük.[36] Nem olyan lecke ez, amelyet a világ más részein élő helyi egyházak is megtanulhatnának?

Christine Lienemann-Perrin
Fordította: Szentpétery Péter

Jegyzetek

1 W. A. Visser't Hooft: *The New Delhi Report: The Third Assembly of the World Council of Churches, 1961.* New York, Association Press 1962, 116.

2 World Christianity Forum, Boston University, October 16–18, 2013. Notes by S. J. Lloyd of the session „World Christianity? Just

what is this thing we're studying?" October 18, 2013 (Jonathan Bonk megállapításai 1 kk.).

3 Vezető kutatóközpont a Bostoni Teológiai Intézet, tíz teológiai intézmény és szeminárium összefogása, közöttük a Goedon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, Massachusets.

4 World Christian Database, ld. http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/ (2014. 07. 14.); David B. Barrett, George T. Kurian and Todd M. Johnson (eds.): *World Christian Encyclopaedia. A Comparative Survey of Chrurches and Religions in the Modern World* (2 volumes). Oxford University Press, Oxford, 2001[2] ; Todd M. Johnson and Kenneth R. Ross (eds.): *Atlas of Global Christianity 1910–2010.* Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.

5 A legutóbbi világkeresztyénségi tanulmányok előfutára Henry P. van Dusen és Kenneth Scott Latourette volt a 20. század első felében.

6 Lamin Sanneh: *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West.* Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge UK, 2003. Alapfeltevéseinek további reflexiójáról ld. uő: *Disciples of All Nations. Pillars of World Christianity.* Oxford University Press, Oxford, 2008. Az idézetek: 98., 105 k. és 130. A feltevést relativizáló megjegyzést ld. Kirsteen Kim: *Joining in with the Spirit. Connecting World Church and Local Church.* SCM Press, London, 2012, 46–48.

7 Rufus Anderson (1796-1880) és Henry Venn (1796–1873). Római katolikus részről J. Vincent Donovan spiritánus pap fejlesztett ki és valósított meg hasonló eszméket a maszájoknál tett missziói útja során, ld. uő: *Christianity Rediscovered.* 25th anniversary edition, Orbis Books, Maryknoll NY, 2003.

8 Andrew F. Walls: *The Cross-Cultural Process in Christian History. Studies int he Transmission and Appropriation of Faith* Orbis Books, Maryknoll NY/ T&T Clark, Edinburgh, 2002); uő: Christianity Across Twenty Centuries, in: Johnson/Ross: *Atlas …* 48 k.

9 Andrew F. Walls: Converts and Proselytes? The Crisis Over Conversion in the Early Church. in: *International Bulletin of Missionary Research* 28, no. 1 (January 2004) 2–6.

10 Andrew F. Walls: World Christianity and the Early Church, in: Akintunde E. Akinade (ed.): *A New Day. Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh.* Peter Lang, New York et al. 2010, 17–30.

11 One Rule to Rule Them All? Theological Method in an Era of World Christianity, in: Graig Ott and Harold A. Netland (eds.): *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity.* Baker Academic, Grand Rapids MI, 2006, 85–126. Charles E. Van Engen: The Glocal Church: Locality and Catholicity in a Globalizing World. Uo. 157–179. Az idézetek: 118., 119., 119.

12 Andrew F. Walls: Globalization and the Study of Christian History, in: Ott and Netland: *Globalizing Theology*, 70–82. (75 k.)

13 Andrew F. Walls: *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith.* Orbis Books, Maryknoll NY, 1996, 54.

14 Andrew F. Walls: World Christianity and the Early Church. in: Akintunde E. Akinade (ed.): *A New Day. Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh.* Peter Lang, New York et al., 2010, 17–30. (28.)

15 Todd M. Johnsontól, Center for the Study of Global Christianity, Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, MA, 2013. október 17. A felekezet *(denomination)* fogalmát a következőképpen határozza meg: „Bármely ügynökség, amely számos gyülekezetből vagy egyházból áll, amelyek önként azonosulnak vele. Statisztikai egységként ebben a felmérésben a „felekezet" mindig csak egy-egy országra vonatkozik. Így a Római Katolikus Egyházat, bár egyetlen szervezet, itt mégis úgy ábrázoljuk, hogy 236 felekezetből tevődik össze a föld 238 országában, olyanokat is ideszámítva, amelyeket az ENSZ nem ismer el államként." Ld. http://www.worldreligiondatabase.org/esweb.asp?WCI=Results&Query=2032&PageSize=25&Page=1 (2014. 07. 14.)

16 Michael Kinnamon: *The Vision of the Ecumenical Movement and How It Has Been Impoverished by Its Friends.*Chalice Press, St. Louis, 2003; Mélisande Lorke and Dietrich Werner (eds.): *Ecumenical Visions for the 21st Century. A Reader for Theological Education.* WCC Publications, Gene Theological Institutenak 2013 októberében Puszanban az ökumenikus víziókról tartott előadásaihoz ld. http://www.globethics.net/web/ecumenical-visions/collection-articles?collection=DT5* (2014. 07. 14.) A megváltozott ökumenikus színtérnek egy pozitív szempontját is megemlíthetjük: az ökumenikus mozgalom már sok célját elérte és dokumentálta; ld. *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsensgespräche. Interkonfessionelle Gespräche auf Weltebene (1983–2010).* Bde 1-4. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2012. A dokumentum itt érhető el: http://www.oikumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/i-unity-the-church-and-its-mission/the-church-towards-a-common-vision (2014. 07. 14.) ve, 2013. A Global Ecumenical Theological Institutenak 2013 októberében Puszanban az ökumenikus víziókról tartott előadásaihoz ld. http://www.globethics.net/web/ecumenical-visions/collection-articles?collection=DT5* (2014. 07. 14.)

17 A megváltozott ökumenikus színtérnek egy pozitív szempontját is megemlíthetjük: az ökumenikus mozgalom már sok célját elérte és dokumentálta; ld. *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsensgespräche. Interkonfessionelle Gespräche auf Weltebene (1983–2010).* Bde 1–4. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2012.

18 A dokumentum itt érhető el: http://www.oikumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/i-unity-the-church-and-its-mission/the-church-towards-a-common-vision (2014. 07. 14.)

19 Notes on the World Christianity Forum (Boston, October 17–19, 2013) by S. J. Lloyd of the session „World Christianity? Just what is this thing we're studying?" (kéziratban), 2013. október 18.

20 A kifejezést a késői 9. század angolszász Angliájában alkották *Christendome*ként, amikor „nem volt pontos párhuzama azok között a latin és görög szavak között, amelyeket korábban használtak a keresztyén hovatartozás jelölésére, *christianitas* vagy *oikumené*". A Christendom angolszász fogalma olyan korból származik, „amikor Nagy Károly megalkotta a keresztyén univerzalitás képzetét Szent Római Birodalmában". Judith Herrin: *The Formation of Christendom.* Princeton University Press, Princeton NJ, 1987, 8. Később a középkori Európa nyugati részének királyságait és kultúráit főleg, ha nem is kizárólagosan a latin nyelv és római központú lelki hatalmával a katolikus egyház kötötte össze. Ezt az egyesített egészet nevezték [eredetileg] *Christendom*nak. – A világkeresztyénségi tanulmányokban az angol *Christianity*t 1. egy vallási rendszerre használják, amilyen például a hinduizmus vagy a buddhizmus [is] 2. a keresztyén hit „igazi" kifejezéseire. A keresztyénségtől eltérően a *Christendom*ot általánosan pejoratív értelemben használják. „A keresztyénség középkori birodalmi szakaszát tükrözi, amikor az egyház az állam felségterülete lett, a keresztyén hitvallás pedig politikai kényszerré." Sanneh: *Whose Religion…* 23.

21 Németben a *Christentum*ot és a *Christenheit*et nem helyezik úgy egymás mellé, mint a világkeresztyénségről angolul folytatott vitában. A németben nincs az angol *Christendom*hoz hasonló (pejoratív) fogalom –, kivéve a *Christentum* bizonyos esetekben negatív felhangú többes számát: *Christentümer*. Ehhez hasonlóan pl. a hollandban, franciában, spanyolban sincsen az angolhoz hasonlítható pozitív vagy semleges *Christianity*vel szembeállítható, negatív kicsengésű *Christendom*nak megfelelő kifejezés.

22 „Az északi népek, amelyek nemigen tudták megkülönböztetni a szent és a profán szokásokat, szükségleteiknek megfelelően területi keresztyénséget hoztak létre, hogy egyetlen szokásrendszerük legyen. Egy népnek egy törvényt kell követnie." Walls: *The Cross-Cultural Process…* (ld. 8. jegyz.) 35.

23 „Nyilvánvaló szándékuk az volt, hogy az új területeket a Christendom részeivé tegyék. A kereszténység egyetlen ismert modellje a területi volt." Walls: i. m. 38.

24 Jehu J. Hanciles: *Beyond Christendom. Globalization, African Migration and the Transformation of the West.* Orbis Books 2008, Maryknoll, NY, 2008. Ld. különösen is a 4. fejezetet: „A Christendom születése és csődje".

25 Walls: *The Cross-Cultural Process…*(ld. 8. jegyz.) 34.

26 Walls szerint a nyugati missziói mozgalom hatása nem volt több, mint a detonátoré egy robbantásban, amely azután magától folytatódik. Walls: i. m. 33.

27 Észak-Amerikát (Kanada és USA) úgy látják, hogy kevésbé érinti a posztkrisztianizmus az afrikaiak, ázsiaiak és latin-amerikaiak állandó beáramlása miatt, akik folyamatosan a nem nyugati keresztyénség új formáit hozzák „nyugatra".

28 Hanciles: *Beyond Christendom…* (ld. 24. jegyz.) 110.

29 I. m. 276–302. Hanciles szerint nyugaton a keresztyénség legitim formáinak egyetlen reményei a migráns egyházak, amelyek a keresztyénség nem nyugati formáit honosítják meg Észak-Amerikában. Dicséri az afro-amerikai egyházakat, amelyek nem szereztek tapasztalatokat a felvilágosodással.

30 Walls: *Cross-Cultural Process…* 27–48. Példaképpen (31.): „A központi keresztyén területek a mediterrán civilizáció városi központjaiból, fejlett technikájukkal és irodalmi hagyományaikkal együtt új környezetbe költöztek a parasztok és a félig letelepedett rabló [népe]k közé." [A szövegben a számok erre a műre utalnak.]

31 Lamin Sanneh: *Whose Religion is Christianity* c. tanulmányában (ld. 6. jegyz.) beszélgetőpartnerének azzal a benyomásával foglalkozik, hogy „a nyugat hajlamos arra, hogy leszólja a világkeresztyénséget, azzal, hogy harmadik világbeli szinkretizmussá redukálja, amelyhez pogány csökevényeket kevertek, és amelyet egzotikus és engesztelhetetlen törzsi szemlélettel fűszereztek." 70.

32 Sebastian C. H. Kim: The Future Shape of Christianity from an Asian Perspective. In: Frans Wijsen and Robert Schreiter (eds.): *Global Christianity. Contested Claims.* Rodopi, New York/Amsterdam, 2007. 69–93.

33 Dietrich Werner, aki a teológiai oktatás erőteljes támogatója a globális délen, a teológiai képzés feltételeinek világméretű ismeretében aggodalmának ad hangot az újonnan alapított ázsiai iskolák minőségéről. Ezek „csak könnyű és »gyorséttermi« teológiai oktatást kínálnak, megnyerő címekkel, de nincs könyvtár, kialakult tanterv vagy közös ökumenikus keret". Ld. uő: Perspectives on the Future of Theological Education in Asia. in: Hope Antone et al. (eds.): *Asian Handbook for Theological Education and Ecumenism.* Regnum, Oxford, 2013. 657–666. (658.)

34 A német történész, Osterhammel Jürgen meggyőzően átgondolta a világtörténetírás követelményeit, ld.: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts.*. C. H. Beck., München, 2011 ([1]2009).

35 Vanhoozer: *Rule…* 35.

36 Frans J. Verstraelen: Jenkins' *The Next Christendom* and Europe. In: Wijsen/Schreiter: *Contested Claims.* 95–116. Vertraelen azt állítja, hogy „az európai keresztyénség nemcsak fennmarad, hanem jelentősen hozzá is fog járulni a globális keresztyénség jövőjéhez". (95.) Ld. szintén Ryan K. Bolger (ed.): The Gospel after Christendom. New Voices, New Cultures, New Expressions. Baker Academic, Grans Rapids MI, 2012. Bolger meglepetten állapítja meg, hogy a hit „friss kifejezései" törnek elő azon társadalmak szívéből, amelyeket évszázadokon át a „Christendom" és a szekularizáció formált. Ld. szintén erről a témáról Gabriel Monet: *L'Église émergente. Etre et faire Eglise en postchrétienté.* LIT, Berlin, 2014.

Magyar protestáns megszólalás az Izrael-kérdésről 1956-ban

Izrael és az Egyház magyar dokumentum ismertetése és mai üzenetei

A Holokauszt 70 éves évfordulója kapcsán számos konferencia, tanulságos és megrázó emlékezés került megrendezésre. Ezek között sajnos az évfordulóhoz méltatlan viták és feszültségek is felszínre kerültek. „A magyar holokauszttól a párbeszédig" címmel az adventista egyház székházában 2014. június 6-án került megrendezésre az a megemlékezés, amelyen az előadások sorában ismertetésre került a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Tanulmányi Bizottságának 1956-ban készült megnyilatkozása. Ez a nyilatkozat egyfajta teológiai reflexió volt az Egyházak Világtanácsának az 1954-es Evanstoni Nagygyűlésén e témakörben megmutatkozó bizonytalanságára. Az alábbiakban Tatai István református lelkész nevezett konferencián elhangzott előadásának közlésével csatlakozunk az évfordulós megemlékezésekhez. Az előadás témájáról egyébként bővebb ismeretet szerezhetünk Tatai István: Az Egyház és Izrael című könyvének lapjairól Harmat–Kálvin–KMTI, 2010. 13–18 és 72–76 o. (a szerkesztő)

1. A megszólalás előzményei az Egyházak Világtanácsában (EVT)

Amszterdam bátorító üzenete

Az Egyházak Világtanácsát 1948-ban 44 ország 147 egyházának küldöttei alapították meg Amszterdamban.[1] Az EVT ma már 345 nagyobb protestáns és ortodox egyházat tömörít, s mintegy 500 millió keresztyén összefogó ökumenikus szervezete. Az eddigiek folyamán tíz nagygyűlést tartott.[2] A tagegyházak teológiai felállása azonban annyira heterogén, hogy mindig nehézkes folyamat volt az Izrael-kérdésekben egyértelmű állásfoglalásokról dönteni.

Az első nagygyűlésen Amszterdamban (1948), az európai zsidóság megsemmisítése után, szinte minden résztvevő lelkiismerete megszólalt. Ugyan nem aknázták ki a nagygyűlés témájából (A világ zűrzavara és Isten üdvterve) eredő összes Izraellel kapcsolatos teológiai lehetőséget, mégis több fontos nyilatkozatot és ajánlást tettek közzé. A konferencia zsidósággal kapcsolatos üzenetének pontjai a következőket tartalmazták:

1. *Missziói felelősség.* Az egyházak elkötelezettsége, hogy az evangéliumot minden nemzetnek hirdetnie kell. Minden egyház közös Urunk parancsa alatt áll:

„Menjetek el, és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek." Ennek a parancsnak teljesítése megköveteli, hogy a zsidó népet is evangelizációs feladatunkon belül lássuk.

2. *Teológiai felelősség.* A zsidó nép a keresztyén hit számára különleges jelentéssel bír. Isten üdvtervében Izraelnek különleges helyzete van. Izrael volt az, akivel Isten megkötötte az ő szövetségét, amikor elhívta Ábrahámot.

   Izraelben állította fel Isten a bölcsőt, amibe az idő teljességében az emberiség Megváltóját, Jézus Krisztust helyezte. Az Egyház Izraeltől kapta ezt az örökséget, ezért van elkötelezve arra, hogy őt a kereszt jele alatt hordozza. *Alázatos bizonyossággal* kell a zsidók előtt bizonyságot tennünk arról, hogy a Messiás eljött, s az ígéret Jézus Krisztus megjelenésében beteljesedett.

3. *Felelősség a múlt felvállalásában és legyőzendő akadályok:*

   Főként olyan akadályokról beszélünk, amiket mi magunk állítottunk fel, és amiket ezért csak mi magunk tudunk lebontani.

   Teljes alázattal meg kell vallanunk, nagyon sokszor megfeledkeztünk arról, hogy zsidó felebarátunkhoz keresztyén szeretettel, vagy legalább az általános szociális igazságosság akaratával közeledjünk.

   Elfeledkeztünk arról, hogy *az antiszemitizmus mint az „emberi rendetlenségek" egyik ősi oka* ellen, minden erővel küzdenünk kell. *A múltban az egyházak is segédkezet nyújtottak ahhoz, hogy a zsidókat mint Krisztus egyetlen ellenségét állítsák a világ elé, s így róluk olyan képet alkottak, ami az antiszemitizmus elmélyítéséhez vezetett.*

   Felhívjuk az általunk képviselt egyházakat, hogy az antiszemitizmust a keresztyén hitvallás és hit gyakorlásában alapjaiban leplezzék le. *Az antiszemitizmus bűn Isten és ember ellen…*[3]

4. *Izrael megjelenése mint állam.*

   Felismerjük, hogy Izrael államának megalapítása a keresztyén megközelítést politikai elemmel bővíti. Ez az antiszemitizmust politikai félelmekkel és ellenségeskedéssel még inkább erősítheti. Nem feladatunk a Palesztina-kérdés politikai oldalának és komplex jogi konfliktusának vizsgálata. Hasonlóan nem feladatunk ezzel kapcsolatban bármiféle ítéletet hozni.

   Mégis azt várjuk a népektől, hogy ezt a kérdést ne csak politikai, hadászati vagy gazdasági kérdésnek tekintsék, hanem olyan erkölcsi és szellemi kérdésnek is, ami a világ vallásos életének idegközpontját érinti. (Ez a szakasz *dr. Baines* külön javaslata alapján került be az üzenetbe.)

   Bármilyen álláspontot foglaljon is el a világ a zsidó állam létezésével kapcsolatban, bármiként határozzák is meg zsidóknak és araboknak, héber keresztyéneknek és arab keresztyéneknek a jogállását, az *egyházak kötelessége az, hogy imádkozzanak* Palesztina rendjéért és békességéért, amennyire az a mi emberi rendetlenségünkben lehetséges…[4]

Evanstoni fiaskó (1954)

Amszterdam hatalmas egyháztörténeti esemény volt. A közel két évezredes egyháztörténetben *először ítélték el a keresztyén antiszemitizmust* és először nyilvánulhatott meg a *bűnbánat hangja* egy világgrémium előtt. Már a *Nostra Aetate* előtt tíz évvel kimondták: az antiszemitizmus Isten és emberiség elleni bűn, s teljességgel összeegyeztethetetlen a keresztyén hittel.

A dokumentum utolsó, Izrael államával kapcsolatos pontja, azonban igen visszafogott. Ugyan ráérez a probléma súlyára, hiszen azt vallásos-szellemi kérdésnek is tekinti, mégsem tesz semmilyen konkrét megállapítást, habár felhív az érte való imádkozásra.

A második nagygyűlés Evanston (1954) témája: *Jézus Krisztus a világ reménysége* volt. Eredetileg a résztvevők folytatni kívánták Izrael-teológiájuk kifejtését, hiszen a *keresztyén reménység* szorosan kapcsolódik a választott népnek tett *eszkatológiai ígéretekhez.* A kérdést azonban plenáris döntéssel levették a napirendről. Ez az elutasítás késztetett egy viszonylag szerény létszámú, de lelkes, magyar résztvevőket[5] is magában foglaló csapatot (12 ország 24 delegátusát) arra, hogy külön hitvalló nyilatkozatot tegyen Izrael reménységéről (Róm 11,26) és az egyház felelősségéről. Hangsúlyozták, hogy az Izrael-kérdést (nép, föld és állam) elsősorban teológiai kérdésnek, s nem politikai kérdésnek kell tekintenünk.[6]

2. Az „Izrael és az Egyház" magyar tanulmány (1956)[7]

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának tanulmányi bizottsága az EVT Evanstoni Nagygyűlésének szégyenletes megnyilvánulására reflektálva külön tanulmányt nyújtott be és jelentetett meg 1956 áprilisában, *Izrael és az Egyház* címmel. A tanulmányi anyag teljességgel teológiai munka, amelyre nemzetközi tudományos dolgozatokban is hivatkoznak. Szinte minden sorát áthatja a barthi teológia mélysége és a magyar szókimondó átláthatóság. A nyilatkozat alapvonalait az alábbiakban mutatjuk be. A dokumentum 1-es pontja az evanstoni elutasítást mutatja be. A bevezetés után következik a két teológiai rész (2. és 3. pont), amelyekhez alpontok tartoznak. Mi ennek alapján ismertetjük a dokumentumot.

A) Teológiai alapelvek (2. rész)

2a) Izrael-kérdés és a teológiai számadás. A munka írói az Izrael-kérdés tisztázását *teológiai feladatnak* tekintik, amelynek megválaszolása nélkül elképzelhetetlen egyházi szolgálatunk egésze. A dokumentum német szövege is hangsúlyozza, hogy a Holokauszt katasztrófája után, Isten és a lelkiismeret is arra „kényszerít bennünket" (zwingt uns), hogy egyértelmű bibliai állásfoglalást adjunk az Izrael-kérdésben,[8] hiszen „sem történelmi hitvallásaink, sem református teológiánk nem kínáltak elegendő orientációt a mentő cselekvéshez a vészkorszak idején".

2b) Az Izrael-kérdés és a hiteles igehirdetés. A szerzők leszögezik, hogy a biblikus válasz megtalálása nélkül nem lehet *Isten igéjét érvényesen hirdetni*. Izrael titka és a Szentírás egészének titka összefügg, s ez a két titok azonos. Isten Ábrahámnak tett ígérete az egész föld megáldatásával kapcsolatban, Jézusban döntő eseménnyé lett. Ebben áll a Biblia két felének egysége. Az eszkatonban az Emberfia visszatér, és akkor a kijelentés- és az üdvtörténet beteljesedik. Ezt megelőzőleg végbemegy az egész Izrael helyreállítása. Akkor az üdvösség olyan mértékben fog kiáradni, hogy a föld minden népe Izrael által áldást vesz (Róm 11,15 és 11,12).

2c) Izrael és Isten teljes akaratának tanítása. Az Izrael-kérdés tisztázása nélkül Krisztusról való *tanításunk* is csonka (német szöveg: Stückwerk) marad. Izrael létének (Róm 11,25), kiválasztásának és elvetésének titka csak Jézus Krisztusban lepleződik le. Isten magára tekintettel választotta ki Izraelt, hogy benne inkarnálódjon a Messiás. Más szavakkal: Isten Jézus Krisztusban választotta ki Izraelt. Ezért lehet Jézus Izrael reménysége is. Az inkarnáció eseményét a törvény és a próféták készítették elő. Az ígéretek Jézusban teljesedtek be, illetve amelyek még beteljesedésre várnak, azok Őbenne kaptak egy megerősítő igent és ámen. *Valójában az Izrael-kérdés megértése nélkül Jézust sem értjük meg*, aki a zsidók Messiása és a népek Megváltója. Ahogy Barth is mondja Ő a kiválasztott *(der erwählte Mensch)* és elvetett *(der verworfene Mensch)* ember, az izraelita, akiben az ószövetségi *Ebed-Jahwe* próféciák beteljesedtek.[9]

2d) Izrael és a helyes antropológia. Amennyiben figyelmen kívül marad az Izrael-kérdés, *antropológiánk* is inogni fog. Az emberről alkotott helyes keresztyén megállapításaink elválaszthatatlanok Jézus személyétől. Pilátus róla mondta: „Íme, az ember!" Ő a *homo verus Iudaeus*. Ő a zsidók királya, Ő maga az igazi Izrael *in persona*. Antropológiánkban először ezt a kérdést kell tehát feltennünk: ki is ez a zsidó ember? – s csak ezt követően tisztázhatjuk az egyetemes ember fogalmát is. A helyes antropológia csak a zsidó Jézust magában foglaló krisztológiára épülhet fel, s nem fordítva.[10]

2e) Izrael és az Egyház. Az Izrael-kérdés tisztázása nélkül nem lehet tisztán az *Egyházról* sem tanítani. A hagyományos, tehát a behelyettesítéses felfogás szerint az Egyház a „lelki Izrael", s az azon kívül élő zsidóság a „testi Izrael *(Israél kata sarka)*.[11] A probléma azonban az, hogy a *kata pneuma* ellenpont az Újszövetségben sehol sem található. A hagyományos teológia gondolatmenetét továbbvezetve: Izrael örökre el van vetve és a megérdemelt büntetés alatt van, ígéreteit pedig az Egyház vette át. A Zsinagóga legjobb esetben is csak idejétmúlt *rekvizitum*, s eltűnése csak megkönnyebbülést hozna. Ez a pozíció a hitlerizmusnak teológiai igazolást adott, amely a Mein Kampfban is megjelent.

A Róm 9–11 azonban egy egészen más képet tár fel. A *gyökér* Izrael, s az *olajfa* mindenkor megmarad, Isten nem plántál új fát, hanem ebbe oltja be a pogány ágakat is, s így lehet Ábrahám minden hívő atyjává. Ez a kép határozza meg az Egyház és Izrael kapcsolatának biblikus valóságát. Izrael és az Egyház titokzatos életösszefüggésben élnek: „Ezért, míg az Egyház a pogányokkal polemizál, addig Izraellel dialogizál" (Erich Peterson).

2f) Izrael és az eszkatológia elválaszthatatlan. Az Izrael-kérdés megtermékenyítheti *eszkatológiánkat* is. Izrael kiválasztásának – elvetésének, és megmentésének útja az egész emberiség útjának képe is. Ez a tékozló fiú hazatérésének útja, amely az eltévelyedés kerülőin keresztül az üdvösségbe vezet. Isten a *pas Israél* egészét menti meg (Róm 11,26), amely mai formájában is eszkatológiai jel, olyan jel, amelyben a történelem és az üdvtörténet Urának munkája nyilvánul meg. Mindenek célja az egész emberiség megáldása, amelyhez egyetlen út vezet: Krisztus, aki nem ellenpontja az Ószövetségnek, hanem *telos*-a, tehát célja (Róm 10,4). Isten ígéretei és kiválasztása a »testi Izrael« számára is megmaradnak, mert az a választott nép, s teljes megváltása az Egyház reménységének tárgya.

2g) Izrael és az az ökumené. Az *Egyház egységéről* szólva a nyilatkozat úgy látja, hogy az első egyházszakadás (Zsinagóga és Egyház) megértése gyógyulást hozhatna az Egyház ökumenikus folyamatában is. Különös, hogy a szerzők éppen itt szólnak az előnyben részesítendő bizonyságtevő zsidómisszióról is, a Róm 1,16 alapján, mivel az Izraelnek adott ígéretek és az üdvtörténet beteljesedése elválaszthatatlan egységben vannak. – Az első szkizma gyógyulásának szükségességével napjainkban a *Toward Jersalem Council II* (TJCII) mozgalom foglalkozik behatóan. Fő célja egy olyan egyetemes zsinat összehívása, amelyen a messiási zsidóság és az Egyház képviselői együtt kinyilvánítják egységüket a zsidó olajfán a Róm 11 szellemében.[12]

B) Konkrét tennivalók

3/a–c Kiválasztás és üdvtörténet újragondolása. A szerzők megjegyzik, hogy nem kívánnak sem a *naiv fundamentalizmushoz*, sem ahhoz az *újkeletű és idegen teológiához* csatlakozni, amely az Újszövetséget már nem tekinti irányadónak az Izrael-kérdések (kiválasztás, misszió) tárgyalásakor.[13] A szöveg *új hermeneutikai megközelítést* szorgalmaz. A régi vágású dogmatikára épülő hermeneutika ma már nem elegendő, azt ötvözni kell az új kijelentéstörténeti írásmagyarázat alkalmazásával. A kidolgozandó alaptoposzok között a *kiválasztás-predestináció* kérdését kell elsőként feldolgozni, méghozzá a biblikusok, így Eichrodt, Rowley, E. Wright, Vriezen, és a szisztematikus K. Barth alapján. A klasszikus predestináció-dogma csak az Izrael-kérdés összefüggésében, *nem pedig az eddigi individuális* megközelítés alapján interpretálható. Mindenképpen a bibliai üdvés kijelentéstörténet oikonomiájában kell gondolkodnunk. Isten ítéletei és az elvetései is kegyelmének titokzatos eszközei, amelyek a kiválasztottak javát szolgálják.

3/d–e A teljes Szentírás megbecsülése. A kutatást a *teljes Szentírás* alapján kell folytatni. Az újszövetségi kérügma az Ószövetség nélkül érthetetlen. Ezen az úton az ún. egyoldalúan erőltetett krisztologikus bibliamagyarázat (minden csak Krisztusról szólhat) is akadály lehet. Meg kell tanulnunk a „zsidónak zsidóvá" lenni (1Kor 9,20): legyünk tehát annyira objektívek írásmagyarázatunkban, hogy a zsidó írásmagyarázók jogos kritikáját is meghallva, Kálvin óvására is figyelve, a valóságos messiási próféciákat tekintsük irányadónak. Jézus Krisztus evangéliuma nem szorul olyan ószövetségi »bizonyítékokra«, amelyek alapjában véve nem róla szóló bizonyítékok. Vannak ellenben a tipologizálásnak olyan modern útjai is, amelyek az eddigi hagyományos megközelítéseket teljesen feleslegessé teszik.[14]

3/f Izrael és egyházi herezis. Az *egyházatyák tévtanításainak* felmérése és elutasítása. A tanulmány ezek között elsőként említi az *új szövetség* olyan értelmezését, mintha abban valami teljesen új, az ó-tól független szövetség jött volna létre, miszerint Krisztus megfeszítésével a zsidóság megszűnt volna Isten népe lenni, s így annak helyét és teljes örökségét az Egyház vette volna át.

A tévtanítások közé tartozik továbbá a zsidó *eszkatológia* eliminálása is, mintha az csak a zsidó nacionalizmus terméke (judaica somnia) lenne: Többek között komolyan kell vennünk Isten azon ígéretét, amelyben a szétszórt Izraelnek az ősi földön újra hazát ígért. Ha ezt az ígéretet elfogadtuk volna, akkor a mai generációnak nem jelentene oly nagy problémát Izrael államának megjelenése – állapítja meg a tanulmány.

3/g–h Izrael és Hitvallások. A bizottság református tagjai azon véleményüknek is hangot adnak, hogy ennek a vizsgálatnak a *hitvallásos iratokat* is alá kell vetni. Ezt a revíziót a lutheránus tagok nem támogatták, mert „a hitvallásos iratokban lévő Izrael-kérdéssel kapcsolatos tanítás nem tekinthető Ige-ellenesnek". Ezzel szemben a református partnerek tudnak az ortodoxia által „halott formákba" préselt olyan tanításokról, amelyek időközben túlhaladottakká váltak. A tanulmány írói hangsúlyozzák, hogy nem a Biblia hiányossága az, hogy a hitlerizmus idején az egyházi tan az antikrisztusi végső megoldást (Endlösung) inspirálta. Ahogy fogalmaznak: „Az Izrael-kérdésben az utolsó szót nem Luther, nem is Calvin vagy Wesley, illetve Schleiermacher mondta ki. Ezt a korabeli egyházaknak idejében fel kellett volna ismerniük."

Izrael fogalma ma is tagadhatatlan és élő történelmi valóság. A szerzők eközben nemcsak Izrael államra gondoltak, hanem a diaszpóra világméretű jelenségére is.

3/i–j Izrael mint az egyetlen olajfa. *Izrael és az Egyház teológiai kapcsolatában* a szerkesztők utalnak az olajfa képre. „A kettő minden ellentéte ellenére, egymástól kölcsönösen függő, interdepedens, misztérium-jellegű (Mysterion-Charakter) egységben van. Ennek az igazságnak az alapján is támadnunk kell a teológiai antiszemitizmus minden változatát. Ezek kiindulása lényegében a marcioni eredetű ultrapaulinizmusban van."

3/k-l Izrael modern állama. *Izrael államát* a hozzászólás elsőrangú teológiai kérdésnek tekinti, de azt a bibliai Izrael fogalom alá rendeli, s váratlan megjelenésében Isten ígéreteinek betöltését látja (Ézs 49,24–26). Ezt a látását még akkor is fenntartaná, ha az állam máról holnapra megszűnne. Az állammal kapcsolatban kritikai megjegyzést is találunk: „Ezért fáj az, ha türelmetlen a kebelében való keresztyénekkel, s ezért fáj az is, hogy a körötte élő népek szabadságmozgalmaiban tövis és ék akar lenni". Mint elhangzott, Izrael államának fogalma nem fedi le semmiképpen a bibliai Izrael tartalmát, de puszta léte felhívás a bonyolult kifejezés tartalmának újrafogalmazására.

A dokumentum azonban hangsúlyozza a világméretű Izrael-közösséggel való a korábbinál sokkal őszintébb és nagyobb szeretettel történő párbeszédet. Felemlítik: ha a római katolikus testvérek részt vesznek megfigyelőként az EVT munkájában, miért ne tennénk meg ezt a zsidósággal kapcsolatban mi is. Hiszen egy sorsunk van végül is: az olajfán való közös eszkatológiai lét.

3/m Az antiszemitizmus. A záró gondolatok az antiszemitizmus létezésének „az egyházban és azon kívüli megoldatlan kérdését" vetik fel. A kérdést nem szabad a politikával és a mai állammal összekeverni. *Az antiszemitizmus azok számára a legveszélyesebb, akik így (antiszemita módon) gondolkodnak* (Ézs 49,24–26; Zak 2,8–9). Itt az Egyház nem elégedhet meg valamiféle humanista megközelítéssel. Ilyen szempontból istenfélelemmel szólnak a szerzők a magyar egyházakról, amelyek *„különösen súlyos terhet hordoznak múltjuk miatt"*. Felhívják a figyelmet Isten új életet adó irgalmára, és szorgalmazzák az *una sancta ecclesián* belül egymás megismerését, és az olyan alázatos és közös bizonyságtételt, amely Izrael létét és reménységét hordozza.

A szerzők megjegyzik, hogy az antiszimitizmus bűnével kapcsolatos teológiai felismerésünket nem hallgathatjuk el a társadalmi nyilvánosság előtt sem. Ezért hangsúlyozzák: Ki kell mondanunk, hogy az Izrael-kérdés bibliai alapon is a legkomolyabb társadalmi kérdés is. Ezért együtt kell munkálkodnunk minden olyan társadalmi erővel, amely ezzel az embertelenséggel leszámolni kíván, és egy jobb jövő építésén munkálkodik.

3. Értékelés

Az Izrael és az Egyház 1956-os dokumentum bátor, rendkívül időszerű, őszintén igazságot kereső és teologikus gondolkodást tükröző irat volt. Felépítettségében áttekinthető, az *igazság* és a *szeretet* szerencsés ötvözete. Szinte az összes feltehető kérdést érinti. Nemcsak buzdít a gondolkodásra, hanem bele is fog ebbe a munkába, méghozzá a biblikus alapokhoz ragaszkodva. Igen fontos annak bűnbánó kimondása, hogy az antiszemitizmus Isten és emberiség elleni bűn.

Az Egyház–Izrael *kapcsolatot* misztériumnak látja, a *zsidómisszióval* kapcsolatban érzékelteti, hogy az Egyház csak felelős szeretetettel és tapintatos bizonyságtétellel szólalhat meg. A *krisztológiát* barthi predestinációs értelemben gondolja át, és megnyitja az utat az *eszkatológiai* kérdések újragondolása felé is. Biztat a reformátori hitvallások kritikus átgondolására is. A mai magyar valóságban jövőperspektíváinkat féltve különösen is megszívlelendő a dokumentum prófétai megjegyzése: *az antiszemitizmus annak ártalmas leginkább, aki antiszemitán gondolkodik.* Ez a történelem folyamán, hosszú távon eddig Isten akaratából mindig beigazolódott, mert az Ábrahámnak tett isteni ígéret ma is érvényben van. Ugyancsak fontos szívünkre venni a társadalmi felelősség kérdését. Ha az Egyház az Izrael-kérdést *teológiai kérdéssé* meri tenni, akkor *társadalmi kérdés* is lesz.

Végül szomorúan kell megállapítanunk, hogy a későbbiekben, sem az EVT nagygyűlésein, sem a magyar teológiai gondolkodásban nem folytatódhatott ilyen mértékben ez az önvizsgálóan rendszerező, szókimondóan bátor és bűnbánó hang képviselete. Pedig az elemzett dokumentum iránymutató teológiai kincsünk lehetett volna a Holokauszt utáni igehirdetésünkben és a társadalmunk lelkiismeretének felrázásában.

Igen fontos lenne az Egyház prófétai hangjáért imádkozni. A reformáció idején Károly Gáspár, később pedig Kölcsey Ferenc a Himnuszban megfogalmazott bűnbánó és Istenben bízó történelemértelmezése ébresztően és gyógyítóan hatott népünkre. Az újköri magyar tragédiák azonban, így Trianon, a Holokausztban való aktív részvétel, valamint az elvesztett második világháború bűnbánat nélküli feldolgozatlansága, igen könnyen újabb tragédiába sodorhat bennünket. Mert igaz az ismert bölcs mondás: „aki nem tanul történelméből, arra van kárhoztatva, hogy megismételje azt".

Tatai István

Jegyzetek

1 A szervezet a következő három korábbi mozgalomból nőtt ki: a) A *Hit- és Egyházalkotmány* (Faith and Order) szervezet azzal a céllal jött létre, hogy a megosztott felekezetek újraegyesítésén dolgozzon. Konferenciát tartott Lausanne-ban 1927-ben és 1937-ben Edinburghban. b) Az *Élet és Munka* (Life and Work) mozgalom a keresztyén hit és a társadalmi, gazdasági és politikai kérdéseket vizsgálta. c) A *Nemzetközi Missziói Szövetség* 1921-ben jött létre, 1961-ben pedig hivatalosan betagolódott az EVT-be. Vö. Tony Lane: A keresztyén gondolkodás rövid története. Harmat–Kálvin Kiadó, 2001, 262. p.

[2] http://www.oikoumene.org/en/about-us/about-us (letöltés 2014. június 5.)
[3] A törzsszövegben a dőltbetűs szedés saját kiemelés.
[4] WCC (ed.): WCC Publications. The Theology of the Churches and the Jewish People. Statements by the WCC and its member Churches. With commentary by Allan Brockway, Paul van Buren, Rolf Rendtorff, Simon Schoon, Genova, 1988, 5–9. pp. Az üzenet szövegéből részleteket kihagytam. A teljes szöveg magyarul megtalálható Nagy Antal: Örök szövetség. Sárospatak, 1997, 358–360. pp.
[5] Papp László és Péter János részletes beszámolókat tettek közé hazatértük után a deklarációról a Református Egyház hasábjain (VI. évf. 19–20. számok).
[6] Ld. részletesen és forrásokkal ellátva: Nagy Antal Mihály: Örök szövetség. 364–371. pp.
[7] A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Tanulmányi Bizottságának hozzászólása az evanstoni kérdésekhez: *Izrael és az Egyház*. In: Református Egyház, 1956/9, 195–199. pp. A szöveg német fordításban több helyen megjelent: a) Studienkommission des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn: *Beitrag zu den Fragen von Evanston „Israel und die Kirche”*. In: Sondernummer des Ungarischen kirchlichen Nachrichtendienstes 8 (1956) 7–8. b) In: Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985.* Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn, 446–457. pp. – A tanulmányt részletesen ismertetjük a továbbiakban, s néhol a német fordítás kulcsszavait is hozzuk. Az eredeti pontokba szedett felosztását követjük.
[8] A dokumentum fogalmazói a hagyományos és addig használt *„zsidókérdés”* helyett tudatosan vezették be az *Izrael-kérdés* fogalmat.
[9] Ézs 52,13–53,12.
[10] Az antropológiával kapcsolatos gondolatmenet figyelemre méltó, de ennek alátámasztására a pilátusi mondat nem alkalmas. A legújabb egzegetikai felismerések alapján Pilátus: *Ecce homo / idu ho anthrópos* kijelentése inkább dehonesztáló, mintsem felmagasztaló: „lássátok: csak ember” – s nem valamiféle istenség (Jn 19,6).
[11] 1Kor 10,18.
[12] A *Toward Jerusalem Council* (TJCII) – Úton a második Jeruzsálemi Zsinat mozgalomról bővebben: http://www.tjcii.org és www.tjcii.eu oldalakon tájékozódhatunk.
[13] Elmarasztaló utalás: *Ecumenical Review*, 1955. áprilisi számára.
[14] *Zeitschrift für Evangelische Theologie*, 1952/53.

KÖNYVSZEMLE

Owe Wikström:
A káprázta tó sötétség
Szempontok a lelkivezetéshez

Budapest, 2013. Luther Kiadó, 312 oldal

Az Uppsalai Egyetem Teológiai Fakultásának valláspszichológia professzora Owe Wilkström 1994-ben írt könyvét a Magyarországi Evangélikus Egyház Luther Kiadója jelentette meg a közelmúltban Széchey Orsolya fordításában. A mű gondolatébresztő, talán meghökkentőnek is mondható magyar címe „A káprázta tó sötétség” első látásra egyértelműen nem utal arra, hogy esetünkben egy olyan tudományos munkáról van szó, mely a lélek mélységeit kutatva az emberi egzisztencia legtitokzatosabb s egyben legfelemelőbb állapotát vizsgálja. Az egyszerre elrejtőző és önmagát kinyilatkoztató istenkeresés, Istennel való kapcsolattartás, az e kapcsolatban való hitbeli elmélyülés rendkívül finom és törékeny szálait, a láthatatlan lelki hajszálgyökerek működésének szabályait netán zavaró szabálytalanságait figyelve szól a szerző arról az átfogó és eligazítást nyújtó keresztyén lelki munkáról, melyet a könyv alcíme jelöl. Owe Wikstrom, mint evangélikus lelkész, s mint a valláspszichológia nemzetközileg ismert és elismert tudósa impozáns elméleti ismerettel, s bizonyára ezt is felülmúló konkrét tapasztalati tényhalmaz egybegyűjtése, mérlegelése nyomán fogalmazza meg a lelkivezetés mibenlétével és gyakorlatával kapcsolatos szempontjait. Ezért lehetett a könyv poétikus főcímének értelmezését adó találó és eligazító alcíme a „Szempontok a lelkivezetéshez”.

Lelkigondozásról, bibliai lélektanról, valláspszichológiáról általában sokat hallott, olvasott, tanult mindenki, aki keresztyén teológiával foglalkozott, s ma is e téma jelenti szellemi orientációjának centrumát. Esetünkben olyan diszciplínáról van szó, mely a korábbi „személyes lelkigondozás tana” immár klasszikusnak mondható teológiai tudományág ismeretanyagán, tanításán messze túlmutatva figyelembe veszi, integrálja mindazt, amit az egyre szélesedő, egyben egyre specializálódó kutatási eredmények felmutatnak. A lelkivezetés ismerősen csengő, mégis magyarázatot igénylő egyik ága annak az összetett lelkipásztorlást jelentő egészen mély, egészen személyes, teóriának és praxisnak, melynek során az egyén istenkapcsolatának bonyolult összefüggései jelentik a vizsgálódás tárgyát, s szabják meg annak irányait, kérdéseit és válaszait.

Fontos itt utalnunk arra, hogy mind az ószövetségi, mind az újszövetségi történetek és tanítások mutatják, körülírják a lelkivezetés mibenlétét, sőt szükségszerűségét. Sámuel és Éli dialógusában (1Sám 3) vagy Keresztelő János, majd Jézus és tanítványai kapcsolatában egészen nyilvánvalóan kimutatható a lelkivezetési szituáció. Az apostoli levelek kétségtelenül hordozzák a lelkivezetés aspektusait. A Pártfogót mint lelkivezetőt ígéri Jézus övéinek, meghatározva ezzel minden lelki munka alapját, esszenciáját, mivel az csak a Szentlélek jelenvalósága által mehet végbe. A korai egyház karizmatikusai, a középkori egyház monasztikus lelkiségének egyháztörténetileg számon tartott nagy alakjai éppen úgy, mint a reformáció korának elhívottai tudatában voltak

a lelkivezetés fontosságának. Művelték, gyakorolták, munkájuk természetes formájának tartották. Mint erősek, az egészen személyes jellegű kapcsolatokon keresztül tudták gyámolítani, vezetni, felkarolni a hitben elesetteket, gyengéket. A békesség ösvényeire igazították a másokkal vagy önmagukkal békétleneket. Helyreigazították, meggyőzték az eltévelyedetteket. A legkiválóbbak rendszerbe foglalták, leírták, továbbadták máig ható, példát adó tapasztalataikat, melyek a hitben való járás megbecsült példáivá lettek, s kihagyhatatlan részeivé váltak a poimenika, pasztorálpszichológia, szisztematika, és számos más tudomány egészének.

A lelki élet, a hitben való élet, annak fokozatai, mélységei és magasságai, a kihívással, félelemmel, szorongással teli életsötétség különböző állapotai igénylik az Isten Lelkének segítségét, erejét, támogatását. Lelkünk vívódik, hitharcaink, kételyeink és kétségbeesésünk, útkereséseink, célkitűzéseink, veszteségeink, s a mulandóság tényei miatt örökösen fellépő eltitkolt, elfojtott avagy eltitkolhatatlan fájdalmak okán a legbelsőkben átélt istenközeliség páratlan élménye adhat csak az általában mindig nyugtalan szívnek nyugalmat. Minderről lehetnek egészen egyéni, szépséges, magasztos, sokat idézett tapasztalatok, bizonyosságok, bizonyságtételek alapját hordozó mennyközeli élmények. Azonban épp az emberi szív gyakori megszomorodása, a lelki labilitás, a bűn realitásának megismerése és felismerése általában oda vezet, hogy egyedül lehetetlen vállalkozásnak tűnik megérteni a létezés során jelentkező deformációkat, az egzisztenciát érintő konkrét etikai szerepeket, magatartásformákat, az e világ, másvilág, túlvilág feszültségét. A templom padjaiban ülve, az elvárható jó szerint élve, az imádkozást gyakorolva is lehetnek, és vannak óriási gyötrelmet okozó tusakodások. Sem az igehirdetés retorikai bravúrja, dogmatikai letisztultsága, a liturgia kívánság szerinti konzervatív vagy avantgard formája nem tud segíteni igazán ilyenkor.

A mélyebb és személyesebb istenélmény felé való vezetés problémája és megoldási mozzanatai vezették az uppsalai professzort, amikor mély hittel, alapos tárgyi ismerettel, több évtizedes kutatási tapasztalat birtokában összegezte mindazt könyvében, amit a lelkivezetésről, mint lélektani módszerről, egyben pasztorációs lehetőségről és feladatról tudnunk kell.

Az ilyen és ehhez hasonló összegző munkák létrejötténél erőteljes motivációt jelent az a társadalmi, egyházszociológiai, lelkiségi helyzet, mely rámutat valaminek az elégtelen voltára és az ebből fakadó hiányra, a krízis kezelésének módjára. A szerző a szekularizált társadalom visszáságaiban élő szekularizált lelkiségű ember kiáltására figyelve jelzi a gazdaságinál sokkal súlyosabb és mélyebb lelki-morális válság jeleit, amit egyre jobban ismerünk nyugatról kelet felé haladva. Az egyházak szerepének és befolyásának drasztikus esése, a hitelesség hiánya miatti meghasonlottság, közöny és kiábrándulás életérzése egyre inkább úrrá lesz nemzeteken, nemzedékeken, a posztmodern kor emberének szívén. Ám ez a helyzet hozhatja helyzetbe azt a meghátrálást nem ismerő reménységet, mely a keresztyén hit többletének, mint megoldásnak a lelkivezetésben való továbbadására indít.

Szándéka szerint a szerző egy olyan összefoglalást tár a szekuláris és szakrális lélektannal foglalkozók elé, mely a lelkivezetés helyét határozza meg a vallástudomány, közelebbről a keresztyén spiritualitás, lelkigondozás keretén belül. A könyv további részében a tapasztalatok felől közelíti meg a keresztyén hit stádiumait, középpontba állítva az egyént, aki tudatosan törekszik a keresztyén életvitelre, a hit ajándékának el- és befogadására. A kötet függelékében az esettanulmányok között olvasható a lelkigondozó dilemmája arról a konfliktusról, amikor az Istenbe vetett hit és a pszichés dinamizmusok összefüggésében szemléli a lelkiekben vezetett egyént, akit az imádságos keresztyén élet felé szeretné terelni.

Egy nagy tapasztalattal rendelkező hívő ember kutatási szakterületén szerzett eredményeinek összegzése ez a könyv, mely komoly egyháztörténeti és teológiatörténeti háttérrel életszerű, netán mindig jelentkező helyzeteket elemezve ad megszívlelendő tanácsokat. Nem fárasztó tudományos szakkönyv, hanem adott körökben hamar népszerűvé váló hitből hitbe hívó vallomás. A tapasztalatok felől közelítve megírt „theologia cordis", a szív teológiája.

Kádár Zsolt

Dr. Nagy Antal Mihály

Az Ó- és Újszövetség bibliai teológiája

Pápa 2013. I–II. kötet, 1099. oldal

A szerző számos nagyszabású könyve után nyilvánvaló, hogy ez a mű teszi fel a koronát alkotásaira. Terjedelmében és tartalmában is méltó erre.

Az előző könyvek alapján megszoktuk már, hogy amit a szerző nyújt, egy-egy könyv megírásánál messze felülhaladja azt, amit a megbízás során tőle kértünk, és amit vártunk vagy eredményként el tudtunk volna képzelni. Deus est semper maior, mondja Augustinus, és ez a vele foglalkozó teológiára is érvényes dr. Nagy Antal Mihály professzor olvasatában. Ez most háromszoros értelemben is igaz.

Először: Amikor e könyv megírására kértem a szerzőt, mint a DC akkori főtitkára, egy kötetet vártam – mert ez hiányzott –, vagyis kérésem az Ószövetség teológiája című mű megírására vonatkozott. Az Újszövetség teológiája ugyanis Goppelt feldolgozásában már akkor megjelent. A professzor azonban világossá teszi, hogy a tudomány mai állása szerint bibliai-teológia csak egy van, és ez nem oszt-

ható kétfelé, hanem az egész Bibliát átfogja annak egységében és egészében. Íme, Ót vártunk és Újat is kaptunk.

Másodszor: újat kaptunk a szónak most már hétköznapi értelmében is. Ez a könyv nem a hagyományos értelemben vett bibliai-teológia, azaz nem egy szaktudomány szűk keretére van tervezve. Azt a keretet szétfeszíti, és ezt már a terjedelme is mutatja. De még inkább mutatja a tartalma, hiszen benne van az egyház dogmatikai tanítása bibliai megalapozásának egész kincsestára. A fejezet címei is mutatják, hogy ez nem fér bele a hagyományos, ilyen jellegű szakkönyvek nomenklatúrájába. Újszövetségi vonatkozásban ott ilyen fejezetcímeket olvashatunk: Szinoptikusok, János teológiája, Pál teológiája stb. Itt ellenben ilyen meglepő, egész könyvnyi terjedelmű fejezetcímek vannak: Krisztológia-megváltás, pneumatológia, eszkatológia. Ez arra tart igényt, hogy az egyház teljes tanítását, dogmatikai szintű alapvetését a Biblia kijelentésének fényével átvilágítsa, minden hamisságot felfedezve és minden téves tant kisöpörve, ahogyan Jézus tette a templomtisztítás során persze más összefüggésben. Az egyház tórája csak a Biblia világosságától és fényétől áthatva hordozhat végérvényes igazságot, nem félve a változó korok változó izmusaitól. A könyv ettől akarja az egyházat megmenteni, és itt olyan hagyományra megy vissza, mint Barth Károly szemlélete, aki exegetikai és bibliai-teológiai exkurzusokkal mélyítette, szépítette és frissítette fel a száraz egyházi tant.

Harmadszor: Ez a könyv nem egyszerűen egy szűk kutató kör számára készült, hogy elefántcsonttoronyba bezárt igazságokat közöljön, csupán szakemberek számára használható tudományos adattárat, hanem ennél tágasabb térre visz el. Ez bibliai-teológiai olvasókönyv, mely szaktudással nem rendelkező, de a Biblia igazságát elmélyült kutató lelkülettel megáldott embereknek, gyülekezeti tagoknak, öntudatos, keresztyén és református gondolkozású személyeknek akarja az igazságot gyönyörködtetve közel hozni, rendszerbe szedve átnyújtani. Azoknak, akik a béreai gyülekezet lelkületével megáldva azt kérdezik: Vajon így vannak-e ezek?

A könyv a tudomány mai álláspontját mindenütt figyelembe veszi, és ezt közli is, de nem engedi soha, hogy ez a szaktudomány, melynek hatalmas körét a szerző hihetetlen pontossággal ismeri, a hit fölé emelkedjen, és azt megkérdőjelezze vagy megkösse. A hit a vezércsillaga, mert a szerző szerint a teológia mint tudomány csak akkor tudomány, ha igazi valójának megfelelően alárendeli magát Isten kijelentésének, az Ó- és Újszövetség Lélektől jövő üzenetének. Az egész mű ebben az értelemben pneumatikus, mert a Pneumát látja a Biblia ihletőjének. Tehát mindenki, aki nemcsak tudományban, de hitben is gyarapodni akar, megtalálja itt a forrásokig visszavezetett igazságokat, mert a szerző mind a hitben mind a tudományban a forrásokig megy vissza.

Ebben az értelemben, túlzás nélkül mondhatjuk, hogy a könyv egy új műfajt teremt, mely eddig nem található a közöttünk és körülöttünk megjelent teológiai irodalom palettáján. Új műfaj, mert olyan bibliai-teológia, mely reflektál az egyházi tanra, és olyan tudományos írás, mely minden feltétel nélkül mindenki számára közérthetővé akarja tenni a Biblia igazságait. A szaktudomány képviselőinek nem kell idegenkedve nézni rá, és a kijelentést kutató olvasónak nem kell félni értelmezési nehézségektől. A könyv címe lehetne: Bibliai-teológia mindenkinek. Az áldás, mely magában a könyvben van, lehet és legyen is mindenkié.

Szathmáry Sándor

** A könyv nem került kereskedelmi forgalomba. Ellenben mind a négy Hittudományi Egyetem könyvtárában megtalálható.*

Zvara Edina:
Nyugat-dunántúli protestáns lelkészek könyvei a késő humanizmus korában

Szeged, Bp., SZTE, HEH Alapítvány, 2013 (A Kárpát-medence kora újkori könyvtárai, 9), 500 o.

Néhány évnyi szünet után egyszerre két vaskos kötetet vehetnek kézbe az olvasók *A Kárpát-medence kora újkori könyvtárai* sorozatból. A nyolcadik Viskolcz Noémi Nádasdy Ferenc könyvtáráról készült monográfiája[1], a kilencedik pedig a most bemutatandó munka.

Az utóbbi években kiemelt figyelem övezte a reformátusok olvasmányait. A sorozat tagjaként olvashattunk már Ráday Pál[2] és Johann Heinrich Bisterfeld[3] könyvtáráról, de más értelmiségiek (Isaac Basire[4], a Buzinkaiak[5], Kaposi Juhász Sámuel[6], Apáti Madár Miklós[7], Püspöki Süllye János[8], a hollandiai peregrinusok[9]) olvasmányairól is jelentek meg önálló értekezések. Kálvin születésének 500. évfordulójára megtörtént az Erdélyben őrzött műveinek feltárása[10] és potenciális olvasóinak feltérképezése[11]. Bepillantást nyerhettünk a művelődés alapvető színtereibe, a 18. század végi tiszántúli iskolák és rektorok könyvtáraiba is.[12] A possessorbejegyzések alapján azonosított olvasmányokról szóló kisebb közlemények száma is örvendetesen gyarapodik.

Zvara Edina, a Szegedi Tudományegyetem Könyvtár- és Humán Információtudományi Tanszékének adjunktusa jól ismert az olvasmány-, és könyvtártörténet kutatói számára: a katolikus szerzetesi könyvtáraktól a magyar nyelvű bibliafordításokig a művelődéstörténet több jelentős területén született már publikációja. Jelen kötetében a szerző öt kálvinista prédikátor, Beythe István és fiai, András és Imre, Kani-

zsai Pálfi János, és Ceglédi Szabó Pál könyves műveltségét tekinti át mintegy évszázados időtartamban.

A 16–17. század fordulója különösen fordulatos időszaka volt a dunántúli reformátusoknak: ekkor vált el az egyházszervezetük az evangélikusoktól, miközben egyre erősödött a rájuk nehezedő ellenreformációs nyomás. Ebbe a történelmi keretbe illeszthetőek a kötetben bemutatott könyves gyűjtemények is.

A Beythék sokat köszönhettek a Batthyány családnak, könyveik fennmaradásában pedig fontos szerepe volt Batthyány Ádámnak, aki áttérése során a birtokairól elüldözött lelkészek és a protestáns iskola könyvtárait átengedte az általa behívott németújvári (Güssing) ferenceseknek. A rendház gyűjteményén alapul a kutatás első része, amelyből mintegy 400 kötet tartozott egykor a család három tagjához. Beythe István (1532–1612) dunántúli szuperintendens életének és munkásságának bemutatása nyitja a kötetet, a sokoldalú életmű (egyházszervező, prédikációíró, énekszerző, botanikus) ismertetését követi a könyvtárának bemutatása. A korabeli prédikátorokéhoz képest meglepően sok, összesen 216 kötet (405 mű) ismert jelenleg, többségük Németújváron található. Beythe István „et amicorum" bejegyzéséről már több forrásból tájékozódhattunk, most azonban az e mögött meghúzódó kapcsolati hálót is teljes szélességében megismerhetjük. A Nádasdyak, a Bánffyak és a Batthyányak udvara mellett ennek egyik fontos csomópontja volta a pozsonyi humanista kör, amelyen keresztül Istvánffy Miklóshoz és Carolus Clusiushoz is utat talált a lelkész. A szerző, éppen az említett bejegyzés típusra alapozva, a németújvári udvar, mint szellemi központ meghatározó figurájának tekinti Beythét, majd ebből kiindulva felvázolja a tulajdonos bejegyzései segítségével meghatározható ismerőseit. Ily módon a lelkészhez kapcsolódó impozáns kör bontakozik ki a nemesi udvarok közvetlen környezetéből. Beythe olvasmányainak elemzése zárja a fejezetet, amely (főként lutheránus) teológiából, a szent nyelvek tanulmányozásához szükséges művekből, antik auktorokból és történelemből állt. Kiemelkedő volt Beythe István természettudományos érdeklődése, amelyre szintén hatással volt a Nádasdy- és a Batthyány-udvar.

Fia, Beythe András (1564–1599) a németújvári iskola rektoraként, majd lelkészként működött. Közismertségre füves könyve útján tett szert, osztozva apja botanikai érdeklődésében. Könyvtárából 173 kötetben 369 művet ismerünk, amelyek szintén a ferencesek gyűjteményében maradtak fenn. Apjához hasonlóan nagyszámú nyelvtant, lexikont gyűjtött össze a szent nyelvek tanulmányozására, valamint lutheránus teológiát. Humanista műveltségét tükrözik Erasmus és az antik szerzők műveiből készült gazdag válogatás.

Testvére, Beythe Imre (?–1624) wittenbergi tanulmányai után a családi hagyománynak megfelelően Batthyány Ferenc szolgálatába szegődött, majd apja és testvére után elfoglalta a németújvári esperesi széket. Gondot viselt a németújvári nyomdára és patrónusa könyvtárára is. Családtagjainál jóval kevesebb, mindössze 24 könyve (51 mű) ismert, amely az egykori állomány töredéke lehet csak.

Kanizsai Pálfi János (1582–1641) pápai lelkészként való működésének egyháztörténeti szempontból legjelentősebb eredménye volt az első presbitérium megszervezése Magyarországon. Németújváron Batthyány Ferenc szolgálatában állt, majd kiskomáromi lelkészként a dunántúli egyházkerület szuperintendense volt haláláig. Az ő esetében bejegyzései, kéziratain fennmaradt utalásai és kapcsolatai alapján 30 kötetet azonosított a szerző. Érdekes módon egyetlen, németországi peregrinációja idején vásárolt munka sincs közöttük. Zvara Edina szerint ebből az következhet, hogy Kanizsai „gyűjteményének azon könyvek tehették ki jelentősebb részét, amelyeket már itthon vásárolt, kapott ajándékba, vagy olvasott el". Mivel a külföldi könyvpiacok minden esetben jobb lehetőséget jelentettek a beszerzésre, mint a hazaiak, a jelenség okát talán inkább abban kereshetjük, hogy véletlenszerűen éppen azokat a könyveket nem vizsgálhatjuk, amelyekhez kint jutott hozzá. A könyvtártöredék így is utal az egykori tulajdonos kapcsolatára a Beythékkel és a korszak más ismert lelkész-íróival, valamint alapos ismereteire a kontroverz-teológia területén.

Ceglédi Szabó Pál (?–1649) egykori marburgi és heidelbergi deák hazatérve Nagyszombaton tanított, majd Dunaszerdahelyen, Végsellyén és Pápán volt lelkész. 1641-től haláláig dunántúli püspökként szolgált. Olvasmányanyagának kutathatóságát megnehezíti, hogy Kanizsaihoz hasonlóan könyvtárának egy része az Esterházyakhoz került, majd az ő gyűjteményük részeként előbb Kismartonba, majd részben Moszkvába vándorolt. Ma 59 kötetét ismerjük, 232 művel, többségüket peregrinációja idején vásárolta. Jegyzetelő típusú olvasóként számos használható nyomot hagyott maga után könyveiben: tartalmi kiemeléseket, megjegyzéseket, idézeteket, de időnként életrajzi eseményeket is feljegyzett, sőt, fordított is. Főként vitairatokat és prédikációsköteteket gyűjtött, de találunk közel kétszáz egyetemi disputációt is, melyek ma már becses könyvészeti ritkaságok. A korszakban modernnek számító teológiai szerzők mellett filozófiai és természettudományos műveket is olvasott.

A munka egyik legfőbb értékét a IX. számú mellékletben olvasható könyvtár-rekonstrukciók jelentik, amelyben mintegy félezer régi nyomtatvány adatait olvashatjuk. Zvara Edina tulajdonosonként felosztva közölte az általa azonosított köteteket, az egyes művek bibliográfiai leírását kiegészítette a kötetben található megjegyzésekkel, tulajdonosi bejegyzésekkel, valamint az aktuális gyűjteményben elfoglalt jelzettel. A Beythe család könyveit együtt, a Kanizsai Pálfi-, és a Ceglédi Szabó-gyűjteményt külön tárgyalja, minden esetben közölve egy táblázatban az őrzési helyekről készült statisztikát. Összeállította a tulajdonosok kéziratos és nyomtatásban megjelent műveinek jegyzékét is.

A *Nyugat-dunántúli protestáns lelkészek könyvei…* a sorozat köteteinél megszokott, tekintélyes méretű tudományos apparátus járul: bőséges irodalomjegyzék, német nyelvű összefoglaló és a használatot megkönnyítő mutatók. Utóbbiak sajnos még ma sem mindig egyértelmű tartozékai a tudományos igénnyel fellépő munkáknak, ám fontosságukat nem lehet eléggé hangsúlyozni. A személy- és helynévmutató közös, a nyomdahelyeket, nyomdászokat és kiadókat megjelenítő, valamint a possessormutató tulajdonosonként külön használható. Összesen 35 kép illusztrálja a szerző mondanivalóját, főként címlapok, tulajdonosi bejegyzések és margináliák.

A Zvara Edina által elvégzett könyvtár-rekonstrukciók tétje nem kisebb, mint újra megismerhetővé tenni

a gyűjtemények szervező elveit, felvázolni a tulajdonos érdeklődését és szellemi horizontját, jelen esetben a Nyugat-Dunántúl területén, ahol az ellenreformáció századaiban kisebbségbe került az adott történelmi pillanatban még többnyire uralkodó protestantizmus. Az ország keleti felében sem lenne könnyebb dolga a hasonló irányban kutatónak, hiszen a lelkészi könyvtárak sorsa mindenütt a szétszóratás volt: amelyik nem került be valamelyik tudományos gyűjteménybe, vagy nem készült róla összeírás, azt ma nem vethetjük vizsgálat alá. A feltárt nagyszámú lutheránus teológiai munka árnyaltabbá teheti a korszak „kálvinizmusáról" alkotott képünket, és arra is figyelmezteti a kutatókat, hogy óvatosabban bánjanak a jelzők használatával. Jó példa erre az is, hogy Ceglédi Szabó Pál *Institutió*ja kivételével (aki többször citálta is!) Kálvin egyetlen művét sem találjuk a tudós lelkészek bibliotékáiban.

Oláh Róbert

JEGYZETEK

1 Viskolcz Noémi, A mecenatúra színterei a főúri udvarban, Nádasdy Ferenc könyvtára, Szeged, Bp., SZTE, Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány, 2013 (A Kárpát-medence kora újkori könyvtárai, 8).
2 Borvölgyi Györgyi, Ráday Pál (1677–1733) könyvtára, Bp., OSzK, 2004 (A Kárpát-medence kora újkori könyvtárai, 7)
3 Viskolcz Noémi, Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655), a Bisterfeld-könyvtár, Bp., OSzK, Szeged, Scriptum Rt., 2003 (A Kárpát-Medence kora újkori könyvtárai, 6)
4 Monok István, Németh Noémi, Isaac Basire könyvei a nagyenyedi református kollégium könyvtárában (1679–1680), MKSz 1992/3, 256–264.
5 Simon Melinda, Egy XVII. századi erdélyi értelmiségi család könyvműveltsége, MKSz 1998/1, 1–12.
6 Csorba Dávid, Kaposi Juhász Sámuel eddig ismeretlen könyvlistái, In: Lymbus, Magyarságtudományi forrásközlemények, főszerk. Ujváry Gábor, szerk. Lengyel Réka, Bp., Balassi Intézet, MOL, 2011, 196–207.
7 Oláh Róbert, Egy református lelkész könyves műveltsége, Apáti Madár Miklós olvasmányai I–II, Magyar Könyvszemle, 2013, 145–164, 322–335.
8 Oláh Róbert, Püspöki Süllye János könyvei, In: A Mokka-R Egyesület 2007. december 17-i felolvasóülésének anyaga, szerk. Monok István, Nyerges Judit, Bp., Argumentum, 2008 (A Magyar Könyvszemle és a Mokka-R Egyesület füzetei, 1), 27–56.
9 Monok István, Magyar diákok olvasmányai hollandiai diákéveik alatt a 17–18. század fordulóján, In: „Nem sűlyed az emberiség!…", Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára, főszerk. Jankovics József, Bp., MTA Irodalomtudományi Intézet, 2007, 1025–1033. http://www.iti.mta.hu/szorenyi60.html (2014. március 7.)
10 Ősz Sándor Előd, Kálvin-kötetek a régi erdélyi könyvtárakban = Tanulmányok Kálvinról és magyarországi jelenlétéről, szerk. Gáborjáni Szabó Botond, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára, 2011, 149–187.
11 Oláh Róbert, Kálvin művei a kora újkori magyarországi könyvtárakban = Tanulmányok Kálvinról és magyarországi jelenlétéről, szerk. Gáborjáni Szabó Botond, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára, 2011, 116–148.
12 A tiszántúli református iskolák 18. századi könyvörökösége, Tanulmányok, szerk. Monok István, Bp., Kossuth, Eger, EKF, 2012, (Kulturális örökség).

HANS-JOACHIM ECKSTEIN

Hit–kapcsolat

Isten emberi valóságáról

Kálvin Kiadó, Budapest, 2009. Ford. Szabó Csaba, 155. o.

Hans-Joachim Eckstein Hit–kapcsolat című könyvének kézbe vételekor (Glaue als Beziehung, Holzgerlingen, Hänssler, 2006) az olvasó napjaink egyik leginspirálóbb teológiai gondolkodójával találkozik. H.-J. Eckstein újszövetségi tudományok jártas és elismert professzora Tübingenben. Gondolkodása, érvelése rendkívül friss. Nem arra törekszik, hogy gyakran idézgetett teológiai fogalmakat, elképzeléseket egyszerűen csak felelevenítsen, hanem hogy azokat mai kontextusba helyezve egyfajta útmutatást adjon korunk egyháza számára. Munkamódszerét ez a nyitottság jellemzi. Nem csupán a teológiailag novumot keresi, bár ez is több helyen tetten érhető írásában, hanem az esetleges novumot is igyekszik minden összefüggésben az egyház, a keresztyén ember életére vonatkoztatva alkalmazni. Munkamódszere alapos, törekszik az apró részletek megvilágítására is, de ugyanakkor nem vész el azok között. Munkamódszerének másik sajátossága, lévén az Újszövetség tudósa, bibliai orientáltságú gondolkodásmódja. A Szentírás minden tekintetben meghatározó számára, ami abban is tetten érhető, hogy a könyv tartalmi mondanivalóját minden esetben a Biblia vonatkozó helyeinek idézésével támasztja alá. Célja, hogy ne csak azoknak írjon, akik az egyházon belül vannak, hanem azoknak is, akik azon kívül élnek. A figyelmes olvasó könnyen felismerheti, hogy gondolatait nem csupán, de elsősorban az egyház számára fogalmazza meg. Nem direkt módon kritikus, azonban gyakran érezhető sorai mögött az evangéliumot, s ezzel az egyházat is féltő odafigyelése. A könyv így törekszik a lehető legnagyobb szintetizálásra.

Könyve kiindulópontja, hogy a mai embernek két fontos kérdése van, hogy kicsoda Isten, és kicsoda az ember. Mindezt a krisztológia összefüggésében érti, ugyanis – állítása szerint – ezzel még az egyházhoz közel élőknek is támadnak gondjaik, nevezetesen annak megértetésével, hogy kicsoda Krisztus. Erre mutat az is, hogy az istenkép és az emberkép tekintetében döntő változás állt be a felvilágosodás óta, amely teljes bizonyossággal tette meg az embert központi tényezővé. Állítása szerint a felvilágosodást az ember a középkor „elnyomása" alóli felszabadításként élte meg, s ezért helyez nagy hangsúlyt az „én"-re. Ami az teológiai gondolkodást illeti, mindezt sokkal jobban össze tudta egyeztetni az ember a teremtés teológiájával, háttérbe

szorítva ezzel a kereszt teológiáját. A szerző, meglátásunk szerint, egy nagyon fontos tényre tapint rá, nevezetesen arra, hogy ebben a ma embere valóban könnyen találhat utat a magányos vagy egyéni keresztyénség kiteljesítésére, illetve az önmegvalósítás lehetősége vallásos köntösének felöltésére. Méltán gondolja, hogy így Jézus egyszerűen morális példaképpé válik, akit mi gyakran a „túlzott követelmények életprogramjába" kényszerítünk. Ebben a folyamatban a szeretet is más értelmet nyer. Meglátása, hogy ez vezetett a méltóságot adó szeretet félreérhető gondolatához, azzal együtt, hogy megkülönböztette az ember a „kondicionális" és „nem kondicionális" elfogadás kategóriáját. Keresztyén szempontból azonban csak Isten feltétel nélküli elfogadásáról beszélhetünk, ami pedig éppen ellenkezőleg: a szeretett ember méltóságára helyezi a hangsúlyt, melyben, állítja a szerző, az istenismeret és az önismeret gazdagítja egymást. Ebből egy igen megfontolandó, s ugyanakkor súlyos következtetésre jut, miszerint a „nem kondicionális" szeretetnek az a titka, hogy nem maradhat következmények nélkül. Ez véleményünk szerint komoly felelősséget helyez a keresztyén ember életére.

Meglátása szerint a hit mára nem bír nagy súllyal az emberek életében, hiszen gyakran már a kapcsolatok is terhesek számunkra. Kételyként fogalmazza meg, hogy ma beszélhetünk-e megbízható kapcsolatról, mert mára a pozitív értelemben következményekkel járó kapcsolatok vállalása szinte teher számunkra. S ezen a ponton éleslátással ragadja meg az egyház létének lényegét, s mindezt helyesen teszi, amikor azt írja: ilyen körülmények között mi, az egyház, még mindig hirdetjük az evangéliumot. Azt, amivel Isten felénk fordul. Ugyanakkor, itt a klasszikus dilemmával szembesít bennünket a szerző, nevezetesen, hogy mindez vajon a keresztről szóló evangélium, vagy a kereszt evangéliuma, vagy mindkettő egyben, amit Pál egyszerűen Isten világ felé forduló szeretetéként azonosít. A szerző a klasszikus teológiai látást felelevenítve vallja, hogy Isten hozzánk fordulása alapja és nem következménye mindannak, ami a kereszten és a keresztben történik (35), mert ettől evangélium az evangélium. Amiből az is kiderül, hogy nem az ember Isten problémája, hanem az ember elfordulása. Amint írja: Isten „igent mond, hogy a nemet lehetetlenné tegye" (37). Itt jelenik meg a könyv címében is megtalálható, valamint aztán a teljes könyv tartalmi mondanivalóját meghatározó fogalom, a hit. A hit, mint írja, az Istennel való kapcsolatunk módja. Fontos megjegyzést tesz akkor, amikor arról érvel, hogy ez a hit, ami a keresztyéneknek olyan nagyon fontos, nem határozható úgy meg, mint ami mások számára a teljesíthetetlen kategóriáját jelenti, s emiatt talán mégis a magukba vetett reménységüket erősítik. Ezzel modern módon utasítja el a cselekedetek általi üdvösség lehetőségét. Ezen a helyen a szerző a hitet a református örökségnek megfelelően mutatja be. A hit számára válasz (ld. Vasady B.), mely az első megnyilvánulása az ember Isten felé fordulásának. Ezért a hit nem passzív, hanem aktív valóság, melyben az ember Isten szeretetének az alanyává válik. Ezen a helyen a szerző a könyvét teljesen átható irányvonalát határozza meg, amikor arról ír, hogy a hit a Szentírás szerint nem az „én", de még nem is a „te", hanem a „mi" valóságát írja le. Ezt nevezi hit-kapcsolatnak. Hiszen a kérdés az, utalva a Gal 2,20-ra, hogy mi, amit Isten az egyes emberben elvégez, és miként bontakoztatja azt ki immár másokkal közösségben? (42). Ez azt jelenti, hogy nemcsak tudomást veszünk róla (notitia), hanem, amint írja, „hiszünk benne". Ebben a hitnek az assensus jellegét domborítja ki. A hit ellentéte azonban nem a tudás, hanem a látás, utalva a 2Kor 5,7-re. (45) Ezt az ajándékot azonban csak a hála érti. Ebben különösen is református vonását látjuk ennek az írásnak, amiről ugyanakkor vallja, hogy ez nem keverendő össze azzal a hálaértelmezéssel, amit a mai modern ember sokkal inkább a leköteléz gondolatával ad vissza. A hála ugyanis nem adósság, mert ennek lerovása Istennel szemben lehetetlen (nem tehetünk az üdvösségért), hanem biblikus értelemben az élet hálájáról van szó. Ebben a gondolatban a szerző elkerülhetetlenül szembesíti az olvasót a megszentelődés klasszikus elképzelésével. Ugyanakkor tovább megy a megszokott képnél, amikor azt állítja, hogy istenismeretünket és önmagunk ismeretét is Krisztus-ismeretünk határozza meg. (54) Ezért a megszentelődést a következőképpen határozza meg: nem önfeladás, hanem önátadás. (56) Ennek megfelelően a Krisztus-követés pedig: igaz önmagunkra találás. Az önmegtagadás keresztyén gondolatát sok tekintetben problematikusnak találja, mert az mindig vagy az „én", vagy pedig a „te" képével kerül szorosabb kapcsolatba, s így alkalmas arra, hogy az ember magába vesse bizodalmát.

A következő egységben mindezek alapján elkerülhetetlen számára a teodicea kérdéskörének tárgyalása. Véleménye szerint Isten elrejtőzésének a kérdése még akutabb a karácsonyi csoda után. Annak az Istennek, akit a Biblia alapján személyes létezőként, mindenhatóként, és jó, szerető Istenként ismerünk (67), s amelyek közül éppen e harmadik a legnehezebben érthető bizonyos események kapcsán. Először ugyanis csak Isten mindenhatósága, majd később már Isten létezése a kérdés. Ezzel a szerző egy régi kérdést, mely a felvilágosodás korában megjelent, mai modern összefüggéseiben kívánja megválaszolni. Vajon Isten vonatkozásában Janus-arcúról van szó, aki egyszerre képes szeretni és elpusztítani? A szerző szerint egyik képet sem lehet elhagyni, mert az a hit számára végzetes következményeket jelentene. A megoldás az, hogy nem a theologia gloriae felől értelmezzük mindezt, hanem a szenvedés útjának vállalása felől, amit majd később a theologia crucis lutheri gondolatával azonosít. Ezt mutatja a Zsolt 22 is (79). Állítása szerint az Atya együtt szenved a Fiúval. Itt azonban nem bontja ki teljesen, hogy az együtt szenvedés gondolata alatt mit is ért pontosan. Így a szakavatott olvasónak kérdései támadhatnak ebben a vonatkozásban. Levonja a következtetést, hogy az Újszövetség „nem racionális, hanem perszonális" választ ad a teodicea kérdésére, amit akkor ért meg a szenvedő, ha Krisztusra tekint. Ugyanakkor észrevehetjük, hogy számára a theologia crucis látószöge magába foglalja a theologia gloriae képét is. Ezzel túl próbál látni a Luther által megfogalmazott gondolatnál, állítva, hogy Krisztusra tekintettel döntő fontossága van a feltámadásnak, ami pedig alapvetően Isten dicsőségéről szól (85). Azt is állítja ugyanakkor, hogy a teodicea problémája a végső kijelentésig titok marad az ember számára.

Ezután egy, a Szentlélek kérdésében készített rövid interjút olvashat az olvasó, majd következik a könyv egyik legizgalmasabb része, amikor korábbi következtetéseit az egyházra kívánja alkalmazni.

Az egyház a szerző számára alapjaiban fogalmazza meg azt a kérdést, hogy mi a „növekvő egyház"? Kitűnő éleslátással állapítja meg, hogy mennyire csábít bennünket a Bibliának a „mennyiségről" szóló képe (ApCsel 9,31). Úgy

látja azonban, hogy az egyház esetében lényegről kell inkább szólnunk, mint jelenségről. Hasonlóan csábítónak tartja Jézusnak a magától növekedő vetésről szóló képét. Úgy véli, hogy az igazi lehetőség a kérdés helyes megválaszolására az Efezusi levél alapján nyílik meg, ami kétféle módon szól a növekedésről: 1.) fejlődés (4,13); 2.) felépülés (Ef 2,19–22). Ebben az egyház fogalmát Krisztushoz köti, amit magának az *ekklészia* szónak az elemzésével is alátámaszt. Mindebben krisztológiai orientáltság felfedezhető fel. Ez a szerző számára azt jelenti, hogy a krízisre nem „dogmatikai elsekélyesedéssel" kell válaszolni, hanem a lényeg elmélyítésével (110). Ebben a szerző meglátásunk szerint komoly kritikát gyakorol azon egyházkép felett, amely a krízisre, akár a keresztyénség krízisére konformitással, vagy esetlegesen feladással próbálna választ adni. Ezért is nevezi az egyház programját „hitben elfogadott realitásnak", ahol Krisztus neve nem formalitás, hanem a szeretet teljes kifejeződése, amiben van az egyház növekedésének, az egész test növekedésének a kulcsa (115). Ezért az egyház növekedésnek az alapja nem az ember, hanem a feltámadott Krisztus, melyben az ember felismerheti Isten cselekvését, ami pedig nem más, mint Isten szeretetének a realizálódása. Legvégül előkerül a „test" képe, amivel összefüggésben korábbi állítását kapcsolja össze, miszerint a lényeg a „mi" gondolatában van, ami képes lehet a gyakran kiélezett individualizmus és kollektivizmus közötti feszültség enyhítésére. A „mi"-ben mint közösségben ugyanis mindkettő egyenlő arányban jelen van. Ez a mi-kapcsolat, a hit-kapcsolat. Ezzel igyekszik a szerző kimozdítani az egyházat a maga vélt vagy valós tétlenségéből, hiszen ennek létrejöttét nem lehet várni, csak munkálni. Az egyén, állítja, újra felfedezheti magát a „mi"-ben, melyben megvalósul az igazi közösség. Szinte ekkléziológiai jelmondatként is értelmezhetjük megállapítását: elhívás az elvárás helyett, a kegyelmi ajándékok felismerése a leterhelés helyett.

Borsi Attila

Elhangzott a Délpesti Református Egyházmegye lelkészkörének továbbképzésén Kiskunlacházán 2014. október 13-án.

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
Vasárnap vagy vásárnap? 194

SZÓLJ, URAM!

BARTAL K. TAMÁS O. PRAEM:
Adventi és karácsonyi gondolatok 195

TANÍTS MINKET, URUNK!

ITTZÉS GÁBOR:
Somnus mortis imago
Az alvás mint a halál metaforája a 16. század második felének német evangélikus teológiájában 196

FERENCZ ÁRPÁD:
Kontextusok és érdekek változása a kortárs teológiai gondolkodásban 205

SOMODI IMRE:
Pierre Teilhard de Chardin evolúciós krisztológiája 212

VASSÁNYI MIKLÓS:
Mire tanít minket Maximos mint mystagógos?
A Mystagógia értelmezése 215

SZAKÁCS SÁNDOR:
Az istentisztelet fókusza 219

TÓTH JÁNOS:
Szegényes szegénység-megközelítések és a bibliai szegénység társadalomtudományi relevanciája 223

KITEKINTÉS

OROSZ GÁBOR VIKTOR:
A megkülönböztetés nem azonos a szétválasztással
Szabad egyház a szabad államban 232

ÖKUMENIKUS SZEMLE

GÁNÓCZY SÁNDOR:
Kálvin és a pápaság 233

CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN:
„Világkeresztyénség"
– új fogalmi kihívás a „katolicitás" számára
Fordította: Szentpétery Péter 238

TATAI ISTVÁN:
Magyar protestáns megszólalás az Izrael-kérdésről 1956-ban
Izrael és az Egyház magyar dokumentum ismertetése és mai üzenete 245

KÖNYVSZEMLE

KÁDÁR ZSOLT:
Owe Wikström: A kápráztató sötétség
Szempontok a lelkivezetéshez 249

SZATHMÁRY SÁNDOR:
Dr. Nagy Antal Mihály: Az Ó- és Újszövetség bibliai teológiája 250

OLÁH RÓBERT:
Zvara Edina: Nyugat-dunántúli protestáns lelkészek könyvei a késő humanizmus korában 251

BORSI ATTILA:
Hans-Joachim Eckstein: Hit–kapcsolat
Isten emberi valóságáról 253

Ára: 1575,– Ft

A Magyarországi Rerformátus Egyház Kálvin János Kiadója könyvajánlata

A Magyar Bibliatársulat gondozásában Megjelent az új fordítású Biblia legújabb revideált kiadása (RÚF 2014)

Napjaink egyik legismertebb hazai protestáns bibliafordításának új, revideált szövege mintegy 20 ezer olvasói észrevétel figyelembe vételével készült 2009 és 2012 között. Megjelent: 2014-ben.

Az új kiadás néhány fontos jellemzője:

- Héber alapszöveg: Biblica Hebraica Stuttgartensia (1997)
- Görög alapszöveg: Nestle-Aland Novum Testamentum Graece 27
- Konzervatív szövegkritikai döntések
- Konszenzusos fordítási megoldások
- Az egyházi használatot segítő szövegtagolás
- Emelkedett, mai beszélt köznyelvi szint
- A jól ismert bibliai tulajdonnevek megtartása mellett következetesebb névátírási gyakorlat
- Kibővített, javított kereszthivatkozások a bibliatanulmányozáshoz
- Új függelék és bibliai térképek

Többek között az alábbi változatokban kapható:

Nagy családi, vászonkötésű • B/5 • 1360 oldal ..... 8100 Ft
Középméret, cipzáras bőrtokban
ezüst élmetszéssel • 180×133 mm • 1360 oldal ..... 9900 Ft
Középméretű, vászonkötésű • 114×163 mm • 1360 oldal .... 4100 Ft
Nagy méretű, vászonkötésű • 136×195 mm • 1360 oldal ..... 6200 Ft
Középméretű, keménytáblás
Zöld, bordó és kék színben • 114×163 mm • 1360 oldal ..... 3100 Ft
Nagyméretű, keménytáblás
136×195 mm • 1360 oldal ..... 5100 Ft

BIBLIKUS SEGÉDKÖNYVEK

Paul Lawrence – Richard Johnson — Újdonság!

BIBLIAI KÉZIATLASZ

Az atlasz képek, térképek és rövid, közérthető szöveges információs háttéranyaggal követi végig a bibliai elbeszélést a világ teremtésétől a keresztyénség terjedéséig a Római Birodalomban.

222×160 mm • 192 oldal • kartonált ..... 4000 Ft

Zsengellér József — Újdonság!

A KÁNON TÖBBSZÓLAMÚSÁGA

A héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete

A kötet abba a múltba kalauzolja el az olvasót, melyben megszületett a nyugati civilizációt alapjaiban meghatározó Szentírás, a Héber Biblia, az Ószövetség. Azt a folyamatot idézni fel, ahogyan a megértett isteni szó formát öltve hagyományozódik, összegyűlik, szöveggé, szövegfolyammá válik, gyűjteménnyé kristályosul, s különböző csoportok számára életvitelt, létformát meghatározó normává válik.

B/5 • 464 oldal • keménytáblás ..... 4900 Ft

James D. G. Dunn — Újdonság!

KEZDETBEN VOLT AZ EVANGÉLIUM

Jézus, Pál és az evangéliumok

Dunn komolyan veszi az írott evangéliumokat, mint a történeti Jézus megismerésének szóbeli hagyományra épülő forrásait, a Jézus-mozgalom és azon belül Pál apostol zsidó kontextusát, a Jézus küldetése és Pál evangéliuma közötti folytonosságot, nem kerülve ki a nehezen megválaszolható kérdéseket és problémákat.

B/5 méret • 240 oldal • kartonált ..... 3400 Ft

KOMMENTÁROK, TEOLÓGIAI MŰVEK

MEGJELENT AZ INSTITUTIO LEGÚJABB MAGYAR FORDÍTÁSA!

Kálvin János — Újdonság!

INSTITUTIO I–II.

A keresztyén vallás rendszere

Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 7
Fordította: Buzogány Dezső
B/5 • 688+700 oldal • műbőrkötés ..... 6000 Ft

A *Református Egyházi Könyvtár* sorozat (Új folyam) korábban megjelent kötetei:

Kálvin János
A KATOLIKUS LEVELEK MAGYARÁZATA
Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 6
B/5 • 372 oldal • műbőrkötés ..... 2300 Ft

Kálvin János
A PÁSZTORI LEVELEK ÉS A FILEMONHOZ ÍRT LEVÉL MAGYARÁZATA
Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 5
B/5 • 268 oldal • műbőrkötés ..... 1700 Ft

Kálvin János
JÁNOS EVANGÉLIUMA MAGYARÁZATA I–II.
Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 4
B/5 • 212+288 oldal • műbőrkötés ..... 4000 Ft

Kálvin János
A ZSIDÓKHOZ ÍRT LEVÉL MAGYARÁZATA
Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 3
B/5 • 320 oldal • műbőrkötés ..... 2000 Ft

Kálvin János
A RÓMAIAKHOZ ÍRT LEVÉL MAGYARÁZATA
Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 2
B/5 • 384 oldal • műbőrkötés ..... 2300 Ft

Kálvin János
AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEI MAGYARÁZATA I–II.
Református Egyházi Könyvtár, Új folyam 1
B/5 • 416+324 oldal • műbőrkötés ..... 4500 Ft

LELKIGONDOZÁS

Siba Balázs – Siba-Rohn Hilda

ÉLETTÉRKÉP – Az élettörténeti munka elmélete és gyakorlata

A kötet első részében az élettörténeti munka elméletének főbb témáit vázolják fel a szerzők, a második részben pedig tematikus rendbe gyűjtöttek olyan gyakorlatokat, melyek segítenek a személyes élettörténettel dolgozni egyénileg és csoportban.

B/5 méret • 120 oldal • kartonált ..... 1500 Ft

VALLÁSTUDOMÁNY

Kovács Ábrahám (szerk.)

VALLÁSI PLURALIZMUS, VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD ÉS KORTÁRS IDEOLÓGIÁK – Magyar protestáns teológiai kitekintések

A teológiai tudományosság széles spektrumát felölelő tanulmányok 21. századi témákat érintenek, s arra ösztönöznek, hogy folytassuk a teológiai dialógust a vallásközi párbeszédről.

A/5 méret • 268 oldal • kartonált ..... 2400 Ft

EGYHÁZ ÉS GYÜLEKEZET

Fekete Károly (szerk.) — Újdonság!

ÁLMOKAT ÁLMODNI – LÁTÁSOKAT LÁTNI

Válogatott igehirdetések Rózsai Tivadar vallástanártól

Magyar Református Igehirdetők 1. kötet
A/5 • 164 oldal • kartonált ..... 1600 Ft

Fekete Károly

A HEIDELBERGI KÁTÉ MAGYARÁZATA

Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben

Kivételes munka ez, hiszen ilyen terjedelmű, a 129 kérdés-feleletet egyenként kommentáló teológiai értelmezés az elmúlt évszázadok során magyar nyelven még nem nem látott napvilágot. A kötet az „Év könyve 2013-ban” díjat nyerte el a Magyar Református Egyházban.

B/5 • 568 oldal • keménytáblás ..... 3200 Ft

Karl Barth

A KERESZTYÉN TANÍTÁS A HEIDELBERGI KÁTÉ ALAPJÁN

Karl Barth egy ez idáig magyar nyelven még nem olvasható tanulmánya a keresztyén tanításról a Heidelbergi Káté alapján.

Fr/5 méret • 140 oldal • kartonált ..... 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.: 343-7870

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**