

Studia Theologica Debrecinensis

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*



2012/1–2.

*Theological Journal of the
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

Studia Theologica Debrecinensis

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

Studia Theologica Debrecinensis

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

2012/1–2.

*Theological Journal of the
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

Főszerkesztő és kiadó/Editor-in-Chief:
Fekete Károly rektor

Felelős szerkesztő/Managing Editor:
Hodossy-Takács Előd

ISSN 2060-3096

Szerkesztőbizottság/Editorial Board:
Baráth Béla Levente, Fazakas Sándor,
Kustár Zoltán, Molnár János,
Peres Imre

Olvasószerkesztő/Copy Editor:
Arany Lajos

Szerkesztőség címe/Editorial Office:
H-4044 Debrecen, Kálvin tér 16.
Tel.: +36-52/516-820 • Fax: +36-52/516-822
E-mail: rektori@drhe.hu • Web: <http://www.drhe.hu>

A borítón Tamus István grafikája látható

A szöveget gondozta:
Hodossy-Takács Előd, Jenei Péter,
Czeplédi Péter Pál

Technikai szerkesztés:
Miklósiné Szabó Monika

Készítette:
Kapitális Kft.

Felelős vezető:
Kapusi József

TARTALOM

LECTORI SALUTEM!

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

PRO MEMORIA

GAÁL BOTOND – Egy keresztyén atomfizikus Krisztus-hite. Berényi Dénes emlékezete	9
BERÉNYI DÉNES (†) – Recenzió Gaál Botond: Kis tanszékből nagy egyetem című kötetéhez	11

TANULMÁNYOK

KUSTÁR ZOLTÁN – A bibliai héber nevek átírásának szabályai az új protestáns bibliafordításban (1975) és annak most készülő, revideált változatában	13
NÉMETH ÁRON – „Támaszd nekik királyul Dávid fiát...” A Zsolt 72 recepciója a Salamon Zsoltárai 17-ben	35
PERES IMRE – A mennyei-apokaliptikus Krisztus	51
KÓKAI NAGY VIKTOR – Az eucharistia és az áldozat összefüggése Júdás evangéliumában	63
KOVÁCS KRISZTIÁN – A látható egység ma – a Magyar Református Egyház létrejötte	75
SZABÓ LÁSZLÓ – A főbb istenérvek teológiatörténeti áttekintése	89

KITEKINTÉS

GAÁL BOTOND – Köszöntjük a Princetoniakat! A princetoni református teológia 200., jubileumi éve	107
NELUS NIEMANDT – A Holland Református Egyház missziója Dél-Afrikában az apartheid után	111
ISZLAI ENDRE – A Holland Református Egyház és az apartheid	127
HANS SCHWARZ – Emberek és állatok teológiai perspektívában	131

RECENZIÓK

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD: A szerkesztő könyvespolca...	141
KRASZNAI ANDREA – Gaál Botond: Kálvin ébresztése	145
PERES IMRE – Pap Ferenc: Templom mint teológia. Kulcsok az Ezékiel 40–48 értelmezéséhez	148
MÁRKUS NOÉMI – Peres Imre, Jenei Péter (szerk.): Az ókori keresztyén világ	151
MOLNÁR JÁNOS – Kovács György: Protestantizmus és kapitalizmus. Magyar gazdaság- és eszmetörténeti tanulmányok	154
KUSTÁR ZOLTÁN – Rainer Kessler: Az ókori Izráel társadalma. Történeti bevezetés	157
CZEGLÉDI PÉTER PÁL – Raymond F. Person: The Deuteronomic School: History, Social Setting, and Literature	160

CONTENTS

LECTORI SALUTEM!

ELŐD HODOSSY-TAKÁCS

PRO MEMORIA

BOTOND GAÁL – A Christian Atomic Physicist’s Faith in Christ. In Memory of Dénes Berényi	9
DÉNES BERÉNYI (†) – Book review of “Botond Gaál: From a Small Department to a Big University”	11

PAPERS

ZOLTÁN KUSTÁR – The Spelling Rules of Biblical Hebrew Names in the New Protestant Bible Translation (1975) and in Its Revised Version in Progress	13
ÁRON NÉMETH – “Raise up for them their king, a son of David...” The Reception of Psalm 72 in Psalms of Solomon 17	35
IMRE PERES – The Heavenly-Apocalyptic Christ	51
VIKTOR KÓKAI NAGY – The Relationship between Eucharist and Sacrifice in the Gospel of Judas	63
KRISZTIÁN KOVÁCS – The Visible Unity Today – The Establishment of the Reformed Church in Hungary	75
LÁSZLÓ SZABÓ – A Theological-Historical Survey of the Main Criteria for God	89

OUTLOOK

BOTOND GAÁL – Greetings to the Princetonians! We Greet Princeton Theological Seminary on the Occasion of the 200 th Anniversary of Its Foundation!	107
NELUS NIEMANDT – The Mission of the Dutch Reformed Church in South-Africa after the Apartheid	111
ENDRE ISZLAI – The Dutch Reformed Church and the Apartheid	127
HANS SCHWARZ – People and Animals in Theological Perspective	131

BOOK REVIEWS

ELŐD HODOSSY-TAKÁCS: The editor’s Bookshelf	141
ANDREA KRASZNAI – Botond Gaál: Calvin’s Wakening	145
IMRE PERES – Ferenc Pap: Church as Theology. Keys to the Interpretation of Ezekiel 40–48	148
NOÉMI MÁRKUS – Imre Peres and Péter Jenei (ed.): The Early Christian World	151
JÁNOS MOLNÁR – György Kovács: Protestantism and Capitalism. Lessons on Hungarian Economic and Epistemological History	154
ZOLTÁN KUSTÁR – Rainer Kessler: The Society of Ancient Israel. Historical Introduction	157
PÉTER PÁL CZEGLÉDI – Raymond F. Person: The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature	160

LECTORI SALUTEM!

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

Néhány hónapos szünet után ezúttal dupla számmal jelentkezik folyóiratunk. Ez idő alatt azonban nem tétlenkedtünk. Céljaink változatlanok, szeretnénk megjeleníteni a protestáns teológia sokszínű egységét, és arra törekszünk, hogy lapunk összefoglalja a Debrecenhez kötődő református teológiai kutatások eredményeit. Ezért természetes számunkra az is, hogy megemlékezünk a nemrég elhunyt nagy formátumú tudósról, aki nem volt ugyan teológus, de pályája mégis tükör számunkra: a hívő atomfizikus keresztyén lelkületének tükré. Berényi Dénes életművét egyáltalán nem túlzás megdöbbenőnek nevezni, ez egyetlen adat közléséből is látszik: a Magyar Tudományos Művek Tára neve alatt 393 tudományos besorolású saját- vagy társszerzős közleményt tart nyilván (1955–2010). Talán nem véletlen, hanem sorsszerű, hogy utolsó írása egy, a Református Kollégiumhoz és a Debreceni Egyetemhez egyaránt köthető könyvről írt recenzió. Rá emlékezve közöljük cikkét.

A tanulmányok sorában ez alkalommal biblikus írások dominálnak, de most sem vált egyetlen szakterület kizárólagossá. Igyekszünk odafigyelni a teológiai aktualitások követésére, és rendszeres olvasóink már megszokhatták, hogy a tanulmányok és a recenziók

közé egy-egy olyan rovatot illesztünk be, mely tartalmában és címében egyaránt az adott szám jellegzetességeihez igazodik. Adtunk már teret vitának, vendég-előadásoknak, Kálvin-kutatásnak, ez alkalommal pedig kitekintésre kerül sor olyan területek felé, melyek a magyar teológusok számára talán periférikus jelentőségűek. Kiemelkedik erről a területről a dél-afrikai protestánsok apartheid utáni helyzete, mely a magyar reformátusok számára a megbékélési és kiengesztelődési folyamat példája is lehet. Hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy problémáink teljességgel egyediek, és ebben gyakran tévedünk. A dél-afrikai politika gyökeres fordulata körülbelül a közép-kelet-európai rendszerváltással, a Szovjetunió széthullásával egy időben ment végbe, és az ottani keresztyének fájdalmasan tapasztalták meg az elmúlt húsz évben a megosztottság gyötrelmes örökségét, melyben fehér és fekete gyülekezetek keresik a közös (?) jövőt.

A recenziók között szokás szerint az egyetemünkhöz közvetlenül kötődő könyvek és más, fontos kötetek egyaránt szerepelnek. Ez alkalommal új rovatot is indítottunk, a könyvismertetések előtt a szerkesztő szemezget könyvespolcáról.

Egy teológiai szakfolyóirat szerkesztésekor számtalan szempontot kell szem

előtt tartani. Egyszerre kell megjeleníteni hagyományost és újszerűt, a teológia örökzöld témáit és periférikus területeket. Mégis, talán a legnehezebb annak biztosítása, hogy a teológusok szabadsága és elkötelezettsége egyaránt nyilvánvalóvá váljon. Ennek érdekében ez alkalommal tudatosan tartózkodtunk a tematizálástól, annál is inkább, mert e

lapszámmal szinte egy időben külön számunk is megjelenik.

Bízva abban, hogy szándékunk olvasóink meglegedésével találkozik, szeretettel nyújtja át a *Studia Theologica Debrecinensis* legújabb számát a szerkesztő,

Hodossy-Takács Előd

PRO MEMORIA

GAÁL BOTOND

Egy keresztyén atomfizikus Krisztus-hite. Berényi Dénes emlékezete

Alig pár hónapja búcsúztunk el Berényi Dénestől a debreceni temetőben. Életének 84. évében, június 27-én hunyt el. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem tanárai is valamennyien ismerték őt. Számos alkalommal tartott előadást a Tudomány és Teológia Konferenciákon. Szívesen jött az intézményünkbe, számon tartotta, hogy ő a Debreceni Református Kollégiumnak is diákja volt a világháború utolsó éveiben. Fiatalon római katolikus hitben nevelkedett. Ami a későbbi vallási életét és keresztyén felfogását illeti, ő szabadnak érezte magát a szigorú tanbeli megkötöttségektől, ugyanakkor rendkívül érdekelte a Biblia világa. Egy interkonfesszionális evangéliumi bibliakör vezetőjeként az volt a célja, hogy a kijelentés igazságait mélyebben és gazdagabban megértse, másokhoz is eljuttassa. Mély Krisztus-hit lakozott benne, ezt tartotta egyedüli mérceének a szeretet gyakorlásában. Ő akkor is rendszeres résztvevője volt a miséknek, vagy istentiszteleti alkalmaknak, amikor politikai oldalról ezt nem nézték jó szemmel. Ezért nem kapott egyetemi katedrát. Hitvalló magatartásával azonban bátorságot öntött sokak szívébe, hitének nyilvános vállalásával pedig minta volt mindnyájunk számára. Igazi ökumenikus lelkületű ember volt, akinek komolysága és mégis mindig derűs egyénisége tekintélyt kölcsönzött. Végtelen türelemmel viseltetett minden világnézet iránt, ezt tanúsítja a *Természet világa* tudományos folyóiratban megjelent *Természet tudomány és vallás az ezredfordulón* (131. évf. 6. sz. 2000. június) című tanulmánya, melyre a természettudósok sokasága figyelt föl. Feleségével és egész családjával a keresztyén elkötelezettséget sugározták. Elvira asszony istenfélő katolikus orvosként vállalta a 1970-es és 1980-as években a református diakónusképzőben a szakoktatást.

Berényi Dénes az atomfizika mellett igen széleskörű kitekintéssel bírt a tudományok és a kultúra számos területén. Bőven vállalt felelős szolgálatokat. 1976-90 között a Debreceni Atommagkutató Intézet igazgatója, 1985-től az MTA rendes tagja, majd 1990-93 közötti években alelnöke volt. A Debreceni Akadémiai Bizottságot hat éven vezette. Tudományos társaságokban betöltött sok-sok tisztsége, díjai, kitüntetései és publikációi hatalmas életműről tanúskodnak. Az ő nevét viseli az 5694 Berényi kisbolygó. A Debreceni Szemle 1993-ban történt újraindítása neki köszönhető, ő állt a kuratórium és szerkesztőbizottság élére. A hírneves tudósnak gondja volt arra is, hogy a határainkon túl élő magyar tudományos életet hatéko-

nyan segítse. Átérezte ennek fontosságát, hiszen édesanyja Munkácsról, édesapja pedig Erdélyből származott. Ő pedig lelki-szellemi értelemben maradandóan rányomta bélyegét Debrecen tudományos életére. Példáját követjük, emlékét híven megőrizzük!

BERÉNYI DÉNES

Recenzió Gaál Botond Kis tanszékből nagy egyetem című kötetéhez

(*A könyvismertetés Berényi Dénes legutolsó írása*)

Szerző: Gaál Botond
ISBN 978 963 88961 1 7
Kiadó: Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont –
Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2012 (205 oldal)

A tetszetős kivitelű, kisalakú könyv elsősorban teológiai indíttatású és egy, a kétségtelenül legfontosabb teológiai oktatási egység, a dogmatikai tanszék történetén keresztül tekinti át a különböző teológiai felfogások és iskolák jelenlétét és változásait a Debreceni Református Kollégiumban a 16. század első felétől napjainkig.

Recenzens – beállítottságának megfelelően – a fentiek részleteivel nem kíván foglalkozni, hanem tekintettel az egyetem alapításának 100. évfordulójára, inkább a kötet kulturális, tudománytörténeti és felsőoktatás-fejlesztési szempontjait helyezi előtérbe.

Mint a távoli eseményeket gyakran, a Debreceni Református Kollégium kezdeteit sem könnyű pontosan „kibogozni”. Az első írásos említés 1549-ből való, amely azonban már működő iskoláról tudósít. Persze nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ez még nem felsőfokú oktatás, az erre vonatkozó igény jóval később (1567) fogalmazódik meg. Mindenesetre a 16. század második fele a Kollégium első virágzó szakasza. Ekkor születik a *Debreceni Aritmetika*, Méliusz Juhász Péter pedig magyar–német–latin nyelven kiadja a *Herbariumot*. 1567-ben

a Debreceni alkotmányozó Zsinaton elfogadják a *Második Helvét Hitvallást*. Huszár Gál Debrecen szerepét abban látta, hogy „...mind az egész Magyarországnak és Erdélyiségnek és több sok helyeknek is világosejtő lámpásának lenni.” Debrecen jelentőségét mutatja különben, hogy a dunamelléki lelkészek már korábban (1551-ben) a debreceni zsinathoz fordultak lelkészeket kérve.

A 17. században létesült a második tanszék (1636 – I. Rákóczi György alapítása), majd a harmadik is (1660 – Apafi fejedelem). Ezek száma a továbbiak során úgy szaporodott, hogy 1912-ben a Debreceni Királyi Egyetem létrejöttkor a Kollégium 17 tanszékot adott át az egyetemnek. A Kollégium életében jelentős eseménye volt a 17. századnak, hogy 1660-ban, amikor Nagyvárad török kézre került, Martonfalvi Tóth György tanítványaival együtt Debrecenbe jött át, ahol híres professzora lett a Kollégiumnak. Mind erre, mind az előző és következő századokra jellemző a tanárok és diákok külföldi utazása. A tanárok legtöbbször külföldön szerzett egyetemi fokozatot, sőt nem egyszer a Kollégiumból került valamely külföldi egyetem tanszékének élére. A peregrinus diákok úti céljai közül Genf, Wittenberg,

Heidelberg, Gronigen, Bern, Zürich, Utrecht, Oxford, Cambridge nevét kell kiemelnünk, de nehéz lenne a „teljes spektrumot” felsorolni. Mindezzel akkor éltek, amikor az ország három részre szakadt. A kollégium diákjai és professzorai a külföldi utak során korszerű tudást kaptak és megismerték a legújabb teológiai áramlatokat. Ezek Debrecenben egyszer-számra összeütközésbe is kerültek a hagyományos állásponttal, amelyet mindig is elsősorban a Bibliához ragaszkodás jellemezett.

A 18. században egyre jobban előtérbe kerülnek a természettudományok. A Kollégiumban olyan professzorok fémjelzik ezt a folyamatot, mint Maróthy György, Piskárkosi Szilágyi Sámuel vagy Hatvani István. Ebben a században kezdődik meg az egyes teológiai diszciplínák elkülönülése, hogy azután a 19. században mind ezek, mind a többi tudomány is önálló szakterületké szerveződjenek. 1798-ban önálló filozófiai tanszék létesült, 1800-ban pedig a jog is külön tanszéket kapott. A 20. században hamar megérkezett Debrecenbe a Karl Barth-féle dialektikus teológia. Mikor a kiemelkedő teológus 1936-ban előadást tartott itt, már ismert és becsült volt személye és teológiai megközelítése miatt is. A 21. században világossá vált, hogy a teológiát nem szabad axiomatizálni, zárt rendszerré tenni, ugyanakkor a szigorú biblikus szemlélet nem kívánja a tudományoktól, így a természettudományoktól a merev elhatárolódást sem.

Az egyes századok és korok bemutatásánál a könyv nem csak felsorolja, de általában részletesen is bemutatja az

akkor működő professzorokat, egyházi vezetőket. És itt figyelhet fel az olvasó arra, hogy Debrecen város közterületei mennyire őrzik az ő neveiket, a Méliusz tértől a Maróthy, Hatvani utcáig vagy a Martonfalvi utcától az Ember Pál utcáig, nem is beszélve a szobrokról és emléktáblákról.

A könyv részletes függelékkel és képanyaggal zárul a jelenlegi professzorokra vonatkozó életrajzokkal és publikációs jegyzékekkel.

Az ismertetést a könyv utolsó bekezdéséből vett idézettel zárom: „...az 1538-tól működő Debreceni Kollégiumot háromszor is lehetett volna egyetemmé alakítani. Először a 17. század második felében, amikor olyan kitűnő tanárok dolgoztak itt, mint Komáromi Csipkés György, Lisznyai Kovács Pál, Martonfalvi Tóth György és Szilágyi Tönköly Márton. Másodszor a 18. század második felében voltak együtt olyan tanárok, akik már egészen európai szinten oktattak, mint pl. Hatvani István és Szilágyi Sámuel, s ekkor éltek és dolgoztak a városban a neves orvosok, Weszprémi Istvánnal az élen. Harmadszor pedig a 19. század első felében, amikor a híres Kerekes Ferenc, Sárvári Pál, Lugossy József, Péczely József, Csécsi Nagy Imre, Vécsei József, Csányi Dániel, Török József tanítottak a Debreceni Kollégiumban. Ezek valamennyien a Magyar Tudományos Akadémia tagjai voltak.” Mint tudjuk, az egyetemmel emelésre, a királyi egyetem alapítására Debrecenben végül csak száz évvel ezelőtt, a 20. század elején került sor.

Berényi Dénes

TANULMÁNYOK

KUSTÁR ZOLTÁN

A bibliai héber nevek átírásának szabályai az új protestáns bibliafordításban (1975) és annak most készülő, revideált változatában

ZUSAMMENFASSUNG

Bei der Umschrift der hebräischen Namen müssen die Bibelübersetzer wichtige Grundsätze festlegen: 1) Nach welcher Umschrift sie die hebräischen Namen umschreiben, 2) ob sie den Empfehlungen der Rechtschreibungs-wörterbücher dabei folgen, 3) welche von den traditionellen Namensformen mit gräzisiertem/latinisiertem Ursprung sie als eingebürgert und schützend betrachten, und bei welchen sie zur hebräischen Form wechseln, 4) welchem Verfahren folgen, wenn nicht nur eine bekannte Persönlichkeit, sondern weitere biblischen Gestalten den gleichen Namen tragen 5) oder wenn ein Name mehrere Nebenformen besitzt, 6) wie sie die Namen, die aus mehreren Wörtern stehen, umschreiben – ob diese geographische 7) oder Personennamen sind, und 8) ob den etymologischen Moment der ätiologischen Erzählungen mit der Übersetzung des Namens oder mit Fußnote zur Geltung bringen. Der Aufsatz zeigt, wie die Mitarbeiter der ungarischen Neuen Protestantischen Bibelübersetzung (1975) in diesen und in einigen weiteren Detailfragen Stellung nahmen, und ob und wie ihr Verfahren bei der jetzigen Revision der Übersetzung bestätigt oder modifiziert wurde. Der Verfasser nimmt als Vorsitzender des alttestamentlichen Arbeitskomitees und als primärer Redaktor des Alten Testaments in der Revision teil.

A bibliai nevek átírása egy bibliafordítás során apró részfeladatnak tűnik, ráadásul olyan kérdésnek, amely filológiai alapon könnyen és világosan elvégezhető.¹

Ám ez valójában nem így van. Egyrészt az a tény, hogy maga a Szentírás az eredeti héber szövegben ugyanazokat a neveket, időnként ugyanazon személy esetében is eltérően írja, számtalan gyakorlati probléma elé állítja a bibliafordítót. A nevek adott helyen szereplő alakjának pontos, filológiai átírására törekedjen-e, megjelenítve ezzel a forrásszöveg stiláris egyenetlenségeit, vagy segítse a biblia-olvasót a bibliai szereplők azonosításában azzal, hogy azonos személyek nevét mindig ugyanúgy írja át – az eredeti nyelvben használt formától függetlenül? A korábbi, nagyhatású bibliafordítások névalakjait, ha azok meghonosodtak a magyar nyelvben, görög/latin eredetük ellenére is őrizze-e meg, vagy mozduljon el az eredeti héber kiejtéshez (jobban) igazodó, fonetikai átírás felé? Fontos tisztázni azt is: ezt a bibliai nevek mely csoportjánál lehet, és melyeknél nem érdemes megtenni. De ha egy név kapcsán a fonetikai átírás mellett döntött is, mérlegelni kell, hogy mennyire „domesztikálja” az adott nyelvi közegbe, azaz hol és mennyiben jeleníti

¹ Nyilván ezzel függ össze, hogy a bibliafordítás elvi és gyakorlati kérdéseibe bevezető művek nem térnek ki erre a kérdésre, lásd pl. NIDA–TABER: *Theory and Practice*; NIDA: *Egyik nyelvről a másikra*; TÓTH: *Bibliafordítás – Bibliamagyarázat*.

meg a magyar fül számára hol erősebben, hol gyengébben érzékelhető idegen hangzását, illetve hol és mennyiben tompítja azokat.

Másrészt a bibliai nevek átírásában mutatkozó eltérések a felekezetek eltérő bibliafordításainak legszembetűnőbb sajátosságai, és így az anyaszentegyház megosztottságának egyik legnyilvánvalóbb jelei. Korántsem lényegtelen tehát, hogy ezek az átírások milyen elvek alapján történnek: az alkalmazott eljárás a felekezeti megosztottságot konzerválja-e, vagy – legalább fokozatosan, előbb a kevésbé gyakori és ismert nevek esetében – a kiegyenlítődesre törekszik.²

Minden bibliafordításnak és revízióknak tisztázni kell tehát a bibliai nevek átírásával kapcsolatos elveit – igazodva az adott nyelvben már meglévő hagyományokhoz, a már említett felekezeti, illetve ökumenikus szempontokhoz, revízió esetében pedig az adott bibliafordítás korábbi kiadásáiban megjelenített elvekhez is.

Az 1975-ben kiadott új protestáns bibliafordítás elkészítése során a Szöveggondozó Bizottság a személy- és helynevek átírása kapcsán kezdettől fogva azt az elvet követte, hogy „a tulajdonneveket, ha azok közismertek, a magyar kiejtésnek [értsd: a Károli-Biblia átírásának] megfelelően írja, ellenkező esetben azonban a héber leírás szerint.”³ Sokáig húzódozó belső viták után a Bizottság 1971-ben, egy ökumenikus szimpózium során, nemzetközi bibliafordítói tekintélyek bevonásával rögzítette a fordítás elveit. Az ekkor elfogadott dokumentum („ajánlás”) a bibliai nevek átírása kapcsán is utal a korábbi vitákra, majd leszögezi: A fordítók „a fonetikus átírást követve igyekezzenek a nevekből minél többet a már meghonosodott formában megőrizni, az átírt formáknál pedig, amennyiben különleges akadálya nincsen, mindig a rövidebbet, azaz a hozzánk közelebb állót kövessék (ne *Cidkijáhut*, hanem *Cidkijá-t* mondjanak, ahogy egyes zsidó fordítások is teszik).”⁴ A folytatásban majd látni fogjuk, hogy az új protestáns bibliafordítás (a továbbiakban: ÚF) a Károli-Biblia névátírásait az esetek jelentős részében valóban megőrizte, ám a kevésbé ismert és ritkán előforduló nevek esetében komoly lépéseket tett az eredeti héber formák kiejtés szerinti, fonetikus átírása felé.

Az ÚF 1990-es, első revíziója az ószövetségi nevek átírását lényegében nem érintette, hiszen ennek során csupán 8 személy-, illetve népnév írásmódja változott, az 1090 módosított ószövetségi versből összesen tizenháromban.⁵

2 Lásd német nyelvterületen a loccumi kolostorban, 1967-ben kidolgozott ökumenikus átírási elveket, majd az 1971-ben megjelent Loccumer Richtlinien nevű dokumentumot, amelyben a német katolikus és evangélikus egyház ezen elvek mentén rögzítette a bibliai nevek egységes névalakját. A vállalkozás célja kezdettől fogva egy német ökumenikus bibliafordítás előkészítése volt, ami Einheitsübersetzung néven végül meg is valósult (1980). Jegyezzük meg: az itt elfogadott névalakokat végül a revidált Luther-Biblia is átvette! (Lásd *Loccumer Richtlinien*, 7k.) Egy közös, katolikus–protestáns bibliafordítás ötlete már hazánkban is felvetődött, ám a vállalkozás egyelőre mindkét fél számára reménytelennek tűnik – éppen a bibliai nevek egységesítésének nehézségei miatt.

3 Lásd TÓTH: Mózes első könyve, 22.

4 Lásd KÜRTI: Ökumenikus tanácskozás, 15.

5 Ehhez lásd KUSTÁR: Az újfordítású Biblia (1975) revíziója (1990), 236. láb. 7 és 8, valamint KUSTÁR: Újfordítású Biblia és revidált változatának (1990) viszonya, 219. adatainak egybevetését.

A Magyar Bibliatársulat Alapítvány 2005. december 6-ai közgyűlésén határozta el, hogy az 1975-ös bibliafordítást újabb revíziónak veti alá. Az átdolgozás előmunkálatai 2006-ban kezdődtek el, a szöveggondozó munka 2009 őszével indult, a revízió lezárása pedig 2012 végére – 2013 tavaszára várható.⁶

A bibliai nevek kérdésével a Szöveggondozó Bizottság először 2010. április 12-én, a Num–Deut könyvek kapcsán foglalkozott részletesen. A 2011. március 11-ei ülésén a bizottság az ószövetségi nevek esetében elfogadta a fonetikus átírás előnyben részesítésének elvét a Károli-Biblia görögös/latinus/meghonosodott névalakjaival szemben, kimondva, hogy „a tulajdonnevek átírásánál az Ószövetségben a fonetikus átírást alkalmazzuk...”⁷ A kérdés a későbbiekben is szinte valamennyi ülésen előkerült, s végül a bizottság, ennek az alapelvnek az érintetlenül hagyása mellett, 2012. január 26-án foglalta rendszerbe addigi döntéseit, illetve tisztázott számos, további részletet.

Jelen tanulmányban azt szeretném bemutatni, hogy az ÚF a fent idézett elvek mellett milyen konkrét szabályokat követett a bibliai héber nevek átírásában, s hogy e fordítás jelenlegi revíziója (a továbbiakban: revÚF) során az adott szabály módosítása vagy éppen következetesebb alkalmazása a bibliai szövegben milyen módosításokat eredményez majd. Előzetesen annyit leszögezhetünk: A mostani revízió nagyságrendekkel nagyobb változást eredményez majd a szövegben, mint az 1990-es,⁸ s ezzel arányban a bibliai nevek átírásában is jelentős változások várhatók.

1. Az ÚF alapvetően kiejtés szerint, pontosan írja át a meghonosodott formával nem rendelkező ószövetségi neveket – természetesen egy egyszerűsített, a magyar ábécé betűkészletével gazdálkodó átírást alkalmazva

1.1. A mássalhangzók átírása

Az ÚF a mássalhangzók átírásában az alábbi kulcsot követi:

א	–	א	z	מ	m	צ	c
ב/ב	b	ה	h	נ	n	ק	k
ג/ג	g	ט	t	ס	sz	ר	r
ד/ד	d	י	j	ע	–	ש	s
ה	h	כ/כ	k	פ	f	ש	sz
ו	v	ל	l	פ	p	ת/ת	t

⁶ A revízió előzményeihez és menetéhez lásd PECSUK: Új fordítású Biblia, 72–81; KUSTÁR: Új protestáns bibliafordítás, 138–140.

⁷ Lásd *Elvi dokumentum. Eseti és elvi döntések*, 18. bekezdés. Publikálatlan kézirat.

⁸ Ehhez lásd KUSTÁR: Új protestáns bibliafordítás, 140–141.

Az ÚF tehát a néma \aleph és \beth hangokat,⁹ valamint a *mater lectionis*okat nem írja át, nem tesz különbséget az azonos vagy hasonló kiejtésű mássalhangzók, úgymint a \aleph és a \aleph (h), a \beth és a \aleph (t), a \daleth és a \daleth (k) valamint a \beth és a \beth (sz) átírása között. Szintén nem jelöli a *begadkefat* betűkben a *dáges lene* meglétét vagy hiányát, kivéve természetesen a \beth (p) és a \beth (f) betűk esetében. Az ÚF a kettőzött mássalhangzót (*dáges forte*)¹⁰ a megfelelő hangértékű betű megkettőzésével jeleníti meg.¹¹

A mássalhangzóknak ettől az átírásától az ÚF csak a *jöd* esetében tér el lényegesen, amennyiben azt – bizonyos nyelvtani formák esetében, alapvetően a Károli-Bibliát követve – nem írja át, holott a héber olvasás szabályai szerint azt ki kellene ejteni. Ez különösen gyakran megtörténik a héber *-ím* végződés előtt, illetve a dualis *-ajim* végződés belsejében, holott ugyanezekben a helyzetekben, más, ritkább nevek esetében a *jódot* maga az ÚF is átírta *j*-nek, lásd pl. Miszrefót-Májim, Haróset-Gójim, Parvajim – hol egyezőleg, hol szemben a Károli-Biblia 1908-as revideált változatával.¹²

A revízió ezt az átírási következetlenséget igyekszik kiiktatni, amennyiben a ki-ejtett *j* hangot a magyar névalakokban is megjeleníti. Így lesz például Ain helyesen Ajin, Almón-Diblataim helyesen Almón-Diblatajim, Cebóim helyesen Cebójim, Én-Eglaim helyesen Én-Eglajim, Hórónaim helyesen Hórónajim, Gittaim helyesen Gittajim, Góim helyesen Gójim (így maga az ÚF is egyszer: Józsa 12,23), Karnaim helyesen Karnajim, Kirjataim helyesen Kirjatajim, Lais helyesen Lajis, Mahanaim helyesen Mahanajim, Merataim helyesen Meratajim, Micraim helyesen Micrajim stb.¹³ A revíziót itt ugyan alapvetően a filológiai következetesség vezérli, ám az sem lényegtelen szempont, hogy a *jöd* átírása, igaz, koránt sem olyan következetesen, mint ahogy azt majd a revízió teszi, már a legújabb magyar katolikus bibliafordításokban is megjelent.¹⁴

1.2. A magánhangzók

A magánhangzókat az ÚF szintén fonetikusán írja át, az alábbi kulcs szerint:

patach és *chatéf patach*: a // *qámec*: á // *qámec chatúf* és *chatéf qámec*: o // *hólem* és *hólem magnum*: ó // *qibbúc*: u // *súreq*: ú // *szegól*, *szegól gádól* és *chatéf szegól*: e // *céré* és *céré gádól*: é // *húreq*: i // *húreq gádól*: í, // *swá mobile*: e.

A magánhangzók átírása során az ÚF tehát nem tesz különbséget a teljes magánhangzó és az annak megfelelő ún. fél-magánhangzó (*chatéf*-hangzó), a *plena* és a *defectiva* írásmód között, és bár a hosszú és rövid magánhangzókat alapvetően

9 Kivétel: Az óségi *gajin* megfelelőjeként néhány, a Septuagintából származó bevett név átírása esetén az *ajin* átírásaként *g* szerepel, lásd pl. Gomora vagy Gáza.

10 Ebben a tanulmányban az idézett héber szavakat, illetve nyelvtani szakkifejezéseket egy erősen leegyszerűsített fonetikus átírásban közöljük.

11 Az utóbbi szabály kapcsán talán csak egyszerű nyomdahiba, hogy az ÚF a Jóséb-Bassebet névben a megkettőzött *sín* betűt (a Károli-Bibliával szemben is) egy *s*-sel adja vissza, vagy lásd az Uzzén nevet helytelenül Uzénnek írva az 1Krn 7,24-ben.

12 A folytatásban a Károli-Biblia alatt mindig ezt, az 1908-ban megjelentetett változatot értjük.

13 Ehhez lásd KUSTÁR: Új protestáns bibliafordítás, 141–142.

14 Lásd a Rózsa Huba gondozásában megjelent 2005-ös, valamint a Neovulgáta alapján készült 1997-es bibliafordítást (ez utóbbinak ötödik kiadása: 2006). A különböző bibliák névátírásainak egybevetéséhez kiváló segédanyag a Siska Ágota által szerkesztett *Bibliái névtár*, lásd a fenti példákat ott.

az átírásban is megkülönbözteti (o–ó, u–ú, i–í), a magyar nyelv hangzókészletére való tekintettel a hosszú és rövid e, vagy a hosszú és rövid é között nem differenciál. A néma *swá*-t az ÚF nem írja át.¹⁵

Az ÚF három területen tér el a magánhangzók átírásának ezektől a szabályaitól – gyakran, de korántsem következetesen:

1.2.1. A szóvégi *qámecet* a Károli-Biblia alapvetően *a*-nak írta át. Az ÚF esetenként, főleg a ritkább és kevésbé ismert nevek esetében már szakított ezzel a hagyománnyal, és az eredeti hébernek megfelelően a magánhangzót *á*-val adta vissza, lásd pl. Adadá, Dúmá, Elisá, Hormá, Kíná, Masszá, Orpá, Tóla.¹⁶ Ám főleg az ismerőbb nevek esetében az ÚF megőrizte a Károli-Biblia írásmódját, lásd pl. Elisáma, Elkána, Tirca, Hakila, Makkéda. Számos példát találunk arra is, hogy ugyanazt a nevet az ÚF más-más bibliai könyvben, ám néha akár egyazon könyvön belül is hol így, hol úgy adja vissza. Így például Bét-Tógarma az Ez 38,6-ban, de Bét-Tógarmá a Gen 10,3 és a 1Krón 1,6-ban, Bocra az Ám 1,12-ben, de Bocrá a Jer 49,13-ban, Cerúja a 2Sám 16,10-ban, de Cerújá mindenütt máshol a könyvben, Géra áll a 2Sám 16,5-ben, de Gérá a 19,17-ben, Médeba áll az Ézs 15,2-ben, de Médebá az 1Krón 19,7-ben, Piszga a Num-ben, de Piszgá a Deut–Józs könyvekben, Rabba az Ám 1,14; Ez 25,5-ben, de Rabbá a Józs 15,60; 2Sám 12,24.26kk; Jer 49,2k-ben.

1.2.2. Ugyanígy került a Károli-Biblia a *híreq gádól* átírása során a hosszú *í*-t: gyakran a szó belsejében is, de még inkább a szavak végén. Az ÚF itt is elmozdult a kiejtés szerinti átírás felé – ám ezt ismét csak meglehetősen következetlenül teszi.

Szó belsejében az ÚF számos név esetében már hosszú *í*-t kínál, lásd Abídá, Abímáél, Abímelek, Adummím, Akrabbím, Avít, Bókím, Elifáz, Ijjím, Keszíl, Kezíb, Kittím, Magdiél, Ródáním, Silhím stb., ám a hosszú *í*-t – a Károli-Biblia névátírásait megőrizve – alapvetően mégis kerüli. Több százra tehető azoknak a neveknek a száma, amelyekben az eredeti héber kiejtése alapján, hasonló helyzetekben, szintén hosszú *í*-nek kellene szerepelnie, lásd például Ákisi, Eliáb, Elisámá, Ahiezer, Gamliél, Pagiél stb.

További átírási következetlensége az ÚF-nak az, hogy ugyanabban a helyzetben, illetve összetett nevek azonos szóeleménél is az eredeti héber írásmódtól függetlenül hol hosszú *í*-t, hol rövid *i*-t kínál. Így például rövid az *i* az Eliáb, Elisámá nevekben, viszont hosszú az Elifáz névben, holott mindhárom név elején ugyanaz a theofor elem áll. Ugyanígy az Ammiél, Ammihúd, Ammisaddaj és az Ammizábád nevekben az ÚF a *híreq gádólt* rövid *i*-vel adja vissza, ezzel szemben, helyesen,

15 Kivéve a Septuagintát követve (*ajin* előtt) néhány bevett névben, ahol az átírása *e*, lásd pl. Gedeon, Gibea, Gileád, Eleázár, Simej, Simeon stb. Ám hogy a Gideóni, Kileáb vagy a Simeát név (ma még) szintén bevett névnek tekinthető-e, és ezért indokolt-e a néma *swá* megjelenítése, erősen kérdéses – a német bibliafordításokban legalábbis ezeknél a neveknél a *swá* nem kerül átírásra. Helytelen a 2Sám 21,19-ben a Jaaré- névelem átírás is, mivel az *ajin* alatt néma *swá* áll, így a Zürcher-Bibel is (Jare-).

16 További példák: Havilá, Hácór-Hadattá, Jimná, Jisvá, Libná, Madmanná, Mismá, Móládá, Puvvá, Ramá, Sélá, Szabtá, Szaktebá, Szanszanná, Szebá, Tarsisá, Tógarmá. Itt és a folytatásban az adott nevek előfordulásának helyeit – helytakarékoság okán – csak a szükségesnek ítélt esetekben adjuk meg, hiszen azok az Interneten elérhető online bibliakiadásokban (erre a célra az ÚF esetében a Magyar Bibliatársulat Alapítvány honlapját ajánljuk: <http://www.parokia.hu/ujkiadas/>), vagy a *Bibliai Névtár*ban könnyen kikeresethetők.

hosszú *i*-vel írja pl. (ha nem is mindenütt) az Amminádáb nevet. Hosszú az *i* az Abíezer, Abíhú, Abímáél, Abímelek vagy Abinóam nevek esetében, viszont rövid az Abidám, Abiél, Abigail, Abiháil, Abijjá, Abinádób, Abirám vagy Abisaj esetén. Még ugyanannak a névnek az átírásában is (néha bibliai könyvenként) ingadozik az átírás, ugyanazon bibliai szereplő esetében is, lásd például az Abidám / Abídám, Abímáél / Abimáél, Abirám / Abirám, Amminádáb / Amminádáb, az Élim / Élím, Jáir / Jáír, Selómit / Selómít, Szin-puszta / Szín-puszta, Szidón / Szídón, Uri / Úri átírások ingadozását.¹⁷

Szó végén az ÚF a hosszú *i*-t jóval következetesebben kerüli, lásd például az alábbi neveket: Gaddi, Gemalli, Hóri, Jisi, Karmi, Libni, Máki, Merári, Nahbi, Omri, Palti, Szúsi, Zimri stb. Ebben az ÚF ismét csak a Károli-Biblia megoldását követi. Ám a nemzetséglisák alig ismert nevei esetében az ÚF már nem idegenkedik attól, hogy a héber kiejtésnek megfelelően hosszú *i*-t írjon, lásd pl. Cefí, Éhí, Gúni, Jisi, Jisví, Karmí, Sefí vagy Simrí.

1.2.3. Tudatosan eltért az ÚF a magánhangzók fonetikai átírásától ott, ahol az átírt név a magyar fül számára komikusan vagy illetlenül hangzana. Ez az elv állhat például a Károli-Bibliából átvett Pérec névalak mögött, ami az eredeti héber alapján helyesen Perc lenne. Tegyük hozzá: az összetett Rimmón-Perc névben már maga az ÚF is a Perc formát kínálja, s a modern héberben is használt keresztnév (lásd pl. Simon Perc) ma már nem mosolyogtat meg senkit. Hogy miért lett a *szar-szekím* név átírása az ÚF-ban Szár-szekím, azt hiszem, nem kell részletezni – bár a Károli-Biblia Sársekim átírásához képest az *sz* hangok megjelenítése így is közeledést jelent az eredeti héberhez.

Az 1.2.1–2. pontban tárgyalt esetekben az ÚF megtette az első lépéseket annak érdekében, hogy a Károli-Biblia által teremtett hagyománytól elszakadjunk, és a bibliai nevek átírását az eredeti héber kiejtéshez igazítsuk. A Bibliai névtár tanúsága szerint az ÚF 1975-ben a magyar bibliafordítások között ebben úttörő szerepet vállalt magára.¹⁸ A mostani revízió ezen a megkezdett úton halad majd – jóval következetesebben – tovább.

A 1.2.3. pont alá besorolható esetekben a revízió munkatársai esetileg mérlelelik, hogy az átírási szempontból következtelen formát megőrizték-e, vagy sem: a fent említett két példa közül a Szöveggondozó Bizottság a Szár-szekím formát nem változtatta meg, és az elsődleges szerkesztő javaslatát elutasítva a Pérec alakot is megőrizte.

¹⁷ Ez a következetlenség az *ú* esetében is gyakran megfigyelhető, lásd pl. Haszúfá az Ezsd 2,43-ban, de helyesen, a *súreqnek* megfelelően Haszúfá a parallel Neh 7,46-ban. Úgy tűnik tehát, hogy Tóth Kálmán ide vonatkozó kritikai megjegyzése csak részben érte el a célját, lásd Tóth: Készülő Ószövetség-fordítás, 349.

¹⁸ Lásd a *Bibliai névtár* adott szócikkeit.

2. Az ÚF a bibliai nevek átírásában a magyar helyesírási szótárak ajánlásaira nincsen tekintettel

A korrekt filológiai átírásnak az ÚF – a bevett nevek esetében is – elsőbbséget biztosít a magyar helyesírási szótárakban szereplő névalakokkal szemben. Teheti ezt azért, mert a helyesírási szótárak készítői általában a Károli- (és a Káldi-) Biblia névalakjait rögzítették – mindig az aktuális revideált / javított kiadásnak megfelelően. Valójában tehát a magyar helyesírás gyakran egy korábbi, egyházi eredetű, filológiailag idejétmúlt átírást / névalakot konzervál – amihez az egyházi bibliafordításoknak, mint amik ezen a téren alakítják, nem pedig követik a helyesírást, nem szükséges alkalmazkodniuk.¹⁹

Így például az ÚF a Nóé vagy a Jákób névalakot használja a helyesírási szótárakban szereplő, a Károli-Bibliából átvett Noé és Jákob formákkal szemben,²⁰ vagy használja a Móáb / móabi formát a szótárakban ajánlott moábi helyett.²¹

Kétségtelenül vannak esetek, ahol a helyesírási szótárak a filológiailag korrektebb átírást jelenítik meg. Ilyen például Sodoma neve, aminek a kiejtése helyesen valóban Szodoma lenne²² – ám a Sodoma formát az ÚF a Károli-Biblia alapján bevett formának tekinti.²³

3. Az ÚF az eredeti héber név kiejtésétől függetlenül, a Károli-Bibliából származó, (és gyakran a magyar köznyelvben is) meghonosodott formájukban írja át a legismertebb és leggyakoribb, ún. „bevett” bibliai neveket

Károli Gáspár és munkatársai fordításának hagyatékaként a magyar protestáns szóhasználatban a legismertebb bibliai neveknek kialakult és rögzült egy bevett, magyarosodott formája, ami gyakran a magyar köznyelvbe és a szépirodalomba is átkerült.²⁴ Ezek a formák zömében a latin Vulgatából kerültek át a nyelvünkbe, a Vulgata pedig az esetek jó részében a Septuaginta görögösített névalakjait vette át, hol kisebb, hol nagyobb átalakításokkal.²⁵

A bevett nevek köréről természetesen lehet, és kell is vitatkozni, újra és újra feltéve a kérdést, melyik nevek esetében indokolt megőrizni a bevett formát – de az, hogy bevett nevek az egyházi használatra szánt Bibliákban szükség van, nem

¹⁹ Lásd hasonló értelemben az egyházi szaknyelv terén a római katolikus egyház álláspontját: *Útmutató egyházi kifejezések helyesírásához*, 7k.

²⁰ Bár tegyük hozzá: a Károli-Bibliának már az 1908-as kiadása is a hosszú ó-val írt Jákób formát kínálja.

²¹ Lásd pl. LACZKÓ–MÁRTONI: *Helyesírás*, 861.862.1072; NAGY–SZABÓ: *Helyesírási szabályzat és szótár*, 307.411.

²² LACZKÓ–MÁRTONI: *Helyesírás*, 1332; NAGY–SZABÓ: *Helyesírási szabályzat és szótár*, 504.

²³ A kérdéshez lásd majd még lentebb.

²⁴ Izgalmas és fontos kérdés lenne tisztázni, hogy a bibliai nevek átírásában Károli Gáspár és munkatársai mennyiben követték az előttük már megjelent magyar bibliafordításokat, mindenekelőtt a csaknem teljes Heltai-Bibliát, illetve az előszóban Károli által megemlített másik fordító, Méliusz Juhász Péter munkáit. Nagyon is elképzelhető, hogy számos név esetében Károli már rögzült névátírásokat/kiejtési szokásokat követ, vagy legalábbis azokon is orientálódik. Terjedelmi okokból azonban itt erre, valamint a Károli-Biblia első kiadásának névátírási szabályaira nem tudunk kitérni.

²⁵ A Septuaginta és a Vulgata névátírásaihoz lásd KRASOVEC: *Transformation*.

lehet kérdéses. Magától értetődő, hogy Jézus, Mária, Mózes vagy Mihály (arkangyal) nevét nem lehet és nem is célszerű megváltoztatni,²⁶ mint ahogy a földrajzi nevek esetében sem célszerű a görög eredetű Tíruszról áttérni a héber Cór formára, vagy a Damaszkusz meghonosodott formát sem lenne célszerű a héber alapján Dammeszek-re módosítani.

Mint fentebb már láttuk, az ÚF készítői 1971-ben azt az elvet fogadták el, hogy minden kérdéses esetben a bevett formának biztosítanak elsőbbséget – így ebben a bibliafordításban a bevett nevek köre meglehetősen tág maradt.²⁷

A jelenlegi revízió sem mondott le a bevett nevek használatáról. Így maradt például Mózes utódja továbbra is Józsué, és nem változott a neve Jehósúa-ra, őrizte meg a fordítás Jákób egyik fia esetében a József nevet, és nem változtatta azt József-re, vagy maradt a próféták közül Jesaja továbbra is Ézsaiás, Haggaj Haggeus, Zekarjá pedig Zakariás.

A Szöveggondozó Bizottság ugyanakkor határozatban kötelezte el magát amellett, hogy a bevett nevek körét fölülvizsgálja, törekedve arra, hogy minél több név esetében közelítse a magyar formát a héber név kiejtés szerinti átírásához, különösen akkor,

- ha az adott nevet viselő bibliai személy nem tartozik (ma már) az általánosan ismert bibliai szereplők közé,
- az adott névnek nincs a magyar utónév-szótárban meghonosodott formája,
- ha a fontos nemzetközi referencia-fordítások vagy a magyar nyelvű katolikus bibliakiadások ezt támogatják.

Ennek keretében a Szöveggondozó Bizottság a teljes újszövetségi névlistát áttekintette, egyenként határozva az adott forma megőrzéséről vagy módosításáról. Az Ószövetség esetében a bizottság nem ezt az eljárást követte, hanem az átírás általános szabályait fogadta el, illetve az elsődleges szerkesztő előterjesztése alapján döntött bizonyos nevek esetében a „bevett” jelleg megőrzése vagy elvetése mellett.

Így a Szöveggondozó Bizottság az írásbeli előterjesztéssel szemben megerősítette az alábbi nevek „bevett” státuszát, azaz annak átírásán nem változtatott:

ABSOLON: a héber alapján a helyes átírás Absalóm lenne, így még a Septuaginta és a Vulgata is, de így napjainkban a Zürcher-Bibel (a továbbiakban: ZB) és a Luther-Bibel is (a továbbiakban: LB), de a Neovulgáta alapján készült magyar katolikus bibliafordítás (1997, a továbbiakban: NVF) is a maga Absalom átírásával lényegesen közelebb áll a héber kiejtéshez. Az ÚF-ban használt forma nyelvünkben Károli Gáspárra vezethető vissza.

BALTAZÁR (= Dániel, vö. Dán 1,7): A név átírása a héber alapján *Béltassar* volna, ami Bélsassar király nevének egyik változata, számos héber kézirat a nevet

26 Mindenesetre meglepő, hogy az ÚF-ban az arkangyal neve csak az Újszövetségben Mihály (Júd 9; Jel 12,7), ezzel szemben a Dán 10,13kk-ben a név a héber kiejtés szerint mint Mikáél szerepel. A revízió ezt a diszcrepanciát orvosolni fogja.

27 Lásd ismét KÜRT: Ökumenikus tanácskozás, 15. A fordítói munka során természetesen jelentkeztek olyan vélemények is, amelyek a bevett nevek visszaszorításában jóval radikálisabb változásokat követeltek volna, lásd pl. Soós: Krónikák, 530.

így is hozza. Tehát vagy Dániel esetében is Bélsaccar-nak kellene állnia az ÚF szövegében (vö. Dán 5,1), vagy Bélsaccar-nak, lásd így a ZB és a LB is. A NVF ugyan Dániel esetében szintén a bevett Baltazár névalakot hozza, ám ez a fordítás önmagához következetesen Bélsaccar király nevét is Baltazár-nak írja át. A Baltazár forma a Vulgatára, illetve Károli Gáspárra megy vissza.

BETSABÉ: a héber alapján a név kiejtése valójában Batseba lenne, így a ZB és a LB, de a magyar NVF is. A Betsabé forma a Vulgatára, illetve Károli Gáspárra megy vissza.

SAREPTA: a héber alapján a név valójában így hangozna: Cárefat, lásd a ZB-t (Zarefat) vagy a LB-t (Zarpat). A maga Szárefta átírásával a NVF is közelebb áll az eredeti héber kiejtéshez, mint az ÚF, egy kompromisszumos átírás itt – az utóbbiban egy magánhangzót megváltoztatva – a Szarefta lehetne. A Sarepta forma a Károli-Bibliában a Vulgata átírására megy vissza, amit a kor magyar *s*-ező latin kiejtésének megfelelően az eredeti latinnal szemben *s*-sel írtak és ejtettek ki.

SODOMA: a héberben a szókezdő mássalhangzó egy *számek*, tehát a kiejtés helyesen Szodoma lenne. Így (a Káldi-Bibliával szemben) a NVF, de a nyelvünkben meghonosodott „szodómia” stb. kifejezések is. A Sodoma átírás, akár a Sarepta név esetében, a Vulgata írásmódjára és az *s*-ező magyar latin kiejtésre megy vissza.

ÚRIÁS: a héber alapján Úrijjá lenne a név kiejtése, így a ZB is – igaz, a latin közvetítésével előállt *-ás* végződésű forma szerepel a LB-ben és a NVF-ban is. Az Urias forma a Vulgatára, illetve nyelvünkben Károli Gáspárra megy vissza.

A fenti esetekkel szemben a Szöveggondozó Bizottság nem tekintette bevett névnek az alábbi bibliai neveket, és ezért átírásukat az előterjesztésnek megfelelően a héber eredetihez igazította:

Abigail → Abígajil: a héberben egyrészt az első *híreq* hosszú, másrészt a *jód* kiejtendő, ezért az átírásban is pótlásra kerül. A *j-t* hozza a ZB és a LB is.

Ahitófel → Ahítófel: az *í* a héberben hosszú.

Boáz → Bóáz: a héberben a név hosszú *ó*-val szerepel, tehát helyesebb a Bóáz forma, így maga az ÚF is a 2Krón 3,17 és a Lk 3,32-ben (illetve Bóazként hozza a nevet az 1Kir 7,21-ben).

Elkána → Elkáná, mivel a szó végén *qámece* áll.

Garizim → Garizím, mivel a héberben a második *í* hosszú.

Lákis → Lákís: az *í* a héberben itt is hosszú.

Síló → Síló: a héberben a *híreq gádól mater lectionisa* nem mindig szerepel, ám a teljes, *plena* írással írt formák mutatják, hogy valójában a szóban hosszú a *híreq*. Síló szerepel a NVF-ban is. A módosítás a síló köznévvé váló egybecsengés megszüntetése miatt is üdvözlendő.

A bevett nevek terén fontos lenne a további előrelépés: ezek számának a csökkentése és a nevek magyar formáinak a héber eredetihez közelítése lehet az alapja az ökumenikus névhasználatnak, és így egy jövőbeli, ökumenikus magyar bibliafordításnak.

4. Amennyiben ugyanazt a héber nevet egy ismert bibliai személy és más bibliai szereplő is viseli, az ÚF az előbbi esetében a bevett formát, az utóbbinál viszont a fonetikusán átírt formát kínálja

Így például a próféta esetében a magyar nyelvben meghonosodott Jeremiás forma áll, míg kevésbé ismert névrokonai esetében a héber kiejtésnek megfelelő Jirmejá / Jirmejáhu alak szerepel (2Kir 23,31; 24,18; 1Krón 5,24 stb.). Ugyanígy jár el az ÚF Ézsaiás próféta esetében is, ahol az azonos nevű bibliai szereplők nevét mint Jesajá / Jesajáhu írja át (1Krón 3,21; 25,3; Ezsd 8,7). Az ÚF-ban a próféta neve Zofóniás, de mások esetében ugyanennek a névnek az átírása Cefanjá (2Kir 25,18). Józsué a hadvezér, Mózes utódja, de mindenki más esetében ugyanaz a *jehósúa* név vagy Jósua, vagy Jehósúa. Ábrahám és Hágár fia Izmael, míg mások esetében e név átírása Jismáél (2Kir 25,23.25). Jábín hadseregpáncsnokát az ÚF-ban Siserának hívják (Bír 4), de az Ezsd 2,53-ban szereplő névrokona a héber átírásnak (majdnem) megfelelően mint Sziszera szerepel. Júda egyik királya (2Kir) az ÚF-ban Jósiás, de egy másik bibliai szereplő esetében az azonos héber név mint Jósijá szerepel (Zak 6,10), s végül Mikeás az írópróféta, de az 1Kir 22-ből ismert másik próféta neve az ÚF-ban a héber kiejtés szerinti átírásban mint Míkájéhu szerepel.

Ezt az elvet a folyamatban lévő revízió sem bírálja felül, sőt, ahol szükséges, igyekszik a bevett névalakok visszaszorításával még következetesebben alkalmazni azt. Így pl. az 1Krón 3,23-ban nem az Ezékiás bevett formának kellene állnia, hiszen ott nem Júda királyáról van szó: tehát ott – a Neh 7,21-hez és 10,18-hoz hasonlóan – a revÚF-ban a Hizkijá forma jelenik majd meg.

5. Amennyiben ugyanannak a bibliai névnek több, egyenértékű változata is létezik, az ÚF

- az eltérő formák váltakozására ugyanazon bibliai szereplő esetében nincsen tekintettel,
- az eltérő formákat esetenként az azonos nevű bibliai szereplők megkülönböztetésére használja

A bibliai héber neveknek gyakran eltérő változatai léteznek: az ÚF ezekben az esetekben a kisebbségi formára nincs tekintettel, és az adott nevet mindig a gyakoribb, megszokottabb formában adja vissza.²⁸

²⁸ Másképp pl. a ZB, ami mindig az ott szereplő héber névalakot írja át, a névegyezésekre pedig a ritkább formák mellett lábjegyzetben hívja fel a figyelmet.

Így például az ÚF-ban Bábel királya végig Nebukadneccar, holott a Jer 21,2–27,5; 29,21-ben és Ezékiel könyvében a névnek végig egy ritkább héber formája, Nebukadrecar szerepel. Jedútún esetében a héber szöveg egy helyen, az 1Krn 16,38-ban (a *ketíb* alakban is) a *jedítún* formát kínálja, ám az ÚF itt is a megszokott, többségi forma átírásaként Jedútúnt hoz.²⁹ Az *abnér* név esetében a héberben egy helyen, az 1Sám 14,50-ben a régiesebb (*status constuctus* végződéssel írt) *abínér* forma szerepel, ám az ÚF itt is – lévén ugyanarról a személyről szó – a rövid *Abnér* alakot hozza, ahogy az *abnér* átírásaként mindjárt a következő versben. Az 1Kir 11,14.19kk-ben a Hadad névlak szerepel, ami az 1Kir 11,17-ben a héber szöveg *adad*-nak ír a nevet: az ÚF ezen a helyen is a többségi Hadad átírásban közli.

A bibliai héber neveknek gyakran létezik hosszabb és rövidebb változata is. Különösen gyakori ez a theofor nevek esetében, ahol a theofor elem hosszabb vagy rövidebb formája gyakran ugyanazon bibliai szereplő esetében is váltakozik. A *-já* végződés például a személynevek végén a hosszabb *-jáhú* névelem variációja, s bár nyelvtörténetileg a hosszabb formát illeti meg az elsőbbség,³⁰ a két formát a bibliai héber egyazon személy esetében is szabadon variálja – akár néhány bibliai versen belül is.³¹ Hasonló a helyzet a *jehő-* előtagú személynevek esetében, ahol a theofor névelemnek a rövidebb *jő-* formája is szerepelhet, akár ugyanazon bibliai szereplő esetében is.³²

Az ÚF névátírásainak fontos szabálya (lenne) az, hogy a magyar fordítás egyazon személy esetében az eltérő formákat mindig ugyanazzal a magyar névalakkal adja vissza, hogy a bibliaolvasót az eltérő névalakok ne zavarják meg a bibliai szereplők azonosításában. Az 1971-ben elfogadott alapelvek szerint ez minden lehetséges esetben a név rövidebb formája.³³

Így például Cidkijjá prófeta nevének a *cidqijjá* és a *cidqijjá* formája is szerepel az 1Kir 22 elbeszélésében: az előbbi a 11., az utóbb pl. a 24. versben. Az ÚF készítői a nevet mindkét helyen a rövidebb Cidkijjá formában adták vissza.³⁴ Cidkijjá király esetében a név rövidebb és hosszabb formája szintén használatban volt – igaz, az előbbi elsősorban Jeremiás könyvében, míg az utóbbi inkább a 2Kir-ban dominál. Ám az ÚF ennek ellenére a király nevét következetesen, mindkét bibliai könyvben Cidkijjá-nak írja át. Uzzijjá király neve a 2Kir 15,13.30; Hós 1,1; Ám 1,1; Zak 14,5-

29 Jelentősebb eltérések esetében az ÚF nem ezt az elvet követi: Így pl. a *jehójákín / jójákín* variációt az ÚF egységesen Jójákín-ként adja vissza, ám ugyanennek a névnek a *jekónjá / jekónjá* változata már (egységesen) Jekónjá, a *konjá* változat pedig az ÚF-ban mint Konjáhu szerepel. (Az viszont már nehezen érthető, hogy a *jekónjá* forma miért lesz szintén Konjáhu, nem pedig Jekónjá.) Ugyanígy Dávid egyik bátyját a héber szöveg hol *simá*-nak (2Sám 13,3), hol *sammá*-nak nevezi (1Sám 16,9): az ÚF ezt a két variációt sem egységesíti, hanem az elsőt mint Simea, a másikat mint Sammá írja át.

30 Lásd Noth: Personennamen, 104k. Noth ugyanakkor területi differenciálódással is számol: a babiloni fogság után Babilóniában a zsidóság a hosszabb, míg Egyiptomban és Palesztinában a rövidebb formát preferálta, lásd uo.

31 Így a jelenségről röviden Tóth: Készülő Ószövetség-fordítás, 399.

32 Noth szerint a két forma nagyjából egyidős, és inkább területileg lehetne őket elkülöníteni: úgy tűnik, hogy a fogság utáni időben Egyiptomban a hosszabb, míg Palesztinában a rövidebb forma volt a kedveltebb, lásd Noth: Personennamen, 105–107. A jelenségről a bibliafordítás nehézségeinek összefüggésében röviden ismét Tóth: Készülő Ószövetség-fordítás, 399.

33 Kórti: Ökumenikus tanácskozás, 15.

34 Érthetetlen következetlenség viszont, hogy ugyanez a prófeta a parallel bibliai beszámolóban, a 2Krn 18,10.23-ban az eredeti hébert követve mint Cidkijjáhu jelenik meg.

ben a rövidebb *úzzijjá*, a 2Kir 15,32.34; Ézs 1,1; 6,1; 7,1-ben és a 2Krn 26–27-ben a hosszabb *úzzijáhú* formában kerül elő, ám az ÚF mindkét helyen egységesen a rövidebb Uzzijjá formát hozza. Jónádábnak, a rékábiak ősatyjának a neve a Jer 35,8.14kk-ben mint *jehónádáb*, a 35,6.10.19-ben pedig mint *jónádáb* szerepel – az ÚF értelemszerűen az egész fejezetben egységesen Jónádáb-nak írja át a nevet. Jónátánnak, Saul fiának a nevét a héber Ószövetség hol *jónátán*-nak (pl. 1Sám 13,2kk), hol *jehónátán*-nak írja (pl. 1Sám 14,6kk), ám az ÚF a nevet egységesen a Jónátán átírásban hozza.

Ám a theofor nevek átírása mögött az ÚF-nak egy másik célkitűzés is felsejlik: a fordítás készítői igyekeztek a nevek kétféle változatát arra felhasználni, hogy a Biblia olvasóit segítsék az eltérő bibliai személyek megkülönböztetésében. Ennek érdekében az egyik szereplő nevét a hosszabb, míg a másikat a rövidebb formában írtak át, függetlenül attól, hogy az eredeti héber szöveg mind a két szereplőnél változtatja a két formát, vagy éppen mind a két szereplőnél ugyanazt a formát kínálja.

Így például *hilkijjá/hilkijjáhu* nevét, aki a 2Kir 18 szerint Eljakimnak, a palota felügyelőjének volt az apja, az ÚF a héber eredetitől függetlenül mindig a hosszabb Hilkijjáhu formában adja vissza (lásd a héberben a rövid formát: 18,37, a hosszabb alakot: 18,18.26), míg a 2Kir 22-ben szereplő, azonos nevű főpap esetében, a hébertől függetlenül, mindig a rövid Hilkijjá formát kínálja (lásd a héberben a rövid formát: 22,10.12, a hosszú alakot: 22,4.8.14; 23,4.24).

Ezékiás király neve az 1–2Kir-ban általában a *hizqijjá / hizqijjáhu* rövid formában szerepel (pl. 2Kir 18,1.10.13–16, illetve 2Kir 18,9.16.17.19; 2Kir 19; Ézs 36–39 stb.), míg más könyvekben a *jehizqijjá* (Hós 1,1; Mik 1,1), illetve a *jehizqijjáhu* (1Krn 4,41 és a 2Krn 29–32) forma áll. Az ÚF, hogy jelezze, ugyanarról a személyről van szó, mind a négy (!) formát egységesen a Septuagintából és a Vulgatából származó Ezékiás formával adja vissza. Ugyanakkor nem Júda királya viseli ezt a nevet a *hizqijjá* formában a Neh 7,21; 10,8-ban, illetve a *jehizqijjá* hosszabb formában az Ezsd 2,16-ban: az ÚF itt mindkét esetben a Hizkijjá névalakot kínálja.³⁵

Természetesen ha ugyanazt a nevet kettőnél több szereplő viseli a Bibliában, az ÚF készítőinek döntenie kellett, melyik szereplő kapja a megkülönböztető átírást: itt már koránt sem törvényszerű, hogy a legismertebb bibliai szereplő mellett döntöttek. Így például a viszonylag ritka *jójádá* héber névalakot az ÚF mindig Jójádának írja át (Neh 3,6; 12–13). Ennek hosszabb változatát, a *jehójádá* formát az ÚF alapvetően szintén mint Jójádá magyarosítja: így hívják a magyar fordításban Dávid egyik emberének, Benájának az apját (2Sám 8,18 stb.; 1Kir 1,8 stb.), mint ahogy Jóás

35 Némileg következetlenül alkalmazza ezt az elvet az ÚF a határozott névelőt is tartalmazó földrajzi nevek esetében. Az összetett földrajzi nevek esetében ugyanis a második (*nomen regens*) főnév gyakran határozott névelővel áll. Itt az ÚF alapvetően azt az elvet követi, hogy a határozott névelőt nem írja át, lásd pl. Bét-Markábót (Józs 19,5); Bét-Émek (Józs 19,27); Bét-Arábá (Józs 15,6); Bét-Sittá (Bír 7,22). Ám néhány esetben ugyanaz a név hol névelővel, hol a nélkül szerepel, és az ÚF a névazonosságra nincsen tekintettel, lásd a Kibrót-Hattaavá településnevet a (Num 33,16–17), amit valójában a Num 11,34–35-ben szereplő Kibrót-Taavá névváltozata, vagy a Józs 12,3-ban a Bét-Jesimót nevet, ami a Bét-Hajjesimót (Józs 13,20) városnév egyik variációja. E név-pároknek a magyar fordításban egyeznie kellene.

korának főpapját, valamint egy harmadik bibliai szereplőt is (Jer 29,26). Kivétel ez alól Dávid korának egyik áronita fejedelme, akit az ÚF, és csakis őt, Jehójádá-nak nevez (1Krn 12,28).³⁶

Bár a *jehósua* név rövidebb formáját a héber Ószövetség sehol nem ismeri, az ÚF mégis három átírásban használja, hogy az azonos nevű bibliai szereplőket könnyebb legyen megkülönböztetni egymástól. Így lesz Mózes utódjának a neve a bevett névalakkal Józsué, Haggeus korának főpapja Jósua (Hag 1,1.2.14; 2,2.4; Zak 3,1.8.9; 6,11), és hozza az ÚF néhány azonos nevű, de kevésbé ismert bibliai szereplő nevét a hébernek megfelelően a Jehósua átírásban (1Sám 6,14.18; 2Kir 23,8).

A héber *jósáfát* névalakot az ÚF Jósáfát-nak írja át (1Krn 11,43; 15,24). A hosszabb, *jehósáfát* formának is ez a megfelelője minden olyan esetben, ahol Júda egyik királyáról van szó (1Kir 15,24; 22 stb.). Következetes eljárásnak tűnik, hogy az ÚF Ahilúd fiára, Dávid, majd Salamon főtanácsadójára is a Jósáfát átírást alkalmazza. Ám az már meglepő, hogy Ahilúd fia esetében csak a 2Sám-ben szerepel ez az átírás (2Sám 8,16; 20,24), az 1Kir-ban viszont már Jehósáfát áll (1Kir 4,3.17), holott mindkét könyv esetében az eredeti héber szövegben ugyanaz a *jehósáfát* formát találjuk. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy az ÚF az 1Krn 18,15-ben, a 2Sám 8,16 paralleljében is Jehósáfát-ot hoz. Világos, hogy a két forma itt is két személyt szeretne megkülönböztetni – ám ennek a megvalósítása itt nem sikerült.

Az ÚF más változatok esetében is igyekszik ugyanezeket az elveket követni. Így a hosszú és rövid magánhangzóval írt névalakokat általában egységesen írja át, lásd pl. a *sallum / sallúm* héber variációkat, amiket az ÚF (a 2Kir 15 négy esetétől eltekintve) következetesen Sallúm-ként ad vissza.³⁷ A Túbal nevet a héber Ószövetség kétszer írja hosszú *súreq*kel (Ézs 66,19; Ez 27,13), és ötször rövid *qibbúccal* (Gen 10,2; Ez 32,26; 38,2; 39,1; 1Krn 1,5). E kétféle írásmódot az ÚF arra használja fel, hogy – ha kell, az eredeti héberrel szemben is – a patriarchát, Jáfet fiát mindig Túbal-nak (Gen 10,2; 1Krn 1,5, holott a héberben mindkét esetben rövid az *u!*), a leszármazottai által lakott országot pedig mindig Tubal-nak írja át (a héberben hosszú az *ú*: Ézs 66,19, a héberben rövid az *u*: Ez 27,13; 32,26; 38,2; 39,1). Az eljárás azonban nem következetes, hiszen az ÚF az Ez 27,13-ban – az eredeti héber írásmódot követve – az ország esetében is a Túbal formát kínálja, szemben a parallel Ez 32,26-tal is. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ezen a téren az ÚF-ban meglehetősen sok a szabálytalanság. A rövid *i* / hosszú *í* vagy a rövid *u* / hosszú *ú* esetében például, parallel nemzetséglisták esetében is, az ÚF az eredeti héber

36 Az, hogy az ÚF az 1Krn 18,17 és 27,34-ben Benájá / Benájáhú (!) apját szintén Jehójádának nevezi, filológiailag érthetetlen – főleg, ha tudjuk, hogy a név a Sám–Kir könyvében is a hosszabb formában szerepelt, s hogy az 1975-ös kiadásban az 1Krn 18,17-ben még helyesen Jójádá-ként szereplő nevet az 1990-es revízió során módosították a jelenlegi formára, lásd ez utóbbihoz KUSTÁR: Az újfordítási Biblia (1975) revíziója (1990), 236. l. 7.

37 Ahol az ÚF ezt a szabályt nem követi, ott a revízió korrigál. Így pl. a Gen 36,34–35-ben az edómi király neve a héberben *qibbúccal* van írva, és itt az ÚF is rövid *u*-t hoz (Húsám), de az 1Krn 1,45–46-ban, ahol a név a héberben *súreq*kel áll, az ÚF is hosszú *ú*-val írja át (Húsám). A revÚF-ban mindkét könyvben majd a Húsám forma szerepel. A *sihór* név a Józs 13,3; 1Krn 13,5-ben *híreq gádóllal* van írva, az ÚF az 1Krn 13,5-ban maga is helyesen, hosszú *í*-vel írja át a nevet. Erre kell javítani a Józs 13,3 fordításában szereplő Sihór formát, de az Ézs 23,3-ban a héberben *mater lectionis* nélkül írt forma átírását is.

írasmódot követve gyakran megkülönbözteti ugyanannak a névnek a hosszú és a rövid magánhangzós formáját.³⁸

Látjuk, hogy az ÚF eljárása mögött felsejlő szabályokat a fordítás készítőinek nem sikerült következetesen keresztülvinniük.³⁹ Azonban nemcsak a megvalósítás, hanem maguk a szabályok is problematikusak. Ez a névátírási szabály ugyanis valóban segíthet az azonos nevű bibliai személyek megkülönböztetésében, ám egyben el is fedi a névazonosságokat, amik ismerete bizonyos esetekben akár exegetikai szempontból is fontos lehet. Ugyanakkor a héberben azonos névalakok mesterkélten elkülönítése semmivel sem indokolható, hacsak az egyik bibliai szereplő neve nem megőrzendő bevett név.

A revízió során ezért a Szöveggondozó Bizottság úgy határozott, hogy az egyenértékű névvariációk átírásában a megkülönböztetéseket megszünteti, és a neveket egységesen, mindig a rövidebb formájuknak megfelelően írja át. Így mind a hosszabb *-jáhu*, mind a rövidebb *-já* névelemek átírása *-já*, és mind a *jehó-*, mind pedig a *jó-* formák a rövidebb *-jó* theofor elemmel kerülnek átírásra.⁴⁰ Ez az eljárás megfelel a német ökumenikus névátírás és bibliafordítás (Einheitsübersetzung), valamint a LB névátírási szabályainak is.⁴¹ A revízió után tehát az 5.) szabály így hangzik majd:

5. Amennyiben ugyanannak a bibliai névnek több, egyenértékű változata is létezik, a revÚF az eltérő formák váltakozására nincsen tekintettel, és a magyar fordításban mindig a rövidebb, illetve a hosszú magánhangzós változatot írja át – ugyanazon és eltérő bibliai szereplők esetében is.

6. Az összetett településneveket az ÚF két szóban, kötőjellel, a második szót is nagybetűvel írja át

Az összetett településneveket az ÚF az estek zömében – a nemzetközi gyakorlatnak megfelelően – két szóban, a két, nagybetűvel írt névtag között kötőjellel írja, lásd például Ár-Móáb, Asterót-Karnaim, Ábél-Bét-Maaká, Ábél-Kerámim, Baal-Meón, Baal-Perácím, Bené-Jaakán, Bámót-Baal, Bór-Ásán, Eben-Háezer, Gal-Éd,

38 Vesd össze például a Gen 36,21.22.25–26.34–35 névátírásait a parallel IKrón 1,38.41.45-tel (hosszú *í* / rövid *i*), a Gihón és Gihón variációkat a héber írásmódot követve a Gen 2,14; 2Krón 3,14-ben és az IKir 1,33.38.45-ben, vagy a Gen 36,34–35 átírásait a parallel IKrón 1,45-tel (hosszú *ú* / rövid *u*).

39 E következetlenség azon a téren is megmutatkozik, hogy ezen az elven jóval több bibliai szereplőt meg lehetett volna különböztetni egymástól. Így például Júda és Izrael azonos nevű két királya (lásd 2Kir 3,1 és 2Kir 8,16kk) az ÚF-ban egységesen Jórám, holott az egyikük nevének átírására a Jehóráam forma is kínálkozott volna. E két király megkülönböztetése nyilván fontosabb lenne, mint egy Jehóráam nevű pap elkülönítése (lásd 2Krón 17,8), akivel egyébként egyik királyt sem keverné össze a bibliaolvasó.

40 Ezt a próbafüzetek kritikai áttekintése során már Tóth Kálmán is fölvetette, lásd TÓTH: Készülő Ószövetség-fordítás, 399: „Javasolnánk az egyöntetűséget a helyesírásban, továbbá az eltérő névformáknak az egy alakra való redukálását.”

41 Lásd *Loccummer Richtlinien*, 19.

Gat-Rimmón, Gé-Harásím, Gören-Háátád, Hacar-Szúszim, Jegar-Szahadútá, Jiftah-Él, Kirjat-Arba, Perec-Uzzá, Rámót-Gileád, Sávé-Kirjátaim, Taanat-Siló stb.⁴²

A *bét-* és az *én-* előtagú településnevek esetében az ÚF általában szintén ezt az eljárást követi, lásd pl. Bét-Baal-Meón, Bét-Jeárím, Bét-Leóbót, valamint Én-Hácór, Én-Mispát vagy Én-Rimmón.⁴³ Az ÚF azonban például Betlehem, Bétseán, Bétbárá, a rövidebb Bétel, Bétkár, valamint Éngedi és Endór esetében nem ezt az eljárást követi, hanem a két szót egybeírja egymással. A Bétel és a Betlehem név esetében elfogadhatjuk, hogy bevett névről van szó (lásd pl. a 'betlehemezés' szavunkat), és a halottidéző ismertebb története miatt esetleg az Endór nevet is ide sorolhatjuk. Ám a többi név esetében semmi sem indokolja ezt az átírást: mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy a Bétseán és az Éngedi neveket egy-egy helyen, a Bír 1,27-ben és a Józs 15,62-ben maga az ÚF is kötőjellel írja.⁴⁴ A revízió ezért a Bét-Seán, Bét-Kár, Én-Gedí, Én-Dór települések neveit a kötőjeles formára javítja.

7. Az összetett nominális személyneveket az ÚF rendszerint kötőjel nélkül, egy szóban írja át

A nominális mondatból vagy birtokos szerkezetből álló, összetett személynevek többségét az ÚF egybeírja, lásd pl. Amminádáb (és nem Ammí-Nádáb), Melkisédek (és nem Melki-Sédek), Abíhú (és nem Abí-Hú), Hadadezer (és nem Hadad-Ezer), Benhadad (és nem Ben-Hadad), Benhánán (és nem Ben-Hánán), Benzóhét (és nem Ben-Zóhét), Benóni (és nem Ben-Óni), Esbaal (és nem Es-Baal), Íkábód (és nem Í-Kábód), Ísbóset (és nem Ís-Bóset) stb.

Kivételek azonban itt is szép számmal akadnak, lásd pl. Ben-Ammí, Bét-Gádér, Ben-Hail, Baal-Berít, Él-Berít, Keren-Happúk, de lásd a nem héber Cáfénat-Panéah és Meróda-Baladán neveket is. Úgy tűnik, hogy a -Melek összetételű nevek esetében az ÚF alapvetően hajlik a különíráásra, lásd Ebed-Melek (Jer 38,7), Regem-Melek (Zak 7,2) és Netan-Melek (2Kir 23,11).⁴⁵

Az ÚF tehát ezen a téren a személynevek átírásában nem következetes, nem is szólva arról, hogy az azonos típusú személy- és földrajzi nevek átírásához más-más eljárást használ.

42 Kivételek itt is akadnak, lásd pl. Batrabbim (és nem Bat-Rabbím), Lódebár (és nem Ló-Debár), Beérseba (és nem Beér-Seba).

43 További példák: Bét-Anát, Bét-Áven, Bét-Markábót, Bét-Paccél, Én-Eglaim, Én-Haddá, Én-Ganním, valamint lásd a Bét-Jóáb és a Bét-Rékáb személyneveket.

44 Lásd KUSTÁR: Új protestáns bibliafordítás, 142.

45 Ez utóbbiak mintájára a revízió az Abédnegó névalak esetében is áttér a kötőjeles Abéd-Negó formára, ám pl. az Adrammelek és Anammelek istenelvek esetében (a ZB-t és a LB-t is követve) nem változtatott az átíráson.

8. Beszédes nevek esetében az ÚF a nevet általában a héber eredeti átírásaként hozza, és azt nem fordítja le

Az Ószövetség megközelítőleg 135 olyan etimológiai elbeszélést vagy prófétai kijelentést tartalmaz, amelyek egy adott személy, nép vagy tájegység nevét hivatottak megmagyarázni. Az ezekben szereplő nevek mind beszédes nevek, amelyeket a szerző – a valós vagy egy vélt, népies etimológiát követve – a történet bizonyos fordulataival, illetve az elbeszélés menetébe beágyazott kulcsfogalommal hoz összefüggésbe.

Az ÚF ezekben az esetekben a beszédes neveket általában nem fordítja le – még akkor sem, ha ezzel az eredeti héberben még világos etimológiai összefüggés, vagy legalábbis egybecsengés elvész. Így nem érti az olvasó, hogy Éva szavai (Gen 4,1) és Káin neve között mi az összefüggés, hogy a nyelvek összezavarásából miért következik a Bábel név (Gen 11,9), hogy Hágárnak miért éppen Izmaelnek kell elneveznie a fiát, amiért meghallgatta őt az Úr (Gen 16,11). Nem világos a magyar fordításban, hogy álma után Jákób miért éppen Bételnek nevezi el azt a helyet, ahol lepihent (Gen 28,19). Hogy Jákób gyermekei esetében a két asszony versengése és a fiúknak adott név között mi az összefüggés, megint nem világos (Gen 29). A példákat bőven lehetne még tovább is sorolni.

Kivétel persze, mintegy 16 darab, itt is akad.⁴⁶ A Bír 15,17-ben az ÚF például magyarul „Állcsont-magaslatnak” hozza annak a helynek a nevét, ahol Sámson eldobta a fegyverként használt szamar-állkapcsot, lefordítva magyarra a héber Rámat-Lehí nevet. Ám a név lefordítása itt sem indokoltabb, mint máshol lenne, lásd a Rámat-Hammicpe földrajzi nevet (Józs 13,26). Ugyanebben a történetben a Kóré-forrás nevét is lefordítja az ÚF „Kiáltó-forrás”-nak, holott az ÚF annyi más helyen ezt nem teszi meg, lásd a beszédes forrásnevek átírásaként az ÚF-ban pl. Semes-forrás, Rógél-forrás (Józs 15,7; 18,15.16; 1Kir 1,9) – igaz, az ÚF egy „Sárkány-forrás”-t is ismer (Neh 2,13).

A próféták gyermekei esetében, úgy tűnik, fordított az eljárás: az ÚF itt általában lefordítja a jelképes neveket – ezt teszi legalábbis Ézsaiás egyik gyermeke (Ézs 8,1) vagy Hóseás gyermekei esetében (Hós 1). Ám ez az eljárás nemcsak a fentebb idézett etimológiai történetek fordításával áll ellentétben, hanem olyan esetekkel is, ahol más gyermekek jelképes neve nem kerül lefordításra, lásd például Ézsaiás Seárlásúb nevű fiát (Ézs 7,3), vagy a titokzatos Immánuel (Ézs 7,14).

A revízió az etimológiai történetek esetében a nevek lefordítását igyekszik megszüntetni, és az etimológiai összefüggésekre magyarázó jegyzetben fogja majd felhívni a figyelmet.⁴⁷



⁴⁶ Ezek a következők: Gen 22,14; 33,20; 35,8; Ex 17,15; Deut 3,14; Józs 22,34; Bír 6,24; 15,17.19; 18,12; 2Krn 20,26; Ézs 8,3; 19,18; Jer 19,6; Ez 20,29; Zak 11,7.

⁴⁷ Lásd a revíziós Elvi dokumentumot, ami így fogalmaz: „Az ószövetségi névmagyarázatoknál kerüljük az idézőjel alkalmazását: ahol lehetséges, az »ami azt jelent« forma, ahol nem megoldható, ott lábjegyzet szerepel majd.” (Elvi dokumentum. Eseti és elvi döntések, 26. bekezdés. Publikálatlan kézirat, a vonatkozó szakaszt idézi /az ÚF idézőjel-használatának elemzése kapcsán/ GÁLSÉ Idézetek írásmódja, 65. Ehhez tegyük hozzá: a munka végéhez közeledve már látható, hogy az elsőként ajánlott megoldás lényegében sehol sem volt alkalmazható.)

A fentebb ismertetett szabályok kritikus felülvizsgálata mellett a revízió számos, a nevekhez kötődő helyesírási kérdésben tekintette át az ÚF eljárását, és erősítette meg, illetve korrigálta azt. Az utóbbiak közül hadd említsünk meg a legfontosabbakat:

9. A hónapok nevének helyesírása

A hónapok héber nevét az ÚF minden esetben nagybetűvel írja át, ám abban már nem következetes, hogy előtte használ-e névelőt vagy sem. Névelőt tesz a hónapnév elé 11 esetben, például az Ex 23,15-ben („az Ábíb hónap megszabott idején”) vagy a Neh 2,1-ben („a Niszán hónapban történt:...”). Viszont elmarad a névelő a hónapnév elől összesen kilencszer, lásd pl. az Eszt 2,16-ban („Tébét hónapban”) vagy a 8,9-ben („vagyis Siván hónap...”).

A Szöveggondozó Bizottság a revízió során úgy döntött, hogy a magyar helyesírásnak megfelelően a hónapok nevét – a NVF, igaz, nem teljesen következetes eljárásának is megfelelően – kisbetűvel és mindig névelő nélkül írja, tehát pl. így: „ábíb hónapban”.

10. A nemzetségnevek helyesírása

Ezen a téren az ÚF gyakorlata ismét csak következetlen. A Num 3,21kk írásmódja például az, hogy a 'nemzetség' szót kötőjellel kapcsolja a nemzetségnév mögé: Libni-nemzetség, Gérsón-nemzetség stb. A Num 26 eljárása viszont más. Itt a nemzetségnév jelzői formája szerepel, kötőjel nélkül kiírva a 'nemzetség' szó előtt: „libni nemzetség, gérsóni nemzetség” stb. Az ÚF tehát egyazon bibliai könyvön belül is két külön eljárást követ, anélkül, hogy ennek a bibliai héberben bármiféle alapja lenne.

Ám a magyar helyesírás szabályai szerint valójában mindkét átírási mód helytelen, hiszen a 'nemzetség' szót kötőjel nélkül, a családnevet pedig az előtt nagybetűvel kellene írni, lásd pl.: „Csáki nemzetség”. Ennek analógiájára a helyes írásmód az Ószövetség esetében is ez: „Libni nemzetség”, „Gérsón nemzetség” – így elvétele maga az ÚF is, lásd pl. a Bír 6,11-ben „Abíezer nemzetség”. A revízió erre az utóbbira egységesítette a másik két írásmódot. Természetesen az ÚF a genitivusos „XY nemzetsége” formát is ismeri: ezeket a revízió nem módosította.

11. A tájegységek (hegyek, puszták, tavak, tengerek) nevének átírása

A tájegységek neveinek helyesírásában szintén ingadozik az ÚF. Itt a Károli-Bibliából átvett Nebó hegye, Párán hegye, Móáb síksága, Párán pusztája, Móáb pusztája stb. genitivusos formák még mindig meglehetősen gyakoriak.⁴⁸ Ám ezeket

⁴⁸ Lásd még az alábbi példákat: Hór hegye, Micár hegye, Széír hegye, Ébál hegye, Garizim hegye, Tábór hegye, Beérseba pusztája, Szír pusztája, Zíf pusztája, Júda pusztája.

a formákat a nyelvérzékünk már kissé régiesnek érzi, nyilván azért is, mert az eredeti héber szerkezet tükörfordításaként álltak elő, azaz valójában hebraizmusnak tekinthetők.

Ennél az írásmódnál az ÚF-ban már jóval gyakoribb a magyar helyesírásban preferált kötőjeles írásmód, pl. Abárim-hegy, Baalá-hegy, Básán-hegy, Calmón-hegy, Cemáraim-hegy, Gaas-hegy, Gilbóa-hegy, Hóreb-hegy, Jeárim-hegy, Karmel-hegy, Mashít-hegy, Mórijjá-hegy, Piszgá-hegy, Sefer-hegy, Sínai-hegy, Széir-hegy / hegység és Ararát-hegység, Hermón-hegység.

S végül a magyar helyesírás szerint szintén elfogadható az a gyakori eljárás, hogy a kötőjel a név és a tájegységet jelölő szó között elmarad, lásd pl. Abárim hegység, Hermón hegység, Ébál hegy, illetve esetenként Garizim hegy, Széir hegy stb.

Adott esetben azonban az ÚF ugyanannak a tájegységnek a nevét hol az egyik, hol a másik helyesírási gyakorlatot követve hozza. Például a „Sion-hegy” forma szerepel az Ézs 8,18-ban, miközben az Ószövetségben mindenütt máshol a „Sion hegye” genitivusos forma áll; a „Refáim völgye” forma áll az Ézs 17,5-ben, miközben 5 másik helyen a kötőjeles „Refáim-völgy” forma jön elő. A Hós 1,5-ben „a jezréeli völgy” forma áll, holott az ÚF mindenütt máshol a „Jezréel síksága” fordítást kínálja, s végül „az Ákór völgye” áll a Hós 2,17-ben, miközben az ÚF a Józs 15,7-ben az „Ákór-völgy” névátírást hozza, de lásd a Garizim hegy / Garizim hegye, Széir-hegy / Széir hegy / Széir hegye, Hór-hegy / Hór hegy variációkat is.

A revízió során a Szöveggyondozó Bizottság ugyan a háromféle helyesírási gyakorlatot nem egységesíti, de alapvetően törekszik a régi, genitivusos formák lecserélésére, és a tájegységek nevének kötőjeles helyesírását preferálja. Tehát: nem Hór hegye, Széir hegyvidéke, Refáim völgye, Zíf pusztája, hanem Hór-hegy, Széir-hegyvidék, Refáim-völgy, Zíf-pusztá stb. A bizottság bevett névként az alábbi genitivusos alakokat ítélte megőrzendőnek: Efraim hegyvidéke, Gileád hegyvidéke, Júda hegyvidéke, Samária hegye, az Olajfák hegye, Sion hegye.

12. Névelőt tartalmazó nevek átírása

Az összetett földrajzi nevek esetében a második főnév, amennyiben az előtte álló főnév birtokosaként van jelen (*nomen regens*), gyakran határozott névelővel áll. Itt az ÚF a *ha-* határozott névelőt, ami mögött általában mássalhangzó-kettőzés következik, gyakran nem írja át, lásd pl. Bét-Markábót (és nem Bét-Hammarkábót: Józs 19,5); Bét-Émek (és nem Bét-Háémek: Józs 19,27), Bét-Arábá (és nem Bét-Háarábá: Józs 15,6); Bét-Sittá (és nem Bét-Hassittá: Bír 7,22), Bét-Gilgál (és nem Bét-Haggilgál: Neh 12,29).⁴⁹

Igaz, ellentétes eljárásra is bőven van példa, lásd a névelővel és a nélkül is átírt Bét-Hajjesímót mellett az alábbi neveket: Ábél-Hassittím (Num 33,49), Bét-Éked-Háróim (2Kir 10,12), Bét-Haggán (2Kir 9,27), Ceret-Hassahar (13,20), Eben-Háézer (1Sám 4,1), Góren-Háátád (Gen 50,11), Helkat-Haccúrim (2Sám 2,16), Rámat-Hammicpe

⁴⁹ Azokhoz az esetekhez, ahol ugyanazt a földrajzi nevet a héber hol névelővel, hol névelő nélkül hozza, lásd már fentebb, láb. 34.

(Józs 13,26), Szela-Hammahlekót (1Sám 23,28), valamint a (helytelenül) földrajzi névként értelmezett „hací-hammenuhóti” (1Krón 2,52) és „hací-hammánahti” neveket (1Krón 2,54).

Bibliai személynevek esetében azonban az ÚF – a Károli-Biblia átírásait megőrizve – alapvetően hajlik arra, hogy a határozott névelőt is átírja, lásd Hamméa-torony (Neh 3,1), Hasszenáa (Neh 3,3), Hallóhés (Neh 3,12; 10,25), Hakkóc (Neh 3,21), Hasszenúá (Neh 11,9), Haggedólim (Neh 11,14), Háróe (1Krón 2,52), Keren-Happúk (Jób 42,14).

Ezek a nevek az esetek zömében értelmes, beszédes nevek: ha ezeket lefordítanánk, jogos is lenne a névelő megőrzése („a százas / százkönyöknyi torony”, „a nagyok közül való / a tekintélyes” stb.), ám ha csak átírjuk a szavakat, akkor – az eredeti hébertől függetlenül – a névelő törlendő. Így jár el maga az ÚF is, ahogy láttuk, az összetett településnevek esetében, személynevek esetében pedig alapvetően így a ZB, a LB, de bizonyos esetekben a NVF is ezt az eljárást követi. Így a revízió a személynevek elől a névelőt a fenti esetekben törölni fogja.

13. Nevek elírásának (szövegkritikai) korrigálása

A bibliai nevek szövegromlásként előállt alakjai esetében az ÚF elvétve él a szövegkritikai beavatkozás eszközével, lásd a Num 1,14; 7,42-ben említett Deuél-t, akinek a neve a héber szövegben Reuél-re váltott a Num 2,14-ben: az ÚF javítja ezt a másolási hibát, és az utóbbi helyen is Deuél-t hoz. Ugyanígy a 2Kir 20,12 esetében, ahol a *beródaq-baladán* név áll, ellenben a parallel Ézs 39,1-ben *meródaq-baladán* olvasható: az ÚF, ez utóbbi alapján javítva, a 2Kir 20,12-ben is Meródaq-Baladán-ként hozza a nevet.⁵⁰

Az 1Krón nemzetséglistáinak elején az ÚF szintén korrigálja a héber szövegben előállt másolási hibákat, és a neveket a Gen–Num nemzetséglistáiból ismert, eredeti formájukra javítja. Így az eredeti héberben az 1Krón 1,6-ban a *dífat* forma szerepel, míg a parallel Gen 10,3-ban még helyesen *rífat* áll: az ÚF ennek alapján az 1Krón-ban is a Rífat nevet hozza. Az 1Krón 1,7-ben a héber szövegben *ródáním* szerepel, ellenben a parallel Gen 10,4-ben még helyesen *dódáním* áll; az ÚF itt is javítja a héber szöveget, és az 1Krón-ban is Dódáním-ot hoz. A héber nyelv ismerői tudják, hogy a kvadrát ábécében a *rés* (ר) és a *dálet* (ד) betűk mennyire hasonlítanak egymásra.

Ám úgy látszik, hogy ezek a ritka kivételek. Az 1Krón nemzetséglistái és egyéb névjegyzékei ugyanis azt bizonyítják, hogy az ÚF készítői nem éltek a szövegkritika eszközével, és a nyilvánvaló másolási hibákat nem javították – még azokban az esetekben sem, ahol ugyanerről a *rés* (ר) – *dálet* (ד) betűtűvésztésről van szó, lásd például 1Krón 1,41: Hamrán, de Gen 36,26: Hemdán; 1Krón 1,50: Hadad, de Gen 36,27: Hadar. A jelenségre a Krónikák könyvében kívül is van példa: A Bír 7,22-ben szereplő Cererá név valójában másolási hibaként állt elő, a helyes forma a Cerédá,

⁵⁰ Ugyanígy javítja még az ÚF pl. a Józs 15,52-ben a héberben tévesen *rímá*-nak írt nevet Dúmá-ra, vagy a 2Sám 8,13-ban a héber szövegben ismét *r/d* elírásként előállt 'arám' szót edómi-ra.

így szerepel a név az 1Kir 11,26-ban és a 2Krn 4,17-ben – ám a próbafüzettel szemben az ÚF ezt a másolási hibát végül mégsem javította.⁵¹

Ugyanígy könnyű összetéveszteni a héberben *wáw* (װ) és a *jód* (ױ) mássalhangzókat. Ezeket mássalhangzóként olvasva a *v* / *j* eltéréseket, magánhangzóként kiolvastva pedig az *i* vagy *é* / *ó* vagy *ú* variációkat kapjuk. Nyilvánvalóan ez a másolási hiba áll az alábbi esetek hátterében: 1Krn 1,21: Ébál, de Gen 10,28: Óbál; 1Krn 1,36: Cefí, de Gen 36,11: Cefó; 1Krn 1,39: Hómám, de Gen 36,11: Hémám; 1Krn 1,40: Alján és Sefí, de Gen 36,23: Alván és Sefó; 1Krn 1,50: Páí, de Gen 36,27: Páú; 1Krn 1,51: Aljá, de Gen 36,40: Alvá; 1Krn 7,13: Sallúm, de Gen 46,24: Sillém stb.

Az egyéb másolási hibák is könnyen felismerhetőek: betűk kiesése vagy felcserélődése, illetve egyéb betűtévesztések miatt álltak elő az alábbi névváltozatok: 1Krn 1,17: Mesek, de Gen: 10,23: Mas; 1Krn 1,42: Jaakán, de Gen 36,27: Akán; 1Krn 1,52: Oholíbámá, de Gen 36,41: Oholímábá; 1Krn 4,24: Nemuél, de Gen 46,10: Jemúél; 1Krn 7,1: Jásúb, de Gen 46,13: Jób.

Vajon mivel indokoltható, hogy az ÚF a fent említett, illetve egyéb példák tucatjaiban nem él a szövegkorrekció eszközével? Talán az eltérő neveket egyenértékű változatnak, esetleg a Krónikákban szereplő formát fiatalabb formának tekintette? Ebben az esetben érvényesíteni kellett volna azt a szabályt, hogy egyazon személy esetében az eltérő név-változatokra az átírásban nincsen tekintettel. Egy érvet lehetne felhozni a romlott névformák megőrzése mellett, ami azonban aligha állhatott ott a hajdani fordítók döntése mögött: az olvasó így a magyar fordítás alapján is szembesíthető azzal a ténnyel, hogy a Biblia üzenete sérülékeny „emberi betűk jászolában”⁵² maradt ránk, és annak rekonstruálásában a tudományos szövegmagyarázat elengedhetetlen.

Az eljárás feltétlenül felülvizsgálatot érdemel – már csak a következtelen alkalmazása miatt is.⁵³ A revízió mindenesetre az ÚF névátírásait ebből a szempontból egyelőre nem korrigálta.

14. Ószövetségi személyek nevei az Újszövetségben

A bevett nevek esetében az ÚF a Biblia két felében egységesen írja a neveket, függetlenül attól, hogy a görög forma kiejtés szerint egy más átírást követelne. Így például a héber *élijá/élijjáhú* és a görög *éliász* átírása egyaránt Illés, a héber *móse* és a görög *moüszész* átírása egyaránt Mózes, a héber *selómó* és a görög *szolomón* átírása egyaránt Salamon, a héber *immánúél* és a görög *emmanuél* egyaránt Immánúél stb.

⁵¹ Tóth Kálmán cikkében az utóbbit a próbafüzet alapján még pozitív példaként hozta, hogy a Szöveggondozó Bizottság a Bír 7,22-ben javította a település nevét, lásd Tóth: Készülő Ószövetség-fordítás, 349. – végül azonban ez a szövegkritikai korrekció kikerült az ÚF szövegéből.

⁵² Lásd KUSTÁR: Halhatatlan Ige – emberi betűk jászolában.

⁵³ Mivel az 1Krn 1,6–7 esetében, azaz a Krónikák első két, szövegromlást elszenvedett neve esetében megtörtént a javítás, a későbbiekben viszont nem, az ember nehezen szabadul attól a benyomástól, hogy menet közben változott meg a fordítói elv, és kerültek a szövegkritikai jellegű névjavítások leállításra, a Bír 7,22 esetében pedig egyenesen visszavonásra.

Ám a kevésbé ismert és nem bevett neveknél az ÚF az Ószövetségben a héber, míg az Újszövetségben a görög változat átírását hozza. Így szerepel például Jézus nemzetségtáblázatában Fáesz (Mt 1,3), aminek az Ószövetségben Pérec (Gen 38,29) felel meg, hívják az ő fiát az Újszövetségben Heszrónnak, míg az Ószövetségben Hecrónnak (Gen 46,12), és unokáját az Újszövetségben Arámnak, az Ó-ban pedig Rámnak.

A revízió ezt a diszkrepanciát igyekszik megszüntetni, és az Ószövetségben is előforduló személyek esetében a görög névalaktól függetlenül az Újszövetségben is az Ószövetségben fellelhető átírást hozza. A Mt 1,3 tehát a revízió eredményeként így fog hangzani: „*Júda fia volt a Támártól született Pérec és Zerah, Pérec fia Hecrón, Hecrón fia pedig Rám.*”⁵⁴

A földrajzi nevek esetében a revízió azonban ezt az elvet nem követi, és az ÚF névátírásait megőrizve azokat az Újszövetségben továbbra is a görögös forma alapján írja át, lásd Azótosz és nem Asdód, Genezáret és nem Kinneret stb.

Felhasznált irodalom

- GALSI, Á.: Idézetek írásmódja az új fordítású Bibliában és folyamatban lévő revíziójában, in: Pecsuk, Ottó (szerk.): *A bibliarevízió műhelyéből*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2012, 60–72.
- KRASOVES, J.: *Biblical proper Names* (LHB – OTS 418), New York, T & T International, 2010.
- KUSTÁR, Z.: Az újfordítású Biblia (1975) revíziója (1990) ószövetségi részének eredményei, in: *Theologiai Szemle* 44/4 (2001), 235–241.
- KUSTÁR, Z.: Az 1975-ös Újfordítású Biblia és revideált változatának (1990) viszonya az 1908-as kiadású Károli-Biblia fényében, in: Geréb, Zsolt (szerk.): *Isteni megszólítás ... emberi válasz. Jubileumi tanulmánykötet Eszenyeiné dr. Széles Mária professzor asszony tiszteletére*, Oradea/Nagyvárad, Partium Kiadó, 2007, 209–220.
- KUSTÁR, Z.: Halhatatlan Ige – emberi betűk jászolában. Szövegtörténeti adalékok a Szentírás ihletettségének és csatlakozhatatlanságának kérdéséhez, in: *Mediárium* 2/3–4 (2008), 5–14.
- KUSTÁR, Z.: Az új protestáns bibliafordítás (1990) folyamatban lévő revíziója és annak ószövetségi vonatkozásai, in: *Theologiai Szemle* 54/3 (2011), 138–147.
- KÜRTI, L.: Ökumenikus tanácskozás a magyarnyelvű Biblia ügyéről, in: *Theologiai Szemle* 14/1 (1971), 10–18.
- LACZKÓ, K.–MÁRTONI, A.: *Helyesírás* (A Magyar Nyelv Kézikönyvtára I), Budapest, Osiris, 2006.
- NAGY, E.–SZABÓ, Zs.: *Helyesírási szabályzat és szótár. A Magyar Tudományos Akadémia helyesírási szabályzatának érvényben lévő II. kiadása alapján*, Budapest, Új Hold, 2004.

54 Olyan személyek esetében azonban, akik csak az Újszövetségben fordulnak elő, a görögös / latin forma kerül átírásra, függetlenül attól, hogy az adott névnek létezik-e héber megfelelője, esetleg más szereplő nevéként a héberes forma másképp van átírva az Ószövetségben. Így a revíziós Elvi dokumentum: „A tulajdonnevek átírásánál ... az Újszövetségben a következő elv szerint járunk el: az ószövetségi neveknél a revideált ÚF ószövetségi átírását kell követni, az apokrif iratokban előforduló neveknél a hagyományos protestáns alakot (pl. Makkabeus), a magyarosodott formát a bevett nevek esetében (Jézus, Péter, Pál, stb.), a »nem bevett« újszövetségi görög és görög közvetítésű latin nevek esetében a magyar kiejtés szerinti átírást érvényesítjük (a bevett nevekről pedig listát készítünk.)” Lásd Elvi dokumentum. Eseti és elvi döntések, 26. bekezdés. Publikálatlan kézirat.

- [név nélkül:] Names, Proper, in: *International Standard Bible Encyclopedia*. – Digitális változat: <http://www.bible-history.com/isbe/N/NAMES%2C+PROPER/>, letöltés dátuma: 2012. október 29.
- [név nélkül:] *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach der Loccumer Richtlinien*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft – Katholische Bibelanstalt, 2. Auflage, 1981.
- [név nélkül:] *Útmutató egyházi kifejezések helyesírásához*, Budapest, Szent István Társulat, 2006.
- NIDA, E.–TABER, C. R.: *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, Brill, 1969.
- NIDA, E.: *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban* (Eredeti megjelenés: 1986), Budapest, Kálvin Kiadó, 2002.
- NOTH, M.: *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1928.
- PECSUK, O.: Az 1990-es protestáns új fordítású Biblia revíziójának elmélete és gyakorlata, in: *Magyar terminológia* 4 (2011), 72–81.
- RECHENMACHER, H.: Biblisch-Hebräische Personennamen. Methodische Überlegungen zu ihrer Analyse und Deutung, in: Gaß, Erasmus – Stipp, Hermann-Josef (Hg.): „*Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!*” (Ri 2,1). *Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag* (Herders Biblische Studien 62), Freiburg–Basel–Wien et al. Herder, 2011, 217–235.
- SISKÁ, Á.: *Bibliai névtár. Tulajdonnevek konkordanciája hat magyar bibliafordítás alapján*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.
- SOÓS, L.: A Krónikák könyvének új fordítása, in.: *Református Egyház* 11/24 (1959), 530–533.
- TÓTH, K.: Mózes első könyve, in.: *Református Egyház* 3/19 (1951), 19–23.
- TÓTH, K.: A készülő Ószövetség-fordítás újabb eredményei, in.: *Református Egyház* 8/15 (1956), 346–352; 8/17 (1956), 399–401.
- TÓTH, K.: *Bibliafordítás – Bibliamagyarázat*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1994.

NÉMETH ÁRON

„Támaszd nekik királyul Dávid fiát...”

A Zsolt 72 recepciója a Salamon Zsoltárai 17-ben¹

ZUSAMMENFASSUNG

„Laß ihnen erstehen ihren König, den Sohn Davids...”

Die Rezeption von Ps 72 in Psalmen Salomos 17

In der Rezeptionsgeschichte des kanonischen Psalms 72 spielt die pseudepigraphische Sammlung von den Psalmen Salomos (PsSal), besonders PsSal 17 eine bedeutende Rolle. Es ist in der Forschung immer wieder erwähnt, dass Ps 72 im Hintergrund von PsSal 17 unter anderen biblischen Texten auch zu erkennen ist, diese Aussage wird aber meistens nicht konkretisiert.

Dieser Aufsatz versucht nachzuweisen, dass Ps 72 als Muster für den Autor und Redaktor von PsSal 17 galt. Die sprachlichen und zum Teil strukturellen Gemeinsamkeiten der beiden Gedichte zeigen deutlich, dass der Verfasser von PsSal 17 den Text von Ps 72 gut kannte und – wenigstens im Kopf – vor sich hatte. Daraus folgt, dass das Messiasporträt des pseudepigraphischen Psalms eine Art theologischer Neuinterpretation und Aktualisierung des Königsbildes von Ps 72 betrachtet werden kann. Diese Neuinterpretation führt zu einer Akzentverschiebung im Richteramt des Königs, der nicht mehr als Retter der *parsonae miserae*, sondern als strafender Richter der Sünder und Nationen auftritt.

A ki a Zsolt 72 recepciótörténetét vizsgálja, nagyon hamar kézbe kell, hogy vegye a ΨΑΛΜΟΙ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ 'Salamon Zsoltárai' (a továbbiakban: SalZsolt) című pseudepigráf iratot.

A SalZsolt egy 18 költeményből álló zsoltárgyűjtemény az intertestamentális korból. Bár a zsoltárkönyv csak görög és szír nyelven maradt ránk,² tudományos konszenzus mutatkozik abban, hogy eredeti nyelve a héber volt.³ A kevés és burkolt történelmi utalás alapján az irat a Kr. e. 1. sz. közepéről származik Palesztinából, a szövegek elsősorban ennek a kornak a társadalmi, politikai és val-

1 Az MRE Doktorok Kollégiuma révkomáromi ülésén, az Ószövetségi szekcióban 2012. augusztus 24-én elhangzott előadás bővebb, szerkesztett változata.

2 Összesen 11 görög és 5 szír nyelvű, részben töredékes kéziratot ismerünk, melyek Kr. u. 10. századnál nem korábbiak, lásd DE JONGE: Psalms of Solomon, 161; ATKINSON: Theodicy, 548; LATTKE: Psalmen Salomos, 806; STUCKENBRUCK: Messianic Ideas, 93; WRIGHT: Critical Edition, 12; KAISER: Geschichte, 81.

3 Erre utalnak a görög szövegben fellelhető szemitizmusok. Feltételezhetően az eredeti héber nyelvű gyűjteményt nagyon hamar lefordították görögre, s talán ezután szír nyelvre. Nem egyértelmű, hogy ez utóbbi fordítás a héber vagy a görög szöveget veszi alapul, valószínűleg inkább görög nyelvű *Vorlage*-ra kell gondolnunk, lásd GRAY: Psalms of Solomon, 627; KUH: Psalmen Salomos, 1–25; EISSFELDT: Einleitung, 827; DE JONGE: Psalms of Solomon, 161; BRANDENBURGER: Gesalbter des Herrn, 217; VANDERKAM: Introduction, 129; ATKINSON: Theodicy, 548–549; LATTKE: Psalmen Salomos, 806; ROOSE: Endzeitliche Hoffnungen, 122; CHARLES: Pseudepigrapha, 627; WRIGHT: Critical Edition, 11–12; SZABÓ: Salamon zsoltárai, 16; KAISER: Geschichte, 81, vö. ROST: Einleitung, 90. A szöveg visszafordítását héberre W. Frankenberg végezte el, lásd FRANKENBERG: Datierung, 66–85.

lasi feszültségeit tükrözik vissza,⁴ de egyes zsoltárok keletkezése korábbi időre is visszanyúlhat.⁵ Joachim Schüpphaus kimutatása szerint a gyűjtemény két fázisban állhatott elő, Kr. e. 63 után egyrészt, Kr. e. 48 után másrészt.⁶ Kérdéses a gyűjtemény mögött álló szerzői kör kiléte. Szerzőként, illetve szerkesztőként a kutatásban több csoport szóba került már: farizeusok (pl. Ryle–James, Holm–Nilsen, Rost, Wellhausen, Kittel, Gray, Schüpphaus),⁷ szadduceusok, esszénusok (Charlsworth, Wright, Hann), haszidok (Flusser), keresztyének (Cerda),⁸ újabb vélekedések szerint egy ismeretlen zsidó szektára (Brock, Sanders) vagy nem-sektás csoportra (McNamara, de Jonge, Mack, Atkinson) kell gondolnunk.⁹ Mindenképpen egy, a hasmóneusokkal és Rómával szembenálló ellenzéki körről van szó.

Számos vizsgálat igazolta már, hogy a SalZsolt szerzői, illetve szerkesztői köre jól ismerte a kanonikus Zsoltárok könyvét, mégpedig valószínűleg abban a végső formájában, ahogyan az a héber Bibliában ma is megtalálható.¹⁰ A pszeudepigráf gyűjtemény költeményei számára a kanonikus zsoltárok jelentették a műfaji, stílári, nyelvi, sőt olykor teológiai-tartalmi mintát, ezzel mintegy imitálják a kánoni zsoltárokat.¹¹

A gyűjtemény talán legismertebb darabja,¹² és messiási vonatkozásai miatt is gyakran idézett SalZsolt 17 háttérében kutatók egybehangzó megállapítása szerint a Zsolt 72 határozottan felfedezhető.¹³ A SalZsolt 17 Messiás-képét e zsoltáron kívül természetesen több bibliai textus együttesen határozza meg, mint például a Nátán-jövendölés (2Sám 7,8–17),¹⁴ különböző próféciák (főként Ézs 2; 11; 49; 60; 66; Ez 34;

4 EISSFELDT: Einleitung, 830.831; WRIGHT: Psalms of Solomon, 643; BRANDENBURGER: Gesalbter des Herrn, 217; WASCHKE: Psalmen Salomos 17, 130; FABRY: Messias, 37; SZABÓ: Salamon zsoltárai, 23–24.

5 SCHÜPPHAUS: Psalmen Salomos, 76, hasonlóan WASCHKE: Psalmen Salomos 17, 130.

6 SCHÜPPHAUS: Psalmen Salomos, 138–155. Bővebben lásd lentebb.

7 A farizeusi háttér feltételezése újabban sokat támadott hipotézis, lásd SCHREIBER: Gesalbter und König, 161; WRIGHT: Critical Edition, 8. A farizeusi szerzőség valóban nem minden kétséget kizáróan bizonyos, de nem is teljesen valószínűtlen, lásd SZABÓ: Salamon zsoltárai, 29.

8 A keresztyén szerzőségnek minimális a támogatottsága a kutatásban, a zsidó szerzőség konszenzusnak nevezhető, lásd SZABÓ: Salamon zsoltárai, 26.

9 ATKINSON: Implications, 95–97; uő: Theodicy, 572, vö. WRIGHT: Critical Edition, 8–10.

10 Elsősorban lásd WASCHKE: Psalmen Salomos 17, 139–140.

11 ROST: Einleitung, 90; DE JONGE: Psalms of Solomon, 159; WRIGHT: Psalms of Solomon, 646; WASCHKE: Psalmen Salomos 17, 130–131; CHARLESWORTH: Interpretation, 266; LATKE: Psalmen Salomos, 807; SZABÓ: Messiás alakja, 1. Gunkel a királyzsoltárok késői datálása elleni érvelésében említi meg Salamon Zsoltárait mint a kanonikus zsoltárok „gyenge utáznatait”: „Oder man hat die Lieder auf die makkabäischen Priesterfürsten deuten wollen, aber die P., die wir aus so spätere Zeit in den Apokryphen und den „Solomo“-Psalmen besitzen, sind schwächliche Nachahmungen der alten Muster oder sind so von Reflexion zerfressen, daß sie sich von den kräftigen und schwungvollen kanonischen Königs-P. aufs stärkste unterscheiden,” lásd GUNKEL: Psalmen, 1619.

12 Így pl. GÁSPÁR: Salamon zsoltárai, 502; ATKINSON: Study, 129; SZABÓ: Salamon zsoltárai, 114.

13 SCHÜPPHAUS: Psalmen Salomos, 115; CHARLESWORTH: Messianology, 30; WRIGHT: Psalms of Solomon, 641.646; uő: Critical Edition, 7; BROYLES: Redeeming King, 33–34; SCHREIBER: Gesalbter und König, 173–174; SZABÓ: Messiás alakja, 10. A SalZsolt 17 és a királyzsoltárok (különösen a Zsolt 89) kapcsolatának kérdéséhez lásd még WASCHKE: Psalmen Salomos 17, 136–138.

14 A SalZsolt 17.4.21–43 lényegében a Dávidnak tett ígélet aktualizálása. A két szöveg közötti kapcsolat mindenestre nem irodalmi és nyelvi, csupán tartalmi, lásd WASCHKE: Psalmen Salomos 17, 132. 135.

37; 45; 47), valamint egyéb királyzsoltárok (pl. Zsolt 2; 18; 89).¹⁵ A szerző bizonyosan nem egy textusra, hanem ószövetségi és deuterokanonikus tradíciók sokaságára támaszkodik, melyeket újraolvasva aktualizálja a prófétai jövendöléseket és bibliai szövegeket.¹⁶ Ezek között a háttértexstusok között tartjuk számon a Zsolt 72-t is, mely teológiai és nyelvi-irodalmi kapcsolatban van a SalZsolt 17-tel.

Erre a kapcsolatra több tanulmány rámutat,¹⁷ de a Zsolt 72 recepciójának részletesebb elemzésére a SalZsolt 17-ben (ismereteink szerint) még nem került sor. A szószerinti utalások miatt általában az Ézs 11, Zsolt 2 és 89 recepciójával foglalkozik a szakirodalom. E tanulmányban most arra a kérdésre keressük a választ, hogy a Zsolt 72 milyen mértékben hatott a SalZsolt 17-re: Mit vesz át, és mit hagy el a későbbi szerző a kanonikus zsoltár gondolataiból, hogyan értelmezi át az ószövetségi királyzsoltárt más bibliai szövegek tükrében, megváltozott történelmi kontextusban?

1. Irodalmi összehasonlítás

A két szöveg irodalmi, motívumbeli, terminológiai hasonlóságait számbavéve nagyon valószínű, hogy a SalZsolt 17 szerzője ismerte és mintának tekintette a Zsolt 72-t.

Mielőtt azonban összevetjük a két zsoltárt, le kell szögezni, hogy a SalZsolt 17 szövege minden bizonnyal többszöri redakció eredménye. Többen rámutattak már arra, hogy a költemény nem teljesen egységes, sőt az egész gyűjteményre jellemzőek a feszültségek, ellentmondások, duplumok vagy kommentárszerű megjegyzések, amelyek leginkább azzal magyarázhatóak, hogy a gyűjtemény – és benne a SalZsolt 17 költeménye – nem egyetlen kéz alkotása.¹⁸

Joachim Schüpphaus a formai és tematikus különbségek, valamint a szövegek háttérben felfedezhető lehetséges történelmi szituáció alapján meggyőzően mutatta ki, hogy a gyűjtemény két fázisban állhatott elő.¹⁹ A költemények egy része erősen történelmi vonatkozású panaszzsoltár, melyek Pompeius korának viszonyait tükrözik vissza, és körülbelül Kr. e. 63–61 között keletkezhetnek, és állhattak össze gyűjteménnyé. Schüpphaus szerint a gyűjtemény első kiadása a következő szakaszokat tartalmazta: SalZsolt 1,1–7; 2,1–2.5–7.8b+c.11–14; 4,1–7.8c.9–22; 5,5–7; 7,1–3.5–8.10; 8,1–6.8a.9–10.14–22a; 8,27–28.30–32a.32b; 9,1.2a.8–10a; 11,1–8; 12,1–6a; 17,4–6.11–13.21ab.22.23a.26.28–31.²⁰

15 Vö. HAHN: Hoheitstitel, 149; GÁSPÁR: Salamon zsoltárai, 50; BRANDENBURGER: Gesalbter des Herrn, 235; CHARLESWORTH: Messiahology, 30; COLLINS: Messianism, 104; SCHREIBER: Gesalbter und König, 165. 170. 172–173; WASCHKE: Psalmen Salomos 17, 134. 136–138; CHARLESWORTH: Interpretation, 266; ROOSE: Endzeitliche Hoffnungen, 122–123; SAURE: Königspsalmen, 279. 337; SZABÓ: Salamon zsoltárai, 48.115; uő: Messiás alakja, 10; COLLINS: Scepter, 58.

16 Lásd WASCHKE: Psalmen Salomos 17, 135; SZABÓ: Messiás alakja, 2.10–11.

17 Lás fentebb, 12. lábj.

18 KELLERMANN: Messias und Gesetz, 101; SCHÜPPHAUS: Psalmen Salomos, 73. 154–155; WASCHKE: Psalmen Salomos 17, 133. 134; SZABÓ: Messiás alakja, 2.

19 SCHÜPPHAUS: Psalmen Salomos, 138–155, ugyanígy OEGEMA: Der Gesalbte, 105–106; WASCHKE: Psalmen Salomos 17, 131–132; ROOSE: Endzeitliche Hoffnungen, 122.

20 SCHÜPPHAUS: Psalmen Salomos, 154–156.

Ezek a zsoltárok később komoly átdolgozáson estek át, és kiegészültek további költeményekkel, elsősorban dicsőítő és tanító zsoltárokkal, melyek történetileg már Pompeius halálát feltételezik, keletkezési idejük nagyjából Kr. e. 48–44/42 közé tehető.²¹ Ezek a költemények irodalmilag egységesebbek, összeállítójuk redakcionálisan kiegészíti a gyűjtemény korábbi zsoltárait. Az átdolgozás során a következő szakaszokkal egészül ki a gyűjtemény Schüpphaus vizsgálata szerint: SalZsolt 1,8; 2,3–4.8a.9.10.15–18.19–37; 3; 4,8a+b.23–25; 5,1–4.8–19; 6; 7,4.9; 8.7–8b,11–12.13.22b.23–26.29.32b.33a.34; 9,2b+c.3.4–5.6–7.10b.11; 10; 11,9; 12,6b+c; 13–16; 17,1–3.7–10.14.15–20.21bα.23b–25.27.32–46;18,1–9.(10–12).²²

Rátérve a konkrét irodalmi hasonlóságokra talán a legalapvetőbb egyezés a Zsolt 72 és a SalZsolt 17 között, hogy mindkét költemény salamoni feliratot visel. Salamon neve hagyományosan nemcsak a bölcsességirodalommal, hanem a zsoltárköltéssel is összefonódik (lásd 1Kir 5,12),²³ ezért nem meglepő, hogy egy lezárt dávidi zsoltárkönyv után, az újabb hasonló gyűjtemény éppen Salamon nevét viseli. A kanonikus Zsoltárok könyvében két olyan zsoltárt találunk, melyeknek feliratában Salamon neve szerepel: Zsolt 72; 127. Ezek a költemények tehát kiváltképpen is modellt jelenthettek a peszudepigráf gyűjteménynek.²⁴ A SalZsolt 17 – akárcsak a gyűjtemény többi zsoltára – valószínűleg csak a zsoltárkönyv összeállításakor kapta a szekunder salamoni feliratot.

A SalZsolt 17 és Zsolt 72 között feltűnő egyezést találunk az irodalmi formában és a témaválasztásban is. Mindkét költemény királyzsoltár, vagyis mindkét szöveg motívumaiban és tematikájában általánosan a (jeruzsálemi) királyra, annak tisztére és hivatalára fókuszál.²⁵ A műfajazonosság leginkább a SalZsolt 17,21–46 és a Zsolt 72 között áll fenn, mely szerint mindkét szöveg(rész) az uralkodóért mondott könyörgés, közbenjáró imádság.²⁶ Ezeken túl további strukturális egyezéseket fedezhetünk fel a SalZsolt 17,21–31 és a Zsolt 72,1–11 között.

A SalZsolt 17,21-ben új szakasz kezdődik, melyet Isten újbóli megszólítása és a költeményben korábban nem szereplő *imperativusok* is kiemelnek. A 21. vers a Zsolt 72,1 imakezdetével azonos nyelvtani formákat használ: *vocativus* és *imperativus*:

SalZsolt 17,21abβ.22a	Zsolt 72,1aβ.b
Íme, óh, Uram, támaszd nekik királyul (ὁ βασιλεύς) Dávid fiát... Övezd fel őt erővel, hogy megtörje az igazságtalan (ἄδικος) uralkodókat...	Isten! Add törvényeidet a királynak (מֶלֶךְ), és igazságodat (תְּרָפָה) a király fiának.

21 SCHÜPPHAUS: Psalmen Salomos, 154–155. 157.

22 SCHÜPPHAUS: Psalmen Salomos, 155.

23 WRIGHT: Psalms of Solomon, 641; VANDERKAM: Introduction, 128; SZABÓ: Salamon zsoltárai, 25.

24 VANDERKAM: Introduction, 128; SZABÓ: Salamon zsoltárai, 25.

25 A királyzsoltárok definícióját lásd ZENGER: Königspsalmen, 510.

26 BROYLES: Redeeming King, 34.

Az imakezdet nemcsak a műfajt adja meg, hanem kulcskifejezések formájában az ima témáját is. Eszerint egy igazságos királyért mondott könyörgés áll előttünk. A megszólítást a király elsősorban bírói feladatának leírása követi mindkét költeményben: SalZsolt 17,22–29; Zsolt 72,2–7. Ezeket a szövegrészeket nagyban meghatározzák a שפט/קדש gyökökhöz, illetve az ezeknek megfelelő κρίνω/δικαιοσύνη kifejezésekhez tartozó fogalmak.²⁷ Például:

SalZsolt 17,23.26.29.	Zsolt 72,2.4
<p>...hogy bölcs igazságossággal (δικαιοσύνη) eltávolítsa a bűnösöket [...]</p> <p>igazságossággal (δικαιοσύνη) fog vezetni, hogy megítélje (κρίνω) a nép törzseit [...]</p> <p>Megítéli (κρίνω) a népeket és nemzeteket bölcs igazságosságával (δικαιοσύνη)</p>	<p>...hogy igazságosan (קדש) ítélje népet, és törvényesen (שפט) a nyomorultakat. [...]</p> <p>Szolgáltasson igazságot (שפט) a nép nyomorultjainak, segítse meg a szegényeket, de tiporja el az elnyomókat!</p>

Az igazságszolgáltatás messiási feladatának tárgyalása után a SalZsolt 17,30–31 új gondolatsorba kezd, mely a népek hódolatát fogalmazza meg. A témát már a SalZsolt 17,22.24.25 megelőlegezi, ahol szintén szó esik idegenekről, ott azonban az idegenek mint belső társadalmi tényező jelennek meg, így az ott tárgyalt probléma belpolitikai természetű. A 29. verstől már elkezdődik egy univerzális nyitás, mely a 31. versben éri el tetőfokát.

Ugyanez történik a Zsolt 72-ben is, mikor a 8. vers univerzálissá tágítja a perspektívát, és a 72,9–11 már az idegen népek reakcióját írja le, akik mintegy válaszolva a király igazságos uralmára, hódolatukat teszik előtte. Jellemző erre a szakaszra a többes számú igealakok megjelenése, feltűnő egyezéseket találunk továbbá a szóhasználatban is. A SalZsolt 17 feltételezett héber eredetije valószínűleg a Zsolt 72-ben is megjelenő kifejezéseket használta: אֶקְרוֹס תִּהְיֶה יְיָ = ἄκρος τῆς γῆς; נִי = ἔθνος; עַבַד = δουλεύω; הָקָנָה = δώρα.²⁸

27 SCHREIBER: Gesalbter und König, 173–174. A SalZsolt 17 igazságos ítélkezésről szóló szakaszának 23–24 versei a Zsolt 72 mellett Zsolt 2,9 és Ézs 11,4 kifejezéseit is felhasználja.

28 Vö. SCHREIBER: Gesalbter und König, 174.

SalZsolt 17,30–31	Zsolt 72,8–11
Igába hajtja a pogányok népeit (έθνος), hogy szolgáljanak (δουλεύω) neki, hogy megdicsőítse az Urat, az egész föld előtt [...] Hogy eljöjjenek a pogányok (έθνος) a föld határáról (έκτρος τής γής) és meg-lássák dicsőségét, ajándékba (δώρα) hozzák elgyengült fiait [...]	Uralkodjék tengertől tengerig, és a fo-lyamtól a föld széléig (אֶרֶץ-צָפוֹן). Hajtsanak térdet előtte a pusztalakók, nyalják a port ellenségei! Tarsísnak és a szigeteknek királyai hoz-zanak ajándékot (תְּבָרָה), Sába és Sebea királyai fizessenek adót! Boruljon le előtte minden király, min-den nép (גוֹי) őt szolgálja (עֲבָדוּ)!

A vizsgált szövegrészben tehát a témák megegyező sorrendje a következő szer-kezeti azonosságot eredményezi:

	SalZsolt 17,21–31	Zsolt 72,1–11
Imakezdet	2labβ.22a	1aβ.b
Igazságszolgáltatás	22–29	1–7
Világuralom	30–31	8–11

Megállapíthatjuk, hogy a SalZsolt 17 szövegén belül mindenekelőtt abban a sza-kaszban jelentkeznek irodalmi hasonlóságok a Zsolt 72-vel, mely a pszeudepigráf zsol-tár valamikori alaprétegének törzsszövege volt. Az irodalmi hasonlóságok, a motívum- vagy témabeli egyezések, illetve a szóhasználat rokonsága alapján ösz-szességében megerősíthetjük, hogy a SalZsolt 17-nek – legalábbis a zsol-tár alap-rétegének – szerzője nemcsak ismeri, hanem mintának tekinti a Zsolt 72-t. Direkt irodalmi függőségről nem beszélhetünk, hiszen a SalZsolt 17 nem idézi a Zsolt 72-t, de a pszeudepigráf zsol-tár középső része (SalZsolt 17,21–31) különösen is sok nyel-vi-irodalmi hasonlóságot mutat a Zsolt 72-vel, mely alapján joggal feltételezhetjük, hogy a SalZsolt 17 e szakaszának szerzője ha fizikailag nem is, de gondolatban maga előtt látta a Zsolt 72-t.²⁹

A két költemény hasonlóságát makrostrukturális szinten vizsgálva azt tapasztaljuk, hogy gyűjteményen belüli pozicionálásuk is lényegében megegyezik. A királyzsol-tárok nem egy blokkban, hanem a Zsol-tárok könyvében strukturálisan fontos helyeken, általában kisebb részgyűjtemények végén találhatóak. A Zsolt 72 ennek megfelelően a Zsol-tárok könyvének jelenlegi struktúrájában a II. könyv (Zsolt 42–72) zárózsoltára. A SalZsolt gyűjteményében szintén felfedezhető egy-fajta szerkesztői tudatosság,³⁰ s talán éppen a kanonikus minta alapján, szintén

29 A Zsolt 72 mellett természetesen több más textus is szerepet játszott a végső szöveg kialakulásában, így legin-kább a Zsolt 2 és az Ézs 11,1–5.10 gondolataira és kifejezéseire ismerhetünk még rá, ezek viszont elsősorban a pszeudepigráf zsol-tár szekunder szakaszaiban tűnnek fel.

30 Ehhez bővebben lásd SCHÜPPHAUS: Psalmen Salomos, 155; KAISER: Composition und Redaktion, 130–145.

„királyzsoltárok” zárják (SalZsolt 17 és 18) a gyűjteményt.³¹ A SalZsolt 17 már a gyűjtemény első kiadásában is záró funkciót töltött be, melyet a későbbi redaktor sem változtatott meg.³²

2. Teológiai összehasonlítás

A fent vázolt nyelvi-irodalmi hasonlóságok, valamint strukturális egyezések továbbvezetnek a tartalmi kérdések felé. Ha a SalZsolt 17 formailag és irodalmilag mintának tekintjük a Zsolt 72-t, felmerül a kérdés, hogy miként viszonyul annak teológiájához, királyképehez.

A SalZsolt 17 egy társadalmi krízisben fogalmazza meg vágyát egy igazságos uralkodó után, aki Dávid házából származik, és aki helyreállítja majd az ország békéjét. Amikor ezt az uralkodóideált megfesti, tulajdonképpen nem tesz mást, mint korának sajátos történelmi helyzetében előhívja és újrarájzolja az igazságot szolgáltató király bibliai képét. A portré megrajzolásához leginkább az Ézs 11, Zsolt 2 és 89 királyának vonásait veszi alapul, de meghatározónak tűnik a Zsolt 72 királyképe is. A következő teológiai összehasonlítás során azt vizsgáljuk, hogy a SalZsolt 17 szerzője és redaktora miként értelmezi újra azt a királyképet, melyet a Zsolt 72 jelenít meg az Ószövetségben.

A Zsolt 72 egy hármas kapcsolatrendszerben mutatja be a királyt:

1. Király és Isten: individuális vagy teopolitikai dimenzió
2. Király és a nép: társadalmi vagy belpolitikai dimenzió
3. Király és a népek: univerzális vagy külpolitikai dimenzió

A SalZsolt 17 ugyanebben a három dimenzióban próbálja meg elhelyezni a királyt, és meghatározni feladatát. Királyportréja ezért sok ponton kapcsolódik a hagyományos izraeli/júdai királyteológiához, s így a Zsolt 72-vel is találunk rokon vonásokat. Jól érzékelhető azonban, hogy a SalZsolt 17 háttérét jelentő zavaros történelmi helyzet miatt a királyi feladatok sajátos hangsúlyokkal jelennek meg. Jogosan fogalmaz Robert B. Wright, hogy a SalZsolt gyűjteménye krízis-irodalom.³³ Ez a krízis pedig az ószövetségi királyteológia klasszikus elemeinek felhasználásával alkotja meg maga számára a dávidi Felkent portréját.

2.1 Király és Isten

A király és az istenség személyes kapcsolatának definiálása központi jelentőségű az ókori királyideológiákban. Minden esetben egy nagyon szoros kapcsolatról van szó, esetenként elmosódó határokkal király és istenség között. Izrael népe – ókori közel-keleti mintákat alapul véve – szintén megfogalmazta maga számára ezt a na-

31 WASCHKE: Psalmen Salomos 17, 136–137. A SalZsolt és a Zsoltárok könyve szerkesztésének elvi hasonlóságait mutatja az is, hogy a gyűjtemény kezdőzsoltárának nincs felirata, lásd WASCHKE: Psalmen Salomos 17, 130–131.

32 Amikor a redaktor az 1/2; 4; (5); 7; 8; (9); 11; 12; 17 gyűjteményét kiegészítette a 3; (5); 6; (9); 10; 13; 14; 15; 16; 18 zsoltárokkal, megtartotta az 1/2; 8; 17 pillérszerépét, lásd SCHÜPPHAUS: Psalmen Salomos, 155.

33 „The Psalms of Solomon is literature of crisis”, lásd WRIGHT: Psalms of Solomon, 643.

gyon sajátos viszonyt, így lett az ószövetségi királyteológia szerint az izráeli/júdai uralkodó JHVH fia, elsőszülöttje, felkentje, szolgálja, kiválasztottja, tásuralkodója, reprezentánsa. A király és az istenség rendkívül szoros és személyes kapcsolata azonban egyben egy hivatali viszony is, mely mindig alá- és fölérendeltséget jelent. Az Ószövetség, polemizálva az ókori Közel-Kelet szélsőséges elgondolásaival, minden lehetséges eszközzel igyekszik elkerülni a király és JHVH személyének összemosisát, és kifejezni a király alárendelt szerepét, emberi voltát.³⁴ Már önmagában az a tény, hogy a király, illetve a királyság ügyében Istenhez kell fordulni imádságban, jelzi ezt a függőségi viszonyt.³⁵ Ebben a tekintetben a Zsolt 72 és a SalZsolt 17 teljesen egyforma gondolkodást képviselnek.

A Zsolt 72 a király JHVH-nak való alárendeltségét rögtön az ima kezdetén kifejezésre juttatja (Zsolt 72,1–2): „Isten! Add törvényeidet a királynak, és igazságodat a király fiának...”. A király tehát a helyes uralkodás eszközeit (מִשְׁפָּטֵיךָ, דְּרֹתֶיךָ) direkt JHVH-tól kapja, mely által isteni felhatalmazást kap az uralkodásra. De nemcsak a helyes uralkodás eszközei származnak JHVH-tól, hanem az uralkodás tárgya, azaz a nép is JHVH tulajdona (עַמֶּךָ, עֲבָדֶיךָ), ezáltal a király JHVH reprezentánsává válik. JHVH reprezentánsaként uralkodni rendkívül kiváltságos szerep ugyan, de egyben világosan jelzi az Isten felsőbbrendűségét. A király alárendelt voltát a zsolttár végén álló doxológia újra aláhúzza, hiszen már nem is említi a királyt, csak JHVH hatalmát dicséri (Zsolt 72,18–19), ezzel megjelenítve egy erőteljes teokratikus záróakkordot a királyzsolttár végén.³⁶

A földi király alárendelt volta a SalZsolt 17-ben is nyilvánvaló: a király Isten megbízatásából és Isten felhatalmazásával léphet csak fel. Isten ülteti trónra (SalZsolt 17,4.21), és ő adja az uralkodáshoz szükséges kompetenciát is.³⁷ A helyes uralkodáshoz szolgáltatott eszköz ezúttal az ἰσχύς 'erő, hatalom', mely szintén Istentől ered (SalZsolt 17,22).

A SalZsolt 17 alaprétégének szerzője csak szűkszavúan utal a király-Isten viszonyra, a későbbi redaktor viszont még tovább részletezi, és új aspektusokkal egészíti ki a király Istentől való függőségét, mely szerint Isten nem csak kiválasztotta őt, hanem a királynak is maga az Úr a királya, Ő tanítja, az Ő nyáját legelteti, Benne reménykedik és Őt féli (SalZsolt 17,34.39–40.42). A redaktor továbbá egy olyan kerettel (SalZsolt 17,1.46) látja el a költeményt, melyben Isten abszolút királyságát hirdeti meg, ezzel mintegy relativizálva a földi uralkodó jelentőségét. A reprezentatív teokráciából tehát a redaktor elmozdul a jelenléti teokrácia felé: „Uram, te magad vagy a mi királyunk, mindörökké” (SalZsolt 17,1) „maga az Úr a mi királyunk mindörökkön örökké” (SalZsolt 17,46).³⁸

34 Talán egyetlen kivétel a Zsolt 45,7, vö. STUCKENBRUCK: Messianic Ideas, 97.

35 LIWAK: Herrscher, 178; STEINHILBER: Fürbitte, 38.

36 A zsolttár teokratikus keretére többek között B. Janowski hívja fel a figyelmet, lásd JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit, 105, hasonlóan KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei, 10.

37 SCHREIBER: Gesalbter und König, 98; KAISER: Geschichte, 120. 123–124.

38 Ez az elmozdulás a kanonikus Zsoltárok könyvében is tetten érhető, lásd újabban LEUBENBERGER: Konzeptionen, 87; WILSON: King, 391–406; ZENGER: Einleitung, 357; JANOWSKI: Tempel aus Worten, 300.

A Zsolt 72 trónra lépő királya és a SalZsolt 17 trónra kívánt uralkodója tehát egyformán az istenség reprezentánsa, megbízottja. JHVH felhatalmazását élvezik, aki a helyes uralkodás eszközeit garantálja számukra.

Az istenséggel való szoros kapcsolat leírásának lényege az uralom legitimálása. A legitimáció a SalZsolt 17 szerzője számára alapvető fontosságú kérdés, hiszen a költemény megírásának apropója éppen az, hogy a hatalom birtokosai nem törvényes uralkodók a szerző szemében. A Dávid-fiúság jelenti azt a kritériumot, mely jogalapot jelent a jeruzsálemi királynak az uralkodásra, hiszen Dávid háza az Isten által kiválasztott dinasztia.³⁹ A SalZsolt 17 alaprétegének szerzője ezért fontosnak tartja a dinasztikus rendet mint isteni rendet, melynek hangsúlyozásával korának politikai helyzetét kritizálja. Csak az uralkodásra kiválasztott családból kerülhet ki JHVH felkentje, ezért a zsoltár kezdetén fel is idézi a Dávidnak tett ígéretet (vö. 2Sám 7,8–17):

SalZsolt 17,4

Te, Uram, Izrael királyává választottad Dávidot, megesküdtél neki ivadéka felől mindörökre, hogy uralma nem szűnik meg színed előtt.⁴⁰

Az általunk közelebről vizsgált szakasz első verse, a SalZsolt 17,21 is ezt a dinasztikus rendet tartja szem előtt, amikor Dávid fiát kívánja trónra.⁴¹

SalZsolt 17,21

Íme, óh, Uram, támaszd nekik királyul Dávid fiát, arra az időre, melyet kiválasztottál, óh, Isten, hogy a te szolgád uralkodjék Izrael fölött.

Ennek a versnek a megfogalmazása a Zsolt 72 kezdetéhez áll nagyon közel.⁴² A Zsolt 72 azzal indul, hogy költői parallelben egymás mellé állítja a királyt és a király fiát. Bár exegetikai viták tárgya, de a dinasztikus érdeklődés szempontjából mellékes, hogy a מֶלֶךְ és a בֶּן-מֶלֶךְ itt ugyanazt a személyt jelöli-e, vagy ténylegesen apát és fiát. Mindenképpen igaz, hogy a szerző nem egy királyi személyt, hanem egy királyi családot lát maga előtt. A Zsolt 72,1 בֶּן-מֶלֶךְ kifejezése és a későbbi jókívánságok sora alapján többen gondolják, hogy eredetileg egy dinasztian belüli hatalomátvétel, azaz egy trónralépési ceremónia alkalmára íródott a költemény.⁴³ A Zsolt 71 és 72 kánoni sorrendje is azt a történeti asszociációt kelti, hogy itt az idős Dávid imádkozik fiáért, Salamonért.⁴⁴ A királyi családfát a zsoltár kolofonja (72,20) a másik irányba is kiterjeszti, amikor megnevezi Dávid apját, Isait. A Zsolt

39 Hasonlóan ATKINSON: Study, 133.

40 Vö. 2Sám 7,8–14; Zsolt 89; 132.

41 Hasonlóan SCHREIBER: Gesalbter und König, 167; ATKINSON: Study, 140.

42 Lásd fentebb.

43 METTINGER: King and Messiah, 100; KRAUS: Psalmen 60–150, 657; HEIM: Perfect King, 225; GILLINGHAM: Messiah, 222; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit, 114; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei, 8; ZENGER: Auslegungen 3, 158; MEINHOLD: Verstehen, 85; STEINHILBER: Fürbitte, 28.

44 ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...”, 76; uő: Auslegungen 3, 165.

72 tehát, hasonlóan a pszeudepigráf zsoltárhoz, az ideális uralkodót csakis a dávidi dinasztián belül tudja elképzelni.

2.2 Király és nép

A Zsolt 72 és a SalZsolt 17 királyért mondott könyörgése az individuális dimenzióból hamar átvált a társadalmi vagy belpolitikai dimenzióba. A király mindenekelőtt saját népe körében gyakorolja Istentől kapott hatalmát, ahol legfontosabb feladata az igazságszolgáltatás.⁴⁵ A bíráskodás, illetve igazságszolgáltatás a királyi tisztség egyik primer feladatának számít az Ószövetségben (lásd 1Sám 8,20) és az ókori Közel-Keleten egyaránt.⁴⁶ Nem meglepő tehát, hogy mindkét költeményben az imakezdetet követő szakasz legfontosabb fogalma: az igazság(osság).

Az eltérő történelmi kontextus miatt azonban különbözik azoknak a köre, ahol a király a bírói tiszteletet gyakorolja, és megvalósítja igazságos uralmát. A Zsolt 72-ben az igazságszolgáltatás az elnyomottak és elnyomók csoportjának ütközőterében valósul meg (Zsolt 72,2.4.12–14).⁴⁷ Az igazságszolgáltatás tehát szociálpolitikai jellegű, elsődleges célja a szegények védelme.⁴⁸ A SalZsolt 17 társadalmi feszültsége ezzel szemben a bűnösök/idegenek és a szent nép között áll fenn. A király fellépésének célja ez esetben Jeruzsálem megtisztítása, a szent nép összegyűjtése, egy fajta etikai-etnikai helyreállítás.

A SalZsolt 17 az igazságszolgáltatás leírásában nem veszi át a Zsolt 72 kozmikus érdeklődését. A Zsolt 72-ben a király igazságos uralkodásának közvetlen következménye a föld termékenysége (Zsolt 72,3.5–7.15–17). A szociális és a kozmikus dimenziók áthatják egymást, a király áldásközvetítő szerepe mindkét szférára kihat. A SalZsolt 17-ből a termékenység-tematika szinte teljesen hiányzik.⁴⁹ A pszeudepigráf zsoltár egy esetben hozza összefüggésbe az igazságos uralkodást a természet áldásaival, de mindezt *via negativa* fogalmazza meg, megjelenítve egyfajta termékeltenség-tematikát. A SalZsolt 17,18–19 az igazságos uralkodóért fohászokodó imarész előzményeként a jog és igazság nélküli időket mutatja be panaszában. Az igazságtalan uralkodásnak pedig kozmikus következményei vannak:

SalZsolt 17,18–19

...az ég felhagyott azzal, hogy esőt csöpögtessen a földre. A mélységből eredő örök források visszaszorultak, mert nem volt közöttük olyan, aki igazságot és jogot gyakorolt volna.⁵⁰

45 SCHREIBER: *Gesalbter und König*, 174–175; VANDERKAM: *Introduction*, 128.

46 JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit*, 114–120.

47 Hasonlóan SCHREIBER: *Gesalbter und König*, 175.

48 KUSTÁR: *Ószövetség király-szövegei*, 8; RÓZSA: *A király szociális feladatai*, 246–251.

49 Vö. ROKAY: *Királyi zsoltárok*, 25–27.

50 A gondolat és a megfogalmazás talán az Illés-történetek (1Kir 17–18) befolyása alatt áll, lásd SZABÓ: *Salamon zsoltárai*, 122.

A SalZsolt 17,1–20 panaszáradatából kiderül, hogy az országban nincs béke, ezért a király elsőrendű feladata ennek mielőbbi helyreállítása, vagyis a fellépő királynak azzal kell kezdenie működését, hogy az ellenséges erőket megtörje, a bűnösöket megbüntesse, a felborult egyensúlyi állapotot visszaállítsa. A 21. verstől kezdődő könyörgés éppen ezért legelőször egy legitim, azaz Dávid házából való, Istentől felhatalmazott királyért könyörög, aki visszaállítja a rendet. A Zsolt 72-ben a legitim király már adott, az ő feladata „csupán” az egyensúlyi állapot fenntartása, ami egy másik típusú királyi magatartást igényel.

Nem meglepő ezek után, hogy a király bírói habitusa hangsúlyaiban jelentősen különbözik a két zsoltárban. A Zsolt 72-ben a megmentő igazságosság áll a középpontban, a büntetés csak egyetlen rövid megjegyzésben kerül megemlítésre, amikor a 72,4 kimondja, hogy a király az igazság és a béke fenntartása érdekében el kell, hogy tiporja, össze kell, hogy törje az erőszakosokat. A SalZsolt 17-ben ellenben a büntető igazságosság dominál. A pszeudepigráf zsoltárban ezért a bírásokodáshoz szervesen kapcsolódnak a Messiás harcos, erőszakos megnyilvánulásai (SalZsolt 17,22.23.30).⁵¹ Az igazságszolgáltatás fő aspektusa a bűnösök és pogányok „összetörése” (SalZsolt 17,22–24).⁵²

A SalZsolt 17 későbbi redaktora is egyetért abban, hogy az új dávidi uralkodónak erővel és hatalommal kell fellépnie, de eszközök tekintetében, elsősorban az Ézs 11 segítségével, átdimenzionálja a militáns király képét.⁵³ A Messiás-király lemond az emberi haderőről, az anyagiakról, a harc szokásos eszközeiről,⁵⁴ ezek helyett Istenben reménykedik, és pusztá szavával győzi le ellenségeit (SalZsolt 17,24–25.33.36).⁵⁵

2.3 Király és a népek

A Zsolt 72 és a SalZsolt 17 dinamikája megegyezik abban is, hogy a társadalmi, illetve belpolitikai dimenzióból egy univerzális, avagy külpolitikai dimenzióba térünk át. Az Isten által felhatalmazott uralkodó hatásköre nem áll meg Izráel határainál, az ideális király egyben univerzális úr. Az igazságos uralkodás következménye, hogy az idegen népek kénytelenek elismerni a király hatalmát és behódolnak neki.

A Zsolt 72,9–11-ben megfigyelhető, hogy egyszerre megfordul a mozgásirány.⁵⁶ A királytól kiinduló eseményeket felváltják a királyra irányuló cselekmények. Ókori uralkodók világhatalmi igénye jut szóhoz ebben a szakaszban. A zsoltár katonai eseményekről nem tudósít, de a népek reakciója megegyezik a harcban legyőzöttek magatartásával. A 9–11 szakasza a terminológiája sok szállal kötődik a bibliai

51 ATKINSON: Theodicy, 554; uő: Study, 134, vö. SZABÓ: Messiás alakja, 9.

52 Vö. Zsolt 2,9.

53 Nincs egyetértés a kutatók között, hogy a SalZsolt 17 kapcsán nem egy pacifista Messiasra kellene-e gondolnunk, aki lemond mindenféle erőszakra, és nem katonai módon lép fel, lásd pl. CHESTER: Messiah and Exaltation, 343; CHARLESWORTH: Messianology, 29. Igazat kell azonban adnunk azoknak, akik hangsúlyozzák, hogy a klasszikus hadieszközökről való lemondás nem jelenti, hogy a Messiás-király fellépése erőszakmentes lenne. Nem emberi eszközökkel, de katonai hatalmat gyakorol ellenségeivel szemben, lásd SCHREIBER: Gesalbter und König, 171; COLLINS: Scepter, 58–59, vö. STUCKENBRUCK: Messianic Ideas, 94–97.

54 Vö. Deut 17,14–20; 20,1.

55 ATKINSON: Study, 142–143; KAISER: Geschichte, 123.

56 Lásd még Zsolt 72,15.17a,b.

Salamon-tradícióhoz, valamint a fogság korának prófétai irodalmával (Ez, Deut-Ézs) mutat rokonságot. A szövegrész a behódolás képét talán a Mik 7-ből és Ézs 49-ből kölcsönzi.⁵⁷

A SalZsolt 17 esetében az idegen népek már a társadalom belső helyreállításánál is szerepet játszottak. A király fellépésének lényege ugyanis részben etnikai természetű: megtisztítani Jeruzsálemet az idegenektől. A 30–31. versekben a népek már kívülről érkeznek, katonai kényszer hatására behódolnak a királynak, és szolgálnak neki. A megtisztított és megszentelt Jeruzsálem már készen áll arra, hogy fogadja a népeket (vö. Ézs 49,22–23; 60). A SalZsolt mindezt jövő időben fogalmazza meg, vízióként látja maga előtt a királyi várost és a népek tiszteletadását.⁵⁸

A SalZsolt 17 későbbi redaktora némileg modifikálja a képet, a népeknek adott kegyelemről írva a 34. versben. Az a király, aki igába hajtja a pogányok fejét, végül „minden nemzetnek irgalmaz”, akik félik az Urat.

Összegzés

A Zsolt 72 mind nyelvi-irodalmi, mind pedig tartalmi-teológiai tekintetben mintát adhatott a SalZsolt 17 szerzője és szerkesztője számára. A SalZsolt 17-ben megfogalmazódik az éppen hatalmon lévő, és a szerző szemében illegitim uralkodók kritikája, valamint a vágy egy JHVH által kirendelt, dávidita király után, aki igazságot szolgáltat saját népe és a világ népei számára. A Szentírást jól ismerő szerzők figyelmét nem kerülhette el, hogy az általuk óhajtott ideálkirály egy-egy határozott arcvonása ott van a Zsolt 72 királyportréjában. Nagyon valószínűnek látszik, hogy a SalZsolt 17 szerzője maga előtt látta a Salamonnak címzett 72. zsoltárt, s talán magát Salamont is, aki mint 'Dávid fia' bölcsen és igazságosan uralkodott Izrael felett. ÚjraoLVassa a Bibliát, benne a Zsolt 72-t, és aktuális üzeneté alakítja az olvasottakat.

Felhasznált irodalom

- ARNETH, M.: „*Sonne der Gerechtigkeit*”. *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72* (BZAR 1), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- ATKINSON, K.: Toward a Redating of the Psalms of Solomon: Implications for Understanding the Sitz Im Leben of an Unknown Jewish Sect, in: JSP 17 (1998), 95–112.
- ATKINSON, K.: Theodicy in the Psalms of Solomon, in: Laato, A. – de Moor, J. C. (ed.): *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden – Boston, Brill, 2003, 546–575.
- ATKINSON, K.: *I Cried to the Lord: A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism), Leiden – Boston, Brill, 2004.

⁵⁷ A 9–11 feltűnő rokonságot mutat még az Ézs 60-nal, itt azonban az irodalmi függőség iránya vitatott. A véleményekhez lásd DUHM: *Psalmen*, 276; STECK: *Jesaja* 60, 74–75; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit*, 171–209; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...”, 84; LEUENBERGER: *Konzeptionen*, 53.

⁵⁸ Vö. STUCKENBRUCK: *Messianic Ideas*, 95–97.

- BRANDENBURGER, St. H.: Der „Gesalbte des Herrn” in Psalm Salomo 17, in: uő – Hieke, Th. (Hg.): *Wenn drei das Gleiche Sagen. Studien zu den ersten drei Evangelien. Mit einer Werkstattübersetzung des Q-Textes* (Theologie 14), Münster, LIT Verlag, 1998, 217–236.
- BROYLES, C. C.: The Redeeming King: Psalm 72’s Contribution to the Messianic Ideal, in: Evans, C. A. – Flint, P. W. (ed.): *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and related literature 1), Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1997, 23–40.
- CHARLESWORTH, J. H.: The Interpretation of the Tanak in the Jewish Apocrypha and Pseudepigrapha, in: Hauser, A. J. – Watson, D. F. (ed.): *A History of Biblical Interpretation*, Vol 1.: *The Ancient Period*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, 253–282.
- CHARLESWORTH, J. H.: Messianology in the Biblical Pseudepigrapha, in: uő – Lichtenberger, H. – Oegema, G. S. (ed.): *Qumran – Messianism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, 21–52.
- CHESTER, A.: *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (WUNT 207), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- COLLINS, J. J.: *The Scepter and the Star: Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans Publishing, 2010.
- COLLINS, J. J.: Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls, in: Charlesworth, J. H. – Lichtenberger, H. – Oegema, G. S. (ed.): *Qumran – Messianism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, 100–119.
- DUHM, B. D.: *Die Psalmen*, Freiburg – Leipzig – Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 1922.
- EISSFELDT, O.: *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976.
- FRANKENBERG, W.: *Die Datierung der Psalmen Salomos. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte* (BZAW 1), Giessen, J. Ricker’sche Buchhandlung, 1896.
- GÁSPÁR, Cs. L.: Salamon zsoltárai, in: *Vigilia* 52/7 (1987) 497–503.
- GILLINGHAM, S.: The Messiah in the Psalms. A Question of Reception History and the Psalter, in: Day, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOT.S 270), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 209–237.
- GRAY, G. B.: The Psalms of Solomon, in: Charles, R. H. (ed.): *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introduction and Critical and Explanatory notes to the Several Books*, Volume 2.: *Pseudepigrapha*, Oxford, Clarendon Press, 1913, 625– 652.
- GUNKEL, H.: Psalmen, in: ²RGG 4 (1930), 1609–1627.
- HAHN, F.: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- HEIM, K. M.: The Perfect King of Psalm 72. An “Intertextual” Inquiry, in: Satterthwaite, Ph. E. – Hess, R. S. – Wenham, G. J. (ed.): *The Lord’s Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Grand Rapids – Carlisle, Baker Book House – The Paternoser Press, 1995, 223–248.
- JANOWSKI, B.: Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die jüdische Königsideologie, in: Otto, E. – Zenger, E. (Hg.): *„Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 94–134.
- JANOWSKI, B.: Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETL 238), Leuven – Paris – Walpol, Peeters Publishers, 2010, 279–306.
- JONGE, M. DE: The Psalms of Solomon, in: uő (ed.): *Outside the Old Testament* (CCWJCW 4), Cambridge, University Press, 1985, 159–177.

- KAISER, O.: Beobachtungen zur Komposition und *Redaktion der Psalmen* Salomos in: uő: *Gott, Mensch und Geschichte. Studien zum Verständnis des Menschen in seiner Geschichte in der klassischen biblischen und nachbiblischen Literatur* (BZAW 413), Berlin, Walter de Gruyter, 2010, 130–145.
- KAISER, O.: Geschichte und Eschatologie in den Psalmen Salomos, in: uő: *Gott, Mensch und Geschichte. Studien zum Verständnis des Menschen in seiner Geschichte in der klassischen biblischen und nachbiblischen Literatur* (BZAW 413), Berlin, Walter de Gruyter, 2010, 80–129.
- KELLERMANN, U.: *Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung. Eine traditions-geschichtliche Einführung* (Biblische Studien 6), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1971.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen 60–150* (BKAT 15/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989.
- KUHN, K. G.: *Die älteste Textgestalt der Psalmen Salomos insbesondere auf Grund der syrischen Übersetzung neu untersucht. Mit einer Bearbeitung und Übersetzung der Psalmen Salomos 13–17* (BWANT 73), Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1937.
- KUSTÁR, Z.: Az Ószövetség király-szövegeinek messianisztikus értelmezése – a 72. zsoltár alapján, in: *Református Tiszántúl* 11/5–6 (2003), 7–10.
- LATTKE, M.: Wie alt ist die Allegorie, dass Christus (Messias) der wahre Salomo sei? Eine wissenschaftliche Anfrage, in: *ZNW* 82 (1991), 279.
- LEUENBERGER, M.: *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter* (AThANT 83), Zürich, Theologischer Verlag, 2004.
- LIWAK, R.: Der Herrscher als Wohltäter. Soteriologische Aspekte in den Königstraditionen des Alten Orients und des Alten Testaments, in: Vieweger, D. – Waschke, E.-J. (Hg.): *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1995, 163–186.
- MEINHOLD, A.: Verstehen und Übersetzen. Versuch zu Psalm 72, in: *Iqach* 4 (2004) 85–107.
- METTINGER, T. N. D.: *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 8), Lund, CWK Gleerup, 1976.
- OEGEMA, G. S.: *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozess der messianischen Erwartungen von den Makkaäern bis Bar Koziba* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- ROKAY, Z.: A királyi zsoltárok és az Izajás-kutatás, in: Benyik, Gy. (szerk.): *A messiási kérdés. Szegedi Biblikus Konferencia 1995*, Szeged, JATEPress 1997, 25–31.
- ROOSE, H.: *Teilhabe an JHWHs Macht: Endzeitliche Hoffnungen in der Zeit des zweiten Tempels* (Beiträge zum Verthehen der Bibel 7), Münster, LIT Verlag, 2004.
- ROST, L.: *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1971.
- RÓZSA, H.: A királyi szociális feladatai a prófétai messiásvárásban, in: Simon, T. L. (szerk.): *Utólérnek téged a szavak. A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése*, Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság, 2011, 245–260.
- SAUR, M.: *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340), Berlin, Walter de Gruyter, 2004.
- SCHREIBER, S.: *Gesalbter und König. Titel und Konzeption der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2000.

- SCHÜPPHAUS, J.: *Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts* (ALGHJ 7), Leiden, Brill, 1977.
- STECK, O. H.: Der Grundtext in Jesaja 60 und sein Aufbau, in: uő: *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1991, 49–79. [eredeti megjelenés in: ZThK 83 (1986), 262–296].
- STEINHILBER, M. G.: *Die Fürbitte für den Herrschenden im Alten Testament, Frühjudentum und Christentum. Eine traditionsgeschichtliche Studie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Theologie, 2010.
- STUCKENBRUCK, L. T.: Messianic Ideas in the Apocalyptic and Related Literature of Early Judaism in: Porter, S. E. (ed.): *The Messiah in the Old and New Testaments*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 2007, 90–115.
- SZABÓ, X.: *Salamon zsoltárai. Bevezetés – Fordítás – Jegyzetek*, Budapest, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 2009.
- SZABÓ, X.: A messiás alakja és feladatai Salamon zsoltáiraiban, in: *Sapientiana* 4 (2011/1), 1–13.
- VANDERKAM, J. C.: *An Introduction to Early Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001.
- WASCHKE, E.-J.: „Richte ihnen auf ihren König, den Sohn Davids” – Psalmen Salomos 17 und die Frage nach dem Messianischen Traditionen, in: uő: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, 2001, 127–140.
- WHRIGHT, R. B.: Psalms of Salomon (First Century B.C.). A New Translation and Introduction, in: Charlesworth, J. H. (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume 2.: *Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, Garden City – New York, Doubleday & Company, 1985, 639–397.
- WHRIGHT, R. B.: *The Psalms of Salomon. Critical Edition of the Greek Text* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1), London – New York, T & T Clark, 2007.
- WILSON, G. H.: King, Messiah, and the Reign of God. Revisiting the Royal Psalms and the Shape of the Psalter, in: Flint, P. W. – Miller, P. D. (ed.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden – Boston, E. J. Brill, 2005, 391–406.
- ZENGER, E.: Königpsalmen, in: NBL 3 (1995), 510–513.
- ZENGER, E.: „Es sollen sich niederwerfen vor ihm alle Könige.” Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Psalm 72 und zum Programm des messianischen Psalters Ps 2–89, in: Otto, E. – Zenger, E. (Hg.): *„Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königpsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 66–94.
- ZENGER, E.: *Psalmen Auslegungen*, Band 3: *Dein Angesicht suche ich*, Freiburg – Basel – Wien, Verlag Herder, 2003.
- ZENGER, E.: Das Buch der Psalmen, in: uő (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2008, 348–370.

PERES IMRE

A mennyei-apokaliptikus Krisztus¹

ZUSAMMENFASSUNG

Imre Peres: Der himmlische Christus (im Bild der Apokalypse)

Die Forschung über den himmlischen Christus steht heute eher an der Peripherie. Sie ist überschattet durch das immer wieder erneuerte Interesse am historischen Jesus. Trotzdem ist es aus der Sicht der urchristlichen Eschatologie wichtig, auch die Vorstellungen von dem himmlischen Christus in das Spektrum der Christologie zu stellen und so die Hoffnung der apostolischen Kirche genauer zu definieren. Unsere Beobachtungen konzentrieren sich auf den himmlischen Christus, wie ihn die Offenbarung des Johannes darstellt. 1. Zuerst kann man sehen, dass schon Jesus selbst von seiner „himmlischen“ Existenz als Menschensohn gesprochen hat. Nach ihm wiesen auch die apostolischen Visionäre (z.B. Apg 7,55–56; 17,31 usw.) und Schreiber in ihren Briefen auf diese zu erwartende Realität hin (z.B. 1Kor 15,23–28.45–49; Phil 3,20–21; 1Thess 4,16–18; Ef 4,8–10; Kol 3,1–4; 1Pt 3,21–22; 2Pt 3,4.8–13; 1Jn 3,2). 2. Die Johannesoffenbarung bildet mit der Hilfe von apokalyptischen Symbolik konkrete Vorstellungen von der Gestalt des himmlischen Christus aus. Als Hoheitstitel finden sich die Titel wie Christus, Jesus Christus (Jesus nur als Bezeichnung), Menschensohn, Gottessohn, Kyrios, Herr der Herren, König der Könige usw. (Der Titel 'unser Gott' ist ziemlich fraglich). Die häufigste Bezeichnung für den himmlischen Christus ist aber eindeutig das Lamm (arnion ist spezifisch nur für die Apk). 3. Daneben beschreiben Verben die himmlische Christusgestalt, die seine verschiedenen himmlischen oder eschatologischen Funktionen beschreiben (z.B. herrschen, richten, besiegen usw.). 4. Bedeutsam ist auch das plastische Ausmalen der apokalyptischen Gestalt und ihres Aussehens (als der himmlischen 'Priester', Hirte, apokalyptische Reiter usw.), mit vielen jüdischen und auch hellenistischen Motiven. Alle diese Bezeichnungen und Beschreibungen enthalten viele verschiedene Arten der Offenbarung oder Manifestation des himmlischen Christus: von seinem Tod bis zur kosmischen Herrschaft. Mit der Hilfe des himmlischen Christus hat die Kirche an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert eine neue eschatologische Epoche erwartet: die Rehabilitation der Kirche, das Gericht über die gottlosen dämonischen Feinde und die zukünftige himmlische Seligkeit. Die Bilder des himmlischen Christus in der Apokalypse Johannes können unsere Kenntnisse des eschatologischen Glaubens des johanneischen Christentums – im weiteren Kontext der apostolischen Eschatologie – gut ergänzen und damit auch einige apokalyptische Aspekte der Christologie erhellen.

Bevezetés

Hozzászoktunk, hogy a Jézus-kutatásban természetszerűen a földi Jézus alakját és történetét vizsgáljuk. Ennek a már több mint százéves kutatástörténetnek azonban nem lett várt eredménye,² sőt Gerd Theissen szerint az egész próbálkozás már korábban bizonyos szkepszisbe fulladt,³ így a mai kutatás szinte visszakényszerül a kezdetekhez, hogy talán más módon, más célkitűzésekkel fogjon hozzá a Jézus-kutatás új korszakához.⁴

1 Elhangzott Moszkvában, 2012. október 9-én a Moszkvai Tyikhon Ortodox Egyetem Teológiai Karán az *Apocalypse: exegesis, theology and history of influence* című nemzetközi konferencia keretén belül.

2 Vö. GNILKA: Testben élünk, 287–288.

3 THEISSEN–MERZ: Der historische Jesus, 96.

4 Vö. TELFORD: Major Trends and Interpretive Issues in the Study of Jesus, 33–74.

Más a helyzet az ún. mennyei Krisztus kutatásával. A kutatók részéről egyrészt sokkal kevesebb figyelem összpontosul erre, másrészt pedig eleve kevés hozadékot várnak ettől, mivel olyan félig-meddig fiktív témának és területnek tartják, amiből kevés autentikus és a Jézus-kutatás számára hiteles adalékot lehet nyerni. Igaz, a mennyei Krisztus kutatása olyan vizionális vagy prófétikus forrásokra és tradíciókra hagyatkozik,⁵ amelyek kevésbé tarthatnak igényt történeti ellenőrizhetőségre.⁶ Viszont a mennyei Krisztus alakja – mint az újszövetségi krisztológia része – szintén hozzátartozik az újszövetségi egyház teológiai gondolkodásának fejlődéséhez és eszkatológiai reményeinek lényeges támpontjához,⁷ ezért ma sem kerülhet az újszövetségi kutatás perifériájára, netán feledésbe.

Ezzel a meggyőződéssel fordulunk a feltüntetett téma vizsgálatához. Kutatásunkban segítségünkre lehetnek olyan kérdések, amelyek a probléma lényegét érintik, mint pl.: Létezett-e nemcsak a földi Jézus-kép, hanem a mennyei Krisztus bizonyos képe is az apostoli egyházban?⁸ Ha igen, mindig is egyforma volt ez a két kép? Vagy mennyire különbözött a kettő egymástól? Érzékelhető-e valamilyen időbeli fejlődés a két kép között, vagyis hogy pl. a földi Jézus-kép a parúzia kése delmével és a keresztyénüldözés erősödő nyomásával a századfordulón jobban apokaliptizálódik-e? És egyáltalán a történeti Jézus beszédeiben milyen utalásokat evidálhatunk saját mennyei (eszkatológiai) létezésére? Hogyan ábrázolódik ki előttünk a mennyei Krisztus alakja a keresztyén vizionális irodalomban és az apokaliptikában? Milyen szerepet tulajdonít a mennyei Krisztusnak az apostoli eszkatológia? Milyen szimbólumokkal ruházza fel? És vannak-e a mennyei Krisztusnak vallástörténeti prototípusai vagy párhuzamai, pl. az Ószövetségben vagy az intertestamentális judaista teológiában, esetleg a hellenista vallásvilágban is?

Mindezeket a kérdéseket kutatásunk fókuszába kell hoznunk, hogy minél közelebb kerülhessünk az efezusi János és egyháza apokaliptikus Krisztusához.

5 A mennyei Krisztus kutatásának viszonylagosságát az okozza, hogy miközben a „történeti Jézus” kutatása számíthat konkrét hagyományra és adatokra, amelyek segítségével bizonyos mértékig aránylag hitelesen rekonstruálhatók a földi Jézus beszédei és cselekedetei, addig a mennyei Krisztus alakja, beszédei és cselekedetei olyan utalásokból rakhatók össze, amelyek egyrészt Jézusnak önmagáról tett prófétai kijelentései, másrészt hasonló jellegű apostoli kinyilatkoztatások, amelyek valamilyen korábbi apokaliptikus egyházi hagyományra, sejtelmekre, vagy vizionális élményekre kényszerülnek hagyatkozni. Persze vitatható, hogy ezeknek milyen történeti értékük lehet. Viszont ezeknek az adalékoknak a megléte az apostoli egyházban és a kanonikus iratokban igazolja, hogy a mennyei Krisztus képe és alakja, mint hitbeli valóság és reménység mindig is jelen volt, és a parúzia kése delmével ez a tradíció egyre jobban erősödött. Ez is történeti tény, amiben napjainkig él az egyház.

6 THEISSEN–MERZ: *Der historische Jesus*, 101.

7 A megközelítési probléma talán abból is adódik, hogy ez már nemcsak krisztológiai, hanem apokaliptikus témák kutatásába vegyül bele.

8 Ezeket a kérdéseket az újszövetségi kutatók már régen felvetették, de válaszukban nagyon különböznek. A tendencia inkább az volt, hogy kutassák: A történeti Jézus helyére az ősegyház hitében és teológiájában valójában ki lépett: egy mítikus Isten-Fia-alak, vagy más ún. kériugmatikus Krisztus? vö. BULTMANN: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, 6.

1. A földi Jézus utalásai a mennyei / apokaliptikus Krisztusra

Az evangéliumi híradásokból tudjuk, hogy a földi Jézus időnként nyilatkozott bizonyos mennyei egzisztenciájáról, és előre vetítette eszkatológiai sorsát. Ez több pontban és témában tetten érhető. Beszélt mennyei preegzisztenciájáról, a más világban való országáról, ill. Istent mennyei Atyjának titulálta, akihez készül elmenni, és tanítványait is az Atyai házba emeli. Számolt tehát nemcsak halálával, hanem feltámadásával is, majd felemeltetésével, illetve a mennyei térbe való visszatéréssel. Ez a háttér egyre érzékelhetőbb volt beszédeiben és tanításában. Ugyanakkor többszörösen is érintette azt a víziót, hogy a végső időben (magáról beszélve) az *Emberfia* feltűnik az ég felhőin angyali seregekkel együtt, és mindenki meglátja, amikor ítéletet, vagy apokaliptikus igazságszolgáltatást hoz a világnak.⁹ Ez tehát jelzi, hogy Jézus tudatában volt annak, hogy földi egzisztenciáján túl volt, van, vagy lesz mennyei egzisztenciája is, amely bizonyos történeti ponton kozmikus méretű drámai vagy akár tragikus események főszereplőjévé válik.¹⁰

2. Az apostoli egyház utalásai a mennyei Krisztusra

Az apostoli egyházban Jézus feltámadása és mennybemenetele után kezdődik az igazán egyházi teológiai munka. Amikor az apostoli egyház konstituálódott, fontos elemévé vált az a teológiai látás, hogy Jézus nemcsak történeti alak volt, aki élt, tanított, meghalt, hanem olyan személy is, aki jelenleg a Lélek által jelen van az egyházban, de valójában az Atyánál van. Ehhez a teológiai meggyőződéshez számtalan apostoli kép, vízió, fogalom, himnusz, vagy éppen apologetikus kijelentés társult. A fejlődés talán két irányban vagy két fázisban alakulhatott: 1. Az egyik többé-kevésbé egyházi Krisztus-definíció volt, amelynek feladata volt hangsúlyozni, hogy Jézus él,¹¹ és az Atya jobbán van, ezért hozzá mint élő Úrhoz lehet folyamodni és őt imádni. 2. A másik vonal talán a világgal való konfliktusok miatt alakult ki, amikor az egyház külső nyomás és félelem alatt apokaliptizálta a mennyei Krisztust, és szívesen emlékezett vissza a földi Jézusnak olyan kijelentéseire, amikor ő maga beszélt saját eszkatológiai szerepéről. Itt összekapcsolták a világvégi váradalmakat, ill. kozmikus katasztrófákat a mennyei Krisztus parúziájával, amiben tőle domináló, ámbár éles drámai feladatokat vártak. A legerőteljesebb itt talán Pál apostol bizonyáságtétele, aki egyértelműen beszél Jézus felemeltetéséről

⁹ Erre utal pl. a szinoptikus apokalipszis egy-egy képe (vö. Mt 24,33–34), vagy a konkolyról szóló példázat (Mt 13,41–43).

¹⁰ A kérdés csak az, hogy ezt mennyire lehet közvetlenül a Jézustól származónak tartani, vagy itt már a tanítványok és a hagyomány szemlélete is érvényesült. Vö. THEISSEN–MERZ: *Der historische Jesus*, 448–449.

¹¹ Ismeretes István látomása az Atya jobbán álló mennyei Krisztusról (ApCsel 7,55–56). Hasonló Péter vallomása a mennyei Krisztusról, aki az Isten jobbára emeltetett fel, és kitöltötte pünkösdkor a Szentlelket – vallomása szerint Jézus így vált igazán Úrrá és Krisztussá (ApCsel 2,33–36). Máskor Péter arról beszélt, hogy Isten elküldte Jézust Messiásul, akit azonban az égnek kellett befogadnia addig, amíg a mindenség újjáteremtése meg nem történik (ApCsel 3,20–21). Sőt, Péter a nagytanács előtt is vallja, hogy Jézust Isten fejedelemmé és üdvözítővé emelte fel jobbára (ApCsel 5,30–31).

és parúziájáról,¹² de főleg a végítéletéről,¹³ amiben gazdag kozmológiai elemet használ a zsidó apokaliptikából.¹⁴

Ezekből, és hasonló utalásokból láthatjuk, hogy az apostoli egyház és az újszövetségi levelek írói számára a mennyei Krisztus létezése és apokaliptikus szerepe masszív reménység és hitbeli valóság volt. Nem csoda tehát, hogy ahogy a századforduló felé haladó egyház egyre nagyobb politikai és társadalmi nyomás alá került, egyre gyakoribb témává vált Krisztus visszajövetelének várása. Ezzel együtt az akkori egyház figyelmébe egyre jobban a mennyei-apokaliptikus Krisztus alakja került – pont olyan színekben és változatokban, ahogy az végül a Jelenések könyvében, mint „hivatalos” egyházi apokaliptikában testet öltött.

3. A mennyei Krisztus alakjai

Az apokaliptikus mennyei Krisztus ábrázolása nagyon plasztikus. Egyrészt egyszerre több szerepben is láthatjuk Jézust a mennyben, másrészt a látnok Jézusnak a szerepekhez illő alakját, majd ruházatát is eszerint alakítja. Nem csoda tehát, hogy Jézusnak egyszerre több formája jut kifejezésre.

3.1. Az uralkodói (világ-uralmi) szerep

Az apokaliptikus krisztológiai felségjelzők közé kiemelten tartoznak az uralkodói vagy világ-uralmi jelzők is: ÚR (κύριος), KIRÁLY (βασιλεύς), FEJEDELEM (ἄρχων). A Jelenések könyvében ezeknek a titulusoknak érdekes fokozása ill. maximalizálása is történik: *uraknak Ura* (κύριος κυρίων: 7,14; 19,16), *királyoknak Királya* (βασιλεὺς βασιλέων: 17,14; 19,16) és *a föld királyainak fejedelme* (ὁ ἀρχων τῶν βασιλείων τῆς γῆς: 1,5), esetleg ezeknek összevont kombinációja is előfordul. Ez fontos utalás arra, hogy a jánosi egyház Jézust a legmagasabb uralkodói és világ-uralmi kategóriába sorolja, és ekként tiszteli is. Az uralkodói felségjelzők részben a földi kategóriába tartoznak, részben pedig a mennyei, ill. eszkatológiai dimenzióban érvényesülnek. Ez a teológiai látás tehát Jézust nemcsak földi, hanem égi kategóriában is a Teremtő és Mindenható Isten / Atya után a legmagasabb posztra helyezi.

3.2. Az élet-halál fejedelme

Jézus földi életéhez elválaszthatatlanul hozzátartozott az is, hogy kereszthalált halt. Ennek több változata létezhetett a jánosi egyházban. Jézust tehát a látnok úgy definiálja, mint aki *halott* volt (νεκρός: 1,18; 2,8), de életre kelt, tehát *feltámadott* (ἐζήσεν: 2,8), és *él örökkön örökké* (1,18: ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων). Ehhez társult még az a kiegészítés, hogy Jézus valójában *Elsőszülött a halot-*

12 Vö.: Fil 2,9; Fil 3,20–21; 1Thessz 1,10; 4,16–18; 1Kor 15,23–28.45–49. Továbbá vö. más apostoli levelek utalásait a mennyei Krisztus fel- és leszállására, visszajövetelére, ill. eszkatológikus szerepére: Ef 4,8–10; Zsid 2,9; 4,14; 6,19; 1Tím 3,16; Kol 3,1–4; 1Pt 3,21–22; 2Pt 3,4.8–13; 1Jn 3,2, stb.

13 Vö.: pl. ApCsel 17,31; 2Kor 5,10.

14 Vö.: DE BOER: Paul and Jewish Apocalyptic Eschatology, 184–185.

tak közül (ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν: 1,5).¹⁵ Ez egyúttal utalás arra, hogy Jézus elsőként győzte le a halált, és ezzel jelzi az üldözött és a halál árnyékában élő egyháznak, hogy Jézusban van kiút és győzelem nemcsak földi, hanem eszkatológiai távlatban is.¹⁶

3.3. Dávidi (új)királyi sarjadék – a zsidó váradalom beteljesítője

Tudvalevő, hogy Jézus már életében magára vonatkoztatta az ún. dávidi ígéreteket (vö. 2Sám 7,12–13; Mt 22,41–45). Itt első sorban arról volt szó, hogy igazolja: ő a Dávid magvából való sarjadék (Mt 1,1–17; Lk 4,23–38), akire a prófécíák vonatkoznak (vö. Mik 5,2; Mt 2,5–6), és aki tovább viszi a beteljesülés felé a Dávidi királyság eszméit. De nem a zsidó nép királyi aranykor-álmái szerint, hanem sokkal mélyebben: új szabadítási (és főleg) eszkatológiai vagy akár kozmikus értelemben (Zsolt 110,1; IKor 15,23–28). A jánosi egyház erre szívesen emlékezett, és teológiájában ezt nyomatékosan kifejezésre is jutatta, megfelelő jelzőkkel, mint pl.: Jézus a Dávid utóda (ἡ ρίζα Δαυείδ: 5,5), Dávid gyökere és új hajtása (ἡ ρίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ: 22,16), Dávid kulcsa van nála (τὴν κλεῖν Δαυείδ: 3,7), ő az oroszlán Júda törzseből (ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα: 5,5), ő a fényes Hajnalcsillag (ὁ ἀστὴρ ἰλαμπρός, ὁ πρωινός: 22,16). A mennyei Krisztusnak ez a zsidó királyi háttere magában rejtette a régi messiási reményeket, de ezekben már jelentős eszkatológiai távlatot nyitott. János körében tehát származását és jellegét tekintve a mennyei Krisztusnak erősen zsidó kötődése hangsúlyozódik, az újult dávidi szerepkörtől pedig az egyház ugyanazt próbálta várni, mint az új Dávidtól: szabad országot, szabad életet, új boldog jövőt, valamint az ellenség féken tartását vagy akár megleckéztetését is.¹⁷

3.4. A teremtés és eszkatológia (a történelmi 'végek' jelzői)

A teremtés, mint a történelem kezdete, és az eszkatológia, amely földi viszonylatban a vég felé mutat, az. 1. századfordulón élő keresztyének számára Krisztusban nyerte el a 'teljességet'. Ugyanis az ószövetségi ézsaiási kijelentés, hogy Isten az első és az utolsó (Ézs 44,6), a mennyei Krisztusban teljesedett be, mert miközben Istenre is vonatkoztatja János, igazán Krisztusra ruhazza át ezt a felségjelzést. Ezért Krisztus a kezdet és a vég ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος: 22,13), az első és az utolsó (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος: 1,17; 2,8; 22,13), ill. az Alfa és az Ómega (τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ: 22,13). Mondhatjuk, hogy ezek a történelmi 'végek' jelzői. Mert ahogy Istenben (1,8; 21,6), úgy az egyház számára Krisztusban is mindennek kezdete és vége rejlik: a világé, az életé, a történelemé. Ő mindennek teremtője, alkotója, vezetője és beteljesítője; minden belőle ered, és minden hozzá tér vissza.

¹⁵ Ennek hangsúlyozása a századfordulón élő egyháznak fontos lehetett, mert erről a Kol 1,15 és 1,18 is himnikus formában, emelkedett stílusban nyilatkozik.

¹⁶ Érdekes, hogy a harmadik napi feltámadás (pl. a jól ismert páli formula „az Írások szerint”: IKor 15,3–5) itt nem játszik különösebb szerepet, inkább az eszkatológia és az örökkévalóság az a kategória, amelyben Jézusnak örök pozíciója van, ezért egyháza is ebben az örök élet-pozícióban reménykedhet. Érthető tehát, hogy a jánosi egyház szemében Jézus felségjelzője miért: az ÉLŐ (1,18: ὁ ζῶν).

¹⁷ Ezeknek a dávidi-messiási reményeknek a krízise a korabeli zsidóságban jelentette végül is a legnagyobb, azaz tragikus konfliktust Jézus és a zsidó mozgalmak között.

Ahogy Jézus ott volt a teremtés kezdetén (mert ő az *Isten teremtésének kezdete*: 3,14), ő lesz az, aki a vég folyamatában is ott lesz, mert ő az eljövendő (1,4; 4,8; 11,17). Ezért az egyház – bár a jelen szenvedései nagyok – teljes reménységgel tekinthet a jövő felé, ahol a mennyei Krisztus az új világrendben várja egyházát.

Minden alakban (felségcímben) van valami magasztos, felséges, de egyben féltelmes és feszültséggel teli is, mert valamilyen formában szinte mindegyik összefügg a hatalommal: vagy a küzdelmes harccal, vagy az étellel-halállal, vagy a bírói igazságszolgáltatással, vagy a véres bosszúval.

3.5. Az apokaliptikus állatszimbolika: Jézus, mint Bárány

A Jelenések könyvében – mondhatnánk: ahogy igazi apokaliptikus irodalomhoz illeik – erős apokaliptikus állatszimbolika érvényesül. Egymás után lépnek elő különböző valós vagy mesés vadállatok, szörnyek, torz figurák, mitológiai állatalakok.¹⁸ (Ezek részletezésétől eltekintünk). A lényeg az, hogy ezeknek a féltelmes mitikus állatoknak a jánosi apokaliptikában ocsmány szerepük van: ők a sötét démoni világ képviselői, akik Krisztus egyháza és hívei ellen hadakoznak. Istentelenségükben egészen odáig merészkednek, hogy hadat üzennek Istennek és szentjeinek.

Ennek a háttérben bontakozik ki az apokaliptikus Krisztus legkülönösebb alakja, a *mennyei Bárány*, akinek elnevezése ἀρνίον tulajdonképpen csak a jánosi teológiában fordul elő, speciálisan az Apokalipszisben.¹⁹ Jelentése: bárány, fiatal bárány („báránka”). Jelképe a kiszolgáltatottságnak, a szelídségnek, az engedelmességnek és hűségnek. A Jelenések könyvében a Bárányt egyszerre több szerepben láthatjuk, és ezeknek a szerepeknek más-más (szimbolikus) jelentőségük is lehet: a vérontó-ölő lovastól egészen a gyöngéd mennyei menyegzői Vőlegényig.

Valószínű, hogy a Bárány-szimbólum háttérében több motívum vegyülhetett egybe. Egyrészt az ószövetségi kultikus gyakorlat, mint áldozati cselekvés analógiája kaphatott benne szerepet (= vérontás, engesztelés, bűnbocsánatszerzés), de talán még inkább az ézsaiási Szenvető-Szolga teológiája (Ézs 53), ami döntően befolyásolta az őskeresztyén egyház teológiáját.²⁰ Helyes a hivatkozás arra is, hogy már az IÉnók könyvében (89) történik utalás a Bárányra, akinek messiási szerepe lesz: ilyen Mózes, Sámuel és Dávid. József Testamentumában (19,8–11) pedig ezt olvassuk: „A szarvak közt egy Szüzet láttam, tarka ruhába öltözve, és egy Bárányt szült... és minden állat rárohant, de a Bárány legyőzte őket és megsemmisítette őket.”²¹

18 Vö. PERES: Kerberosz, 75–92.

19 Ebben a könyvben összesen 28x: 5,6.7.8.12.13; 6,1.16; 7,9.10.14.17; 12,11; 13,10.11; 14,1.4.10; 15,13; 17,14; 19,7.9; 21,9.14.22.23.27; 22,1.3. Az újszövetségi iratok a Bárányra, mint teológiai kategóriára, inkább az *amosz* megjelölést használják, vö. pl. Jn 1,29.36; ApCsel 8,32; 1Pt 1,19.

20 BOLYKI: A Jelenések könyvének magyarázata, 55.

21 Vö. BOLYKI: A Jelenések könyvének magyarázata, 55.

A mennyei Bárány bemutatása a látnok által a víziók sorozatában történik, és ez szinte fejezetenként változik.

1. Egyszer úgy látjuk őt, mint a *megöletett Bárányt* (5,6.7.8.12.13), aki a mennyei adoráció közepén áll: tiszteletére himnuszokat zeng az egyház (15,13).
2. Máskor ő a pecsétbontás főszereplője (6,1.16), amikor egymás után zúdulnak a csapások a földre: itt a *Bárány haragját* (ὄργη τοῦ ἀρνίου) láthatjuk, amikor a Bárány ítéletet gyakorol a világ / kozmosz és Isten ellenségei fölött.
3. Ehhez tartozhat a *harcos Bárány* képe is, aki az alvilágból feljövő fenevad és csatlósai ellen harcol, és legyőzi őket (17,14).
4. Ezt kiegészítheti a *fehér lovon lovagló Bárány* alakja (6,1–2), akinek kezében íj volt, és a fején korona, és győzelmesen vonult előre.
5. Egy másik pillanatban (akár az előző képekkel párhuzamosan is) a Bárány az övéit védelmezi: *csitítja a szenvedőket*, és a megfáradtakat a mennyei frissítő üdvhelyre (friss forrásokhoz) vezeti (7,9.10.14.17). Ő adja nekik a vérében megtisztított fehér ruhát, és enyhülést ad minden fájdalmukra, ami az üdvösség (σωτηρία) kifejezője.
6. Egy további kép úgy mutatja be a Bárány-Krisztust, mint akinek *vérében erő és győzelem van* az egyház számára (12,11): ezzel le lehet győzni a sárkányt-ördögöt.
7. Lényeges a Bárány szerepe az *életkönyv vezetésében* (13,8 17,21,27), amely a világ kezdete óta nála van:²² abba azokat írja be és tartja számon, akik hisznek benne és követik őt – ezek az életre vannak rendelve az ő országában.
8. *A mennyei Sionon* a Báránynak különös pozíciója van (14,1.4): oda gyűjti népe kiválasztottjait, amolyan elit-közösséget, Isten zsengejét (szimbolikusan: 144 000).
9. Bárány *mint Pásztor*, aki legelteti az övéit: terelgeti őket a zöld mezőkhöz, a friss vízforrásokhoz, (7,16–17), biztonságba és védelembe helyezi őket (a nap nem süti őket), és bánatuk-fájdalmuk-gyászuk elmúlásáról is gondoskodik.
10. János víziós képváltásaiban szinte meghitt képet láthatunk arról a Bárányról is, aki amolyan mennyei Völegényként *menyegzői vacsorára*²³ várja felkészült mennyasszonyát, az egyházat (19,7.9), hogy magához emelje mennyasszonyát, ill. feleségét (21,9) a mennyei szent városba, Jeruzsálembe.
11. A Báránynak a mennyei Jeruzsálemben *kiemelkedő pozíciója* van: az Istennel együtt alkotják annak *templomát* (21,22), amely minden odasereglett hívő imádatának a tárgya. A Bárány *lámpásként világít* abban (21,23). Ott van Istennel együtt *királyi székük* (22,1.3), amelyből az élet vizének folyója árad, és uralkodnak örökkön-örökké (22,5).
12. János, a látnok arról is tud, hogy a *hamis Bárány* is felbukkan – az álcázott fenevad: a földből jött fel, két szarva volt, hasonló, mint a Bárányé, de úgy beszélt, mint a sárkány (11,13). Nagy jeleket tett, és megtévesztette a föld lakóit, de kiderült a száma, amely 666.

22 Vö. PERES: Isten mennyei könyvei, 68–82.

23 Vö. PERES: Eschatológiai asztalközösség, 75–82.

A mennyei Krisztus alakjainak elemzése után, összesítve, Ferdinand Hahn-nal együtt mondhatjuk,²⁴ hogy a Jelenések könyve szerzője számára Jézusnak igazán három aspektusa érdekes, éspedig: amikor szó van Jézus haláláról, amikor szerepelteti a felemelt és felmagasztalt Urat, és a Bíró, valamint Üdvhozó vagy Üdvbeteljesítő szerep. Ugyanakkor láthattuk, hogy ezzel szemben Jézus praeegzisztenciájának és emberi voltának nem jut domináns szerep az Apokalipszisben.

4. Az apokaliptikusabb Krisztus-ábrázolások

Az előző fejezetben elemzett Krisztus-alakokon kívül a Jelenések könyvében három olyan szereplővel találkozunk, akinek egészen apokaliptikus formája van. Most ennek a háromnak kifejtése következik.

4.1. Krisztus, mint Emberfia – papi változatban

A Jel 1,12–16 egész szövege arról számol be, hogy a látnok az arany gyertyatartók között egy Emberfiához hasonló alakot látott.²⁵ A leírás arra vall, hogy János egyrészt egy méltóságteljes alakot pillantott meg, akinek apokaliptikus kinézete volt: feje és haja fehér, szeme, mint a tűz lángja, szájából kétélű éles kard jött ki, és tekintete mint a tűző nap fénye. *Hosszú palástba volt öltözve, mellén aranyövvel körülövezve.*²⁶ A látomás valószínűleg (fő)papi jellegű alakot fest,²⁷ aki megjelenésével ragyogó, de “zajos” méltósága²⁸ mellett félelmet kelt.²⁹ Azt sugallja, hogy a szájából kijövő kétélű éles kard az igaz, “éles” beszéd jelképe, s a többi jelensége is az emberi hazugság, hamisság, vagy romlottság elleni ítélet megtestesítője. Úgy

24 HAHN: *Theologie des Neuen Testaments* I, 460.

25 A kép első része igen közel áll a Dán 7,13-ban leírtakhoz. János számára bizonyára a látott alak Jézust jelentette, aki mint Messiás és felmagasztalt Úr Isten felségében áll az egyház tiszteletében.

26 A mennyei Emberfia leírása tele van képekkel és szimbólumokkal, amiket a jánosi egyház értett és a maga apokaliptikus képrendszerében értelmezett. Számunkra ezeknek a képeknek a megfejtése nem minden hézag nélkül sikerül. Így például a hófehér gypjúhoz hasonló fehér haja az örökkévalóságot jelképezheti (Dán 7,9); a tűz lángjához hasonló szeme (tekintete) a mindentudást jelentheti (Dán 10,6); ha lába hasonló a kemencében izzó aranyérchez – az az állhatatosságot vagy állandóságot sugallhatja (Dán 10,6); a nagy vizek zúgásához hasonló hangja a lenyűgöző isteni hatalom vonulását takarhatja (Ez 43,2); a hét csillag itt a világaluralmat jelentheti, mert a római császárok is szívesen szokták magukat hét csillaggal a kezükben ábrázolni; a kétélű éles kard pedig az apokaliptikus Krisztus teljes körű bírói jogerejét és teljhatalmát szimbolizálhatja (Ézs 49,2).

27 Vö. Dán 10,5. LOHMEYER: *Die Offenbarung des Johannes*, 17. Ezt a kinézetet azonban úgy is lehet definiálni, ahogy Werner Pfendsack teszi: összekombinálja a királyt a főpappal és a főpapot a királlyal, és úgy látja, hogy a mennyei Krisztus is úgy jelenik meg, mint királyi főpap vagy mint főpapi király. Vö. PFENDSACK, *Der Herr ist nahe*, 26.

28 Ehhez a ragyogó-zajos isteni méltósághoz vö. néhány ószövetségi prófétai látomásjelenést (pl. Dán 7,9.13; 10,5.16; Ez 1,24; 43,2 stb.).

29 Ez az apokaliptikus vagy mennyei Krisztus nagyon hasonlít a görög szentélyekben és szobrokban ábrázolt Zeusz nagy alakjára, aki gyakran méltóságos köppenben ül a nagy trónon, az egyik kezében kard (és akörül néhány csillag), a másik kezében tartja a földgömböt, miközben éles tekintete van és a fejéről éles sugarak sugároznak széjjel. Vö. COOK: *Zeus. képdokumentációját*. Az egyik relifé úgy ábrázolja Zeust, mint a napot, azaz napistent (ami gyakori volt a Zeusz-kultuszban), akinek fejből erős sugarak jönnek ki, és a felirat szerint *Zeusz legyőzhetetlen napisten*: Ζεὺς ἀνίκητος Ἡλίου θεός (COOK: *Zeus*, 193.). Nem kizárt, hogy a Jelenések könyvének mennyei Krisztus-képe hordoz ilyen világalurmi szimbólumokat is, akár csendes konfrontáció gyanánt, ami éppen a kis-ázsiai térségre nézve érthető is lenne (vö. pl. Zeusz tiszteletét és az ellene való védekezést az apostolok részéről: ApCsel 14,8–14!); PERES: *A vallástudomány a teológia spektrumában*, 65–74.

tűnik, hogy ez az Emberfia-alak a hét kis-ázsiai egyház dolgában fog intézkedni, mert jobb kezében hét csillagot tart, ami a hét kis-ázsiai gyülekezetet jelképezheti. Úgy tűnik, hogy a "(fő)papi Emberfia" most az egyház megítélésére készül. Méltóságával, de szigorúságával az egyház megtisztítását akarja elérni.

János az Emberfiát Krisztussal azonosítja, és a gyülekezetek felé Krisztust úgy szerepelteti, mint akinek minden egyes esetben külön üzenete van. A mennyei Krisztus nyilatkozik a gyülekezetek állapotáról, felhossa a pozitív példákat, és nyomban a negatív jelenségeket is. Mondja a figyelmeztetéseket, és felhívást intéz javulásra és megtérésre. Egyik üzenetéből sem marad ki a kitartásra biztatás, miközben mondja a szebbnél szebb eszkatológiai ígéreteket. Így a félelmetes Emberfia a végén igazi szeretettel és gyöngédséggel akarja megmenteni a gyülekezeteket a külső-belső veszélyekkel szemben és a lopakodó bűn elől az ígéretes jövő számára.

4.2. Krisztus, mint Emberfia – világitelő változatban

A Jel 14,14–20 egy fehér felhőn ülő apokaliptikus alak leírását adja. Ez is az Emberfiához hasonló. Fején aranykorona volt, a kezében éles sarló, amelyet majd ledobott a földre és „learatták” a földet. Majd ezek után egy másik angyal is, szintén éles sarlóval, a föld szüretelését végezte, úgy hogy a vér a lovak zabolájáig ért. Az Emberfiának ez a szerepe egyértelműen a világ ítéletét jelenti, amelyet felsőbb mennyei tértől végzett, vagy irányított a világban. A vér magas szintje a pusztulás borzalmainak nagyságát akarja kifejezni. Az Emberfiának ez az apokaliptikus szerepe egyértelműen az egyházon kívüli bűnös világ ellen irányult.

4.3. Krisztus – a lovas harcos alakjában

A Jel 19,11–16 (+ 6,1–2) olyan mennyei Krisztust mutat be, aki fehér lovon ül, vérbe mártott ruhája van, fején sokágú korona, szeme mint tűz lángja, szájából éles kard jött ki, és derekára rá volt írva: királyoknak Királya és uraknak Ura. Titulusa: Hű és Igaz, mert igazságosan ítél és harcol. Ez a látomás egyértelműen a harcba induló lovast állítja elénk, akit mennyei seregek követtek fehér lovakon, fehér öltözékben, hogy megverjék a népeket, és Isten búsult haragját hajtsák végre. A szájából kijövő éles kard itt nem beszédre, hanem legyőzhetetlen fegyverre utal, amelyet az ellenség ellen vet be a harcba. A mennyei Krisztus alakja ebben a leírásban a népek elleni apokaliptikus harcost mutatja be, s egyértelműen az egyházat bántó, üldöző népek (a római társadalom élvezői) ellen irányul. A lovagló harcos-Krisztus szerepe itt szigorú ítélletartás, és Isten haragjának az eszköze.

Ezeknél a borzalmakkal teli képeknél fel kell tennünk a kérdést: Miért harcol Jézus ilyen kegyetlenül, és miért hoz alakja ennyi borzalmat? Azért, mert maga az ellenség is ilyen borzalmas, és ő sem bánik kesztyűs kézzel az egyházzal, hanem szó szerint a vérben gázol. Hiszen Jézusnak már a születése is ilyen drámai módon, vérengzéssel történik (vö. Jel 12). Nem véletlen műve tehát, hogy a mennyei-apokaliptikus Krisztus vízióival egyidejűleg születnek a víziók a kegyetlen és ravasz antikrisztusról (bestiáról) is: minél nagyobb borzalmakat követ el az egyház ellen az antikrisztus, annál igazságosabb bosszút áll az egyház védelmében a mennyei Krisztus. Ez a végső eszkatológiai világváltás, ill. viláfordulat már nem

a „puha szeretet” ideje, hanem Isten végső igazságszolgáltatásának és dicsősége összkozmikus manifesztációjának az ideje. A jánosi egyház ezt hittel várja, sőt ha lehet, szívesen siettetni is. Érthető tehát, hogy a múltó idővel egyre több apokaliptikus képet alkot a maga biztatására és vigasztalására, és egyre jobban vágyik a mennyei Krisztus apokaliptikus igazságára.

Fel kell figyelnünk azonban arra az érdekes megállapításra is, amit David L. Barr³⁰ mond a mennyei Krisztus ill. Bárány szerepéről a saját egyháza figyelmeztetésére: János a borzalmak leírásában a legszörnyűbb képekkel festi meg a bestiát, amiben kifejezésre jut a bestia borzalmas erkölcstelen és vérengzési hajlama. Mindezt Rómáról és római hatalomról szól, amivel az egyház vezetői vagy érvényesülés után vágyó tagjai szívesen összepaktáltak volna. János a borzalmak és utálatosságok leírásával leleplezi ezt csodált római hatalmat, és mutatja, hogy mit tesz vele Krisztus (és nyilván azokkal is, akik kiszolgálják, vagy hódolnak neki). Ezért hozza Krisztust olyan apokaliptikus pozícióba, hogy elriassa az egyház vezetőit és „lagymatag” tagjait, hogy ne hódoljanak be Rómának, hanem vállalják a hit teljes küzdelmét – Róma ellen a maguk szintjén. Mert *aki győz*, és nem keveredik össze a nagy Paráznával (pl. Jezábellel sem), azé az eszkatologikus jövő.

Ezt a nézetet nagyon érdekesnek találhatjuk, és az apokaliptikus Krisztus szemléletében haszonnal értékelhetjük.

5. A mennyei Krisztus vallástörténeti párhuzamai

Szükségszerűen kérdezzük, honnan származnak ezek a gazdag képek, alakok, pózok, díszek és formák, amikben János a mennyei Krisztust szerepelteti. A mennyei Krisztus eredetét vizsgálva – azon kívül, amit már elmondtunk Jézusnak magáról elmondott utalásain és az apostoli iratok anyagain kívül, a legkézenfekvőbb forrás az Ószövetség, majd a zsidókultusz és teológia, ill. az apokaliptika volt.

Ezután a zsidó intertestamentális irodalom egy egész sor olyan spekulatív alakról nyilatkozik,³¹ akik mint messiások, társ-messiások, emberfiak, eszkatologikus hercegek, apokaliptikus próféták, papok, királyok, Isten szolgák, Isten-emberek, istenfiak, választottak, felkentek, és egyéb jelzővel titulált alakok, egyre nagyobb tereket hódítanak maguknak az apokaliptikus gondolkodásban.³² Megállapítható azonban, hogy ezekkel – bár fontos szerepet tölthetnek be Isten ítéletének végrehajtásában, vagy népe védelmében és az örök királyság helyreállításában, – a helyreállítás után Isten nem osztja meg maradéktalanul dicsőségét, és nem veszi őket maga mellé „társuralkodóknak”.³³ Igaz, hogy ezeknek az alakoknak a szimbolikája egyre

30 Vö. BARR: *The Lamb Who Looks Like a Dragon?*, 206–209.

31 A legújabb magyar irodalomban erről rövid összefoglalást nyújt KUSTÁR: *Messiási váradalmak az intertestamentális korban*, 333–341.

32 A kumráni képzetekre vonatkozóan vö. FRÖHLICH: *A qumráni szövegek magyarul*.

33 Egészen más a helyzet Krisztussal: Nem kell meglepetésnek tartani, hogy a mennyei Krisztus abszolút „partneri” kapcsolatban van az Istennel, ami az egész Jelenések könyvében szép, békés kapcsolatnak mondható. Isten megosztja vele trónját és az uralmat. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy miközben a mennyei Krisztus egyenrangú társa az Istennek, mégis a leírásokból érezhető Jézus alárendelt és ebben engedelmes magatartása. Ez a pozíció egyáltalán nem kisebbíti a mennyei Krisztus, vagy Bárány méltóságát az egyház és a mennyei udvartartás előtt.

több mennyei motívummal töltődik, és egyre több transzcendencia sűrűsödik bennük, mégis hatásuk az ún. reális eszkatológiára a keresztyén apokaliptikán belül minimálisnak tűnik. A zsidó apokaliptikus irodalom alakjai vagy túl alacsonyan mozognak az égközi térben, vagy túl legendáris, kozmikus magasságok felé tolták őket a zsidó kegyes képzelet, hogy a keresztyén apokaliptikának igazi megoldást nem jelenthettek.

Sokkal inkább kell feltételeznünk azt, hogy a mennyei Krisztus alakjainak megrajzolásában inkább az átolvasztott ószövetségi eszkatológia és a görög-római társadalmi és kultikus-mitikus rend játszhatott hatékonyabb szerepet. Ugyanis a zsidóságban domináló szerepe volt főleg a (fő)papnak, a messiásnak, a királynak, a római jogvilágban a bírónak, az államigazgatásban a császárnak, ill. a királyoknak, a hadviselésben a hadvezéreknek és generálisoknak. Tehát joggal feltételezhetjük, hogy mindezek a (példa)képek valamilyen transzformáció által jelentkeznek a Jelenések könyvének Krisztus-alakjaiban.

Számunkra azonban nem a forrás, vagy a háttér válik lényegessé, hanem az az egybeötvözött eszkatológiai látás, amely Krisztus alakjainak megrajzolásában sokhelyzetű, konkrét eszkatológiai reménységet akar nyújtani az üldözött (jános) keresztyénségnek.

6. Miért várta az egyház az apokaliptikus Krisztust?

Elemzésünk végén szükségszerűen fogalmazódik meg a leglényegesebb kérdés: Miért várta az egyház az apokaliptikus Krisztust? Miért nem várta a földi Jézust? A jó Pásztort (Jn 10), vagy a szelíd és alázatos szívű Tanítót (Mt 11,29)?

Az apokaliptikus Krisztus motívumának az erősödése talán annak hátterében is képződik, hogy az egyház kénytelen kiegyenlítődni a félt valóssággal: Krisztus nemcsak késik, hanem talán elmaradóvá válik a parúzia, vagy legalább hamar nem következik be. Itt merülhetett fel az aggasztó kérdés: Mi lesz az egyházzal? Meddig fogja gyötörni az egyházat az istentelen hatalom? Miért nem jön Krisztus, és ha eljönne, milyennek kellene lennie? Hogyan szolgáltasson igazságot az egyházon elkövetett sok terror és vérengzés miatt? Hogyan cselekedjen, hogy ne csak megmentse, hanem ki is engesztelje az egyházat? Úgy, hogy az ellenségnek is annyi vére folyjék ki, mint az egyháznak: a lovak zabolájáig érjen a csapás. Arról a mennyei Krisztus hatalmával és erejével gondoskodik – és pedig még az egyház idejében, bár már a fordulópont zónájában. Ha Krisztus így fog cselekedni, akkor a parúzia késedelmét még ki lehet bírni, mert a biztos igazságra való várás is erőt ad a kitartásra.

A mennyei Úrról, mint apokaliptikus Krisztusról alkotott víziók és képzetek tehát bizonyos értelemben parúzia-pótlékként szolgálhattak a szenvedésekben hánytott egyháznak.

Felhasznált irodalom

- BARR, D. L.: The Lamb Who Looks Like a Dragon? Characterizing Jesus in John's Apocalypse, in: Barr, D. L. (ed.): *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation* (SBS 39), Leiden – Boston, Brill, 2006, 206–209.
- BOER, M. C. DE: Paul and Jewish Apocalyptic Eschatology, in: Marcus, J.–Soards, M. L. (ed.): *Apocalyptic and the New Testament. FS J. L. Martyn* (JSNT Suppl. 24), Sheffield, 1989.
- BOLYKI, J.: *A Jelenések könyvének magyarázata*, Budapest, 1983.
- BULTMANN, R.: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, (SHAW 5), Heidelberg, Universitätsverlag, 1965.
- COOK A. B.: *Zeus: a study in ancient religion*, [hely nélkül], Nabu Press, 2010.
- FRÖHLICH, I.: *A qumráni szövegek magyarul* (SO 1), Piliscsaba – Budapest, PPKE-Szent István Társulat, 2000.
- GNILKA, J.: Interjú, in: Benyik, Gy. (szerk.): *Testben élünk* (Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia kiadványa), Szeged, JATEPress, 2011.
- HAHN, F.: *Theologie des Neuen Testaments I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- KUSTÁR, Gy.: Messiási váradalmak az intertestamentális korban, in: Peres, I. (szerk.): *Kezdetben volt az Ige. Tanulmánykötet Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére* (ATD 1), Debrecen, DRHE, 2011, 327–351.
- PERES, I.: Kerberosz, in: *Vallástudományi Szemle* 4/1 (2008), 75–92.
- PERES, I.: Isten mennyei könyvei, in: *Vallástudományi Szemle* 3/1 (2007), 68–82.
- PERES, I.: A vallástudomány a teológia spektrumában, in: *Vallástudományi Szemle* 4/4 (2008), 65–74.
- PERES, I.: Eschatológiai asztalközösség, in: Békési, S. (szerk.): *Ostium in Caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiai professzor 75. születésnapjára*, Budapest, KRE-HTK, 2006, 75–82.
- PFENDSACK, W.: *Der Herr ist nahe. Eine Auslegung der Kapitel I–II der Offenbarung des Johannes*, Basel, Verlag Friedrich Reinhardt, 1963.
- TELFORD, W. R.: Major Trends and Interpretive Issues in the Study of Jesus, in: Chilton, B.–Evans, C. A. (ed.): *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research* (NTTS 19), Leiden–Boston–Köln, Brill, 1998.
- THEISSEN, G.–MERZ, A.: *Der historische Jesus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

KÓKAI NAGY VIKTOR

Az eucharistia és az áldozat összefüggése Júdás evangéliumában¹

ZUSAMMENFASSUNG

In meinem Artikel will ich diejenigen Stellen im Evangelium nach Judas untersuchen, die sich mit dem Opfer beschäftigen. Das Evangelium verweist mehrmals auf den Kult, und möchte dadurch aufzeigen, dass der von den Jüngern und Juden geübte Kult falsch ist. Die Erzählungen in dem ersten Teil des Evangeliums haben das Ziel die Behauptung zu begründen: die Aposteln und die Kirche sind völlig verdorben. An der ersten Stelle (JudEv 33f) soll eindeutig gezeigt werden, dass der Irrtum der Jünger nicht unbedingt ihr Fehler sei, weil sie nicht zu der großen Generation gehören (JudEv 36ff) und deswegen das Gnosis nicht haben. Jesus stellt nicht in Frage, dass ihre Absicht bei der Eucharistie gut sei, aber mit der Ausrichtung hat er schon Probleme. Ein Kult, der den Schöpfergott vor Augen hält, kann nur falsch sein, denn diese Gottheit ist nur eine „theologische Missgeburt“. Eine viel schärfere Kritik erscheint in der Vision über das Opfern (JudEv 37–42). Hier muss es auch für die Jünger klar werden dass die Taten der Priester fürchterlich sind. Und hier können sie sich nicht mehr damit ausreden, dass sie diese Gräueltaten nicht sehen. aus der Erklärung Jesu wird eindeutig – und das ist das schrecklichste – dass die Jünger selbst die Priester aus der Vision sind. Demzufolge sind sie Sünder und führen auch ihre Verfolger irre. Dies zu verstehen ist nicht mehr Frage des Einweihens, die jeweiligen Leser/innen können es doch auch wissen. Wir können also in den Texten über die Eucharistie/Opfern eine Steigerung beobachten. Die erste Szene des Evangeliums zeigt: eure Danksagung ist falsch, aber ihr könnt es nicht verstehen, weil ihr nicht eingeweiht seid. Ihr sollt zu mir kommen und von mir lernen! Aber nur Judas hat genug Kraft zu Jesu treten und sich von ihm lehnen lassen. In der nächsten Szene redet Jesus auch die Jünger an, aber sie können die Lehre nicht verstehen, weil sie nicht zu der großen Generation gehören. Danach lesen wir über ihren Traum. Hier sollten sie eigentlich schon herausfinden, dass sie sich irren, aber sie sind unfähig das aufzufassen. Nach diesem Vorgang ist keine Überraschung mehr, dass keiner außer Judas würdig ist Einblick in die Geheimlehre zu gewinnen. Was den jeweiligen Leser/innen betrifft, fühlt er/sie sich noch immer in der traditionellen, von den Aposteln begründeten Kirche wohl, soll er/sie von selber darauf kommen, dass die Schuld an ihm/ihr liegt.

1. Általános bevezetés

A 2006-os esztendőben bombaként robbant a hír: a National Geographic Society gondozásában és támogatásával megjelent angolul a Júdás evangéliuma. A média sikerhajhász kiáltozásából, mely szerint ez az irat alapjaiban fogja megrengetni a keresztyénséget, persze semmi nem vált valóra. Aminek oka nem abban keresendő, hogy az egyház elnyomta ezeket a törekvéseket – pedig nyilván ez kiváló alap lehetne a Da Vinci-kód folytatásához, hanem sokkal inkább abban, hogy a mű eredetije sem származhat korábbról a második századnál,² tehát semmi esetre sem tekinthető hiteles forrásnak Jézus életéről. És

¹ Előadás a Doktorok Kollégiumán 2012. augusztus 22-én, Komáromban.

² A különféle kormeghatározások a kódex keletkezésének idejét 220–340 közé teszik, az eredeti görögszöveg keletkezési korát pedig 130–180 közé – lásd GATHERCOLE: The Gospel of Judas, 8.140; továbbá ROBINSON: The Secrets of Judas, 59. – ez a mű megjelent magyarul is (lásd felhasznált irodalom), de én az angol e-book kiadáshoz jutottam hozzá, így azt használtam forrásként.

persze ebben az összefüggésben az sem elhanyagolható, hogy a teológiával foglalkozók számára nem is annyira az evangélium létezése bírhat jelentőséggel, hiszen erről Iraeneusnak Az eretnokségek ellen írott művéből már tudtunk, sokkal inkább annak pontos tartalma, ami a kopt szöveg lefordítása után juthatott el az érdeklődők szélesebb köréhez. Jegyezzük meg ehhez kapcsolódóan, hogy az egyházatyáktól ránk maradt ismereteink alapvetően nem a Júdás evangéliuma tartalmára vonatkoztak, sokkal inkább a közösségre, amelyikben a Júdás evangéliumát keletkezni és használni vélték.³ Ezzel azért érdemes mindenképpen tisztában lennie az olvasónak, mert véleményünk szerint, ez az előismeret nagyban befolyásolta az első fordítókat.

Az előkerült kopt nyelvű Tchacos kódex⁴ kalandos történetéről számos helyen olvashatunk,⁵ így ehhez kapcsolódóan nem mennék bele részletekbe, csupán néhány alapinformációra szorítkoznék. A kopt nyelvű kódexet 1978-ban találták meg Közép-Egyiptomban. Aztán regénybe illő körülmények között nyoma veszett az iratnak, mígnem ismét felbukkan 1982-ben. Többször megpróbálják értékesíteni, végül 2001. február 19-én jut el szakértői kezekbe. A kódex restaurálását követően indulhatott meg a szöveg lefordítása 2004-ben, majd jelent meg a kész fordítás 2006-ban.⁶ A szöveg kopt nyelvű kiadására egy évet kellett várni és ugyancsak a National Geographic gondozásában jelent meg 2007. közepén, amely kiadás egy revideált fordítást tartalmazott és 2008. óta online is hozzáférhetővé vált.⁷ Az internetes oldalon megtalálhatjuk az eredeti kopt szövegek jól nagyítható képét, a kopt nyelvű átíratát a szövegnek és ennek angol fordítását.

Az evangéliumról biztosan állítható, hogy az eredetileg görögül íródott. Ahogyan korábban említettem, elsőként Iraeneus utal rá, és mivel ezt 180 körül teszi, ezért feltételezhetjük, hogy az eredeti mű valamikor a II. század közepén keletkezhetett. Amennyire a keletkezés pontos datálása lehetetlen (lásd fentebb), legalább annyi kérdést vet fel a szöveg pontos tartalma, hiszen nem zárhatjuk ki, hogy a rendelkezésünkre álló kopt verzió már fordítása előtt átdolgozásokon ment keresztül,⁸ mint ahogyan arra is van esély, hogy a koptra lefordított görög szövegen is alakít-

3 Jó áttekintést ad a szöveg megtalálása előtti ismereteinkről J. M. Robinson könyve a *The Gnostic Judas* című fejezetében (i. m., 53–87), ugyanehhez a témához lásd WURST: *Iraeneus of Lyon* című írását (lásd felhasznált irodalom).

4 A kódex 66 oldalas és négy traktátust tartalmaz: 1–9 pp. Péter levele Filóphöz (lásd Nag Hammadi Kódex VIII); 10–32 pp. „Jakab” – ez a Nag Hammadiban előkerült Jakab jelenéseinek az egyik verziója (kódex V); 33–58 pp. Júdás evangéliuma; 59–66 pp. *Allogenes* könyvének nevezett irat – ennek a címe nem maradt fenn – lásd NAGEL: *Das Evangelium des Judas*, 107. A régebbi fordítások, amelyekhez hozzáfértem, illetve Hubai P. magyar fordítása, veryszámozást nem tartalmaznak, ezért a szöveg beazonosításához az oldalszámot használom, ahogyan korábban a szakirodalom is ezt tette.

5 A kódex történetéről részletesen ír KASSER: *The Story of Codex Tchacos and the Gospel of Judas* című tanulmányában, magyarul pedig olvashatunk erről James M. Robinson könyvének 4. fejezetében. Ugyanakkor a legrészletesebb és legelvezetesebb olvasmányt az evangélium viszontagságairól H. Krosney nevéhez köthető (lásd felhasznált irodalom).

6 *The Judas Gospel*, in: National Geographic (2006/5), elérhető: http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/_pdf/GospelofJudas.pdf, letöltés dátuma: 2012. október 26.

7 <http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/document.html>, letöltés dátuma: 2012. október 26.

8 Bővebben lásd SCHMID: *Eucharistie*, 99–104.

hattak még a fordítás előtt.⁹ Az írás egyértelműen gnosztikus irat, amit már az is érzékeltet rögvest a mű elején, hogy a világban levő titkokról olvashatunk abban,¹⁰ amelyek Júdásnak jelentettek ki. Majd később ezt erősíti, hogy Júdásnak el is kell különülnie a többi tanítványtól. Műfaji besorolását tekintve pedig elfogadhatjuk *Simon Gathercole* véleményét, aki „gnosztikus kinyilatkoztatás dialógus”-ok közé sorolja az írást.¹¹ A könyv címe egyébként papiruszoknál nem szokatlan módon, annak a végén jelenik meg (JudEv 58). A „Júdás evangéliuma” cím pedig nem úgy értendő, ahogyan a bibliai evangéliumok esetében gondoljuk értelmezni azt, vagyis pl. Jézus evangéliuma Máté *szerint*, hanem inkább úgy kell értelmeznünk, mint a Júdásról szóló, vagy talán még inkább a tőle származó jó hírt, amiben az válik hangsúlyossá, hogy ez az ismeret Júdáson keresztül jut el az olvasóhoz.¹² „Ennek a műnek sokkal inkább Júdás a hőse, mint Jézus.”¹³ Az a tény pedig, hogy a forrás Júdás lenne, egyértelműen igazolja, a kezünkbe tartott mű támadja a kanonikus evangéliumokat és mivel tanítása is szemben áll azokkal,¹⁴ nem túlzás azt állítani, hogy azok igaz voltát is megkérdőjelezi.

Az írás szerzője magát és értő olvasóit jó gnosztikus elgondolás¹⁵ szerint Ádám és Éva harmadik gyermekétől, Sétől származtatja. Persze nem szó szerinti értelemben: ők nem a Bibliában megjelenő valóságos személytől, hanem annak menyebéli lélek-prototípusától származnak.¹⁶ Ők, Sét nemzetsége, a Setíánusok, az emberi nemnek azon részét képezik, akik már megvilágosodtak, elnyerték a tudást, vagy legalább képesek erre. Ők a nagy, vagy szent generáció (bővebben erről lásd JudEv 53–58). Jézus elsődlegesen úgy jelenik meg ezekben az írásokban, mint ennek a tudásnak a tanítója és nem, mint megváltó Krisztus,¹⁷ aki életét adja a világ bűneiért. „A gnosztikusok számára az alapvető kérdés nem a bűn, hanem a tudatlanság és a legmegfelelőbb út legyőzni ezt a problémát nem a hit, hanem a tudás.”¹⁸ Igen ám, csak ezzel a tudással is akadnak gondok, mivel a véges nem képes befogadni a végtelent, mint ahogyan a nyelv sem képes leírni Istent. Arról nem is beszélve, hogy maga a teremtés sem csupán Isten uralma alatt áll, annak irányításában sokkal jelentősebb szerephez jut egy alacsonyabb rendű kormányzó, a teremtő

9 Vö. GATHERCOLE: *The Gospel of Judas*, 140–141.

10 lásd NAGEL: *Das Evangelium des Judas*, 114.

11 S. Gathercole annak ellenére ebbe a műfajba sorolja a Júdás evangéliumát, hogy tisztában van a ténnyel, ez a műfaj eredendően egy tanítvány/tanítványok és a feltámadott Jézus között zajló párbeszéd formában megírt tanításra vonatkozik. Véleménye szerint ebből a formából az írás csak azon egyszerű tényből adódóan lóg ki, hogy Júdás meghal még a feltámadás előtt – lásd i. m., 62–63.

12 GATHERCOLE: *The Gospel of Judas*, 111.

13 EHRMAN: *The Lost Gospel*, 98.

14 ROBINSON: *The Secrets of Judas*, 78–79.

15 A gnózis és Júdás evangéliuma kapcsolatáról jó áttekintést ad MEYER: *Judas and the Gnostic Connection* című írása (lásd felhasznált irodalom), továbbá EHRMAN: *The Lost Gospel*, 99–120.

16 GATHERCOLE: *The Gospel of Judas*, 93; Ugyanilyen isteni párja van Ádámnak is, aki evidens módon nem ugyanaz a személy, mint aki teremtetett (lásd EHRMAN: *The Lost Gospel*, 94).

17 A teljes szövegben csupán egyetlen egy alkalommal találkozunk a Krisztus megjelöléssel. Itt öt angyalról szól a szöveg, akik közül az első Sét, akit Krisztusnak hívnak (52). A Krisztus megjelölés hiánya részben talán abban talál magyarázatot, hogy – eltérően a legtöbb keresztény-gnosztikus párbeszédétől – a Júdás evangéliuma a kijelentőt, mint a hűsvét előtti Jézust és nem, mint a feltámadott Krisztust mutatja be (ROBINSON: *An Update*, 117).

18 MEYER: *Introduction*, 7.

istenség Nebro, vagy más néven Jaldabaóth,¹⁹ illetve egy angyala neve is megjelenik a teremtésnél, Szaklaszé (JudEv 52).²⁰ Júdás evangéliuma szerint a tanítványok sajnálatos módon az emberi nemzetségnek ahhoz a csoportjához tartoznak (vö. JudEv 36–42), akik nem látják ezt a különbséget és a látszólagos hatalmat imádják szemben az igazi Istennel, akit ebben a körben csak ketten képviselnek: Jézus és Júdás; de csak Jézusról állíthatjuk biztosan, hogy ismeri is. Nyilván ebben keresendő annak a magyarázata is, hogy a tizenkettőből csak Júdást említi név szerint a szöveg. Ugyancsak fontos témánk szempontjából, hogy a vizsgált szövegben Jézus, mint jó platonista, azt az álláspontot képviseli, miszerint mindenkinek megvan a maga csillaga, ez a tény pedig meghatározza az egyén sorsát, amely így megmáshatatlanná is válik (JudEv 42.45). Tehát ha úgy tetszik, valamiféle predestináció tanról beszélhetünk olvasva az evangélium tanítását.

A szerző a kanonikus evangéliumok történetét röviddel Jézus elárulása előtt veszi fel, egészen pontosan a kijelentések időtartama:²¹ „nyolc napig, három nappal az előtt, hogy páskát ünnepelt”²² (JudEv 33). És az árulás momentumával zárja. Jézus szenvedése és halála már nincsen benne. Erre a hiányosságra több magyarázat is adható. Az első elgondolás szerint, erről azért nem beszél a szerző, mert minden olvasója tudta, hogyan zajlottak a továbbiakban az események. Mások úgy vélik, azért maradt volna el a passiótörténet, mert gnosztikus szempontból erőteljesen devalválódott az értéke, hiszen végtére is csak az emberi porhüvely végét jelentették a passió eseményei, a testbe zárt léleknek pedig a szabadulást.²³ És persze azt sem szabad elfelejtenünk, hogy ez a kérdés egyáltalán csak azért merülhet fel bennünk, mert ismerjük a kanonikus evangéliumokat, amelyekben a legjelentősebb esemény éppen Jézus váltságshalála és feltámadása lesz.²⁴ Itt érdemes megjegyeznünk, hogy a szöveg terjedelmével kapcsolatban számos nézet létezik. Nagy valószínűséggel állítható, hogy a rendelkezésünkre álló anyag csak 90–95%-ban

19 Feltehetőleg a JHWH a sabbat ura, tehát az Ó szövetség Istenének nevéből vezethető le ez a megnevezés, aki, amikor teremtett számos, ámde tökéletlen lényt alkotott, amelyek csupán börtönként szolgálhatnak a pleromából kihullott aeonoknak – lásd EHRMAN: *The Lost Gospel*, 59.

20 Ezen a helyen Szaklasz, mint Jaldabaóth angyali segítője jelenik meg, nevének jelentése arámi nyelven „boldog” – EHRMAN: *The Lost Gospel*, 95). Ők ketten alkotnak aztán tizenkét angyalt, hogy kormányozzák az eget és ötöt, hogy az avilágot irányítsák. Szaklasz egyébként a Biblia Istene a gnózis gondolkodásában, akinek csak ideig-óráig marad meg a hatalma. Ezen mit sem változtat, hogy a megvilágosatlanok, a sötétségben járók neki szolgálnak, ő csak marad, aki volt: egy másodrangú demiurgosz (lásd GATHERCOLE: *The Gospel of Judas*, 157).

21 A magyar fordításhoz Hubai P. tentatív fordítását használom, amely már magában foglalja a később előkerült töredékek anyagát is (lásd 25. láb. valamint az irodalomjegyzékben).

22 Az eredeti szöveg alapján elképzelhető úgy fordítani ezt a félmondatot, hogy „három nappal a szenvedései előtt” – de hogyan a szöveg gondolói megjegyzik, ez kevésbé valószínű, hiszen Júdás evangéliuma Jézus életének azt a rövid periódusát tárja olvasói elé, amely Júdás árulásáig vezet (vö. Mt 21,1–26,56; Mk 11,1–14,52; Lk 19,28–22,54; Jn 12,12–18,11). A szövegkritikai megjegyzésekhez az angol nyelvű fordítást használtam, ami R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst közös munkája az általuk is szerkesztett kiadvány 19–45 oldalain (lásd felhasznált irodalom).

23 Ezen a ponton nem mellékes megemlíteni, hogy pl. a Tamás evangéliumából is hiányzik Jézus halála és feltámadása, sőt mi több, még csak utalást sem találunk rá. Olybá tűnik tehát, hogy a TmEv szerzője számára is irreleváns Jézus keresztre feszítése, mert őt is az érdeklő igazán, amit Jézus tanított. Másfelől, Jézusnak a testére is csak azért volt szüksége, hogy átadhassa a titkos tanításokat – lásd EHRMAN: *The Lost Gospel*, 128.130.

24 Lásd GATHERCOLE: *The Gospel of Judas*, 109.

teljes,²⁵ mindazonáltal a tartalmi kérdés körül kialakult vita abból a szempontból hiábavalónak tűnik, hogy sem Iraeneus nem tekinthető megfelelő forrásnak, sem a rendelkezésünkre álló egyetlen leletből ez nem dönthető el teljes bizonyossággal. Az viszont biztos, hogy a megtalált szöveg csupán három nap eseményét mondja el, ezek közül is a legrészletesebben a harmadik nap beszélgetéseit rögzíti.

2. Az úrvacsora és az áldozás képe a Júdás evangéliumában

A Júdás evangéliumában számos alkalommal találunk utalásokat, nyílt, vagy burkolt kritikát a kultusszal kapcsolatban. Ezek alapvetően a kortárs keresztény gyakorlatot pellengérezik ki, de megjelennek abban a zsidó kultusz elemei is. Első hallásra jó katolikus álláspontnak tűnik, hogy az eucharistia témakörét az áldozással együtt említjük, ámde mégsem az eucharistia tan rekatolizációban keresendő ennek oka, hanem abban a tényben, hogy választott szövegünkben ez a két kérdéskör szorosan egybefonódik és a teljes íráson keresztülhúzódik. Ahogyan azt *Herbert Schmid* megállapítja, olybá tűnik olvasva ezt a II. századi művet, hogy az áldozás-metaforának nagyobb jelentőséget kell tulajdonítanunk ebben a korban, mint azt eddig tettük.²⁶ Az első jelente az evangéliumnak a tizenkettőt mutatja eucharistia gyakorlása közben (JudEv 33k) – erről később részletesen szólnunk majd. Ezt követi Júdás külön oktatása. Másnap Jézus visszatér a tanítványokhoz és szól nekik a generációkról (lásd JudEv 36kk). A nagy generációról, amelyik a kiválasztottak közössége és erről a generációról, amelyikhez a tanítványok is tartoznak, és amely képtelen a megértésre. A harmadik nap eseményeinek elején egy

²⁵ Van, aki még ennél is pesszimistább és úgy véli, hogy 10–15% hiányzik a teljes anyagnak (vö. EHRMAN: *The Lost Gospel*, 86). Két okból állíthatjuk bizonyosan, hogy valamekkora hiánnyal számolnunk kell: egyfelől a szöveg természetes romlása miatt, másfelől az amerikai műkincskereskedő kapzsisága miatt, aki a kódex néhány oldalát ellopta, hogy hátha sikerül neki külön értékesítenie. Ugyan állítása szerint, most már mindent visszaadott, ebben teljesen biztosak nem lehetünk. A témához lásd ROBINSON: 150–157, ill. a később előkerült töredékek fordításához lásd KROSNEY–MEYER–WURST: *Preliminary Report on New Fragments of Codex Tchacos* című írását.

²⁶ SCHMID: *Eucharistie*, 86.

álomlátás²⁷ és ennek értelmezése áll (JudEv 37–42), ami különösen fontos témánk szempontjából. Újból együtt van a tizenkettő, ismételten az istentisztelet kérdéséről van szó, de ezúttal a tanítványok egy álmukat²⁸ mesélik el a Mesternek, amiben egy házat láttak és egy oltárt,²⁹ a házban pedig tizenkét embert, akik a papokhoz hasonlítottak. A papok cselekedetei³⁰ azonban inkább kárhuzatosak, mint üdvösek, ezért nem is csoda, hogy hiába is hívják segítségül az álomban Jézus nevét, az általuk ültetett fa – ahogyan az Jézus válaszából kiderül – terméketlen marad (JudEv 39). Egyetérthetünk *Bart D. Ehrmann*-al, aki megállapítja, a papok immoralitása az egyetlen elem az álomban, ami nem szimbolikusan értelmeződik!³¹ A tanítványok már attól a ténytől megzavarodnak, hogy micsoda szörnyűségeket tesznek ezek az álombéli pap-alakok. Az pedig csak még inkább elkésérítheti a tanítványokat, hogy Jézus válaszában, őket azonosítja ezzel a tizenkét személlyel, az áldozatként bemutatott állatokat pedig azokkal az emberekkel, akiket a tévelygés útjára vezettek.³² Tehet-e más kijelentést ebben az esetben Jézus, mint hogy fel-

27 „Mester, láttunk téged egy [látomás]ban, mivel nagy ál[moka]t láttunk [ezen] az elmúlt éjjelen.

[Mondta, h]ogy miért [...]tetek és ítéltétek el magatokat?

Ők pedig m[ond]ták:

[láttunk] egy nagy épületet, melyben van egy nagy [o]ltár és tizenkét férfi, akikről azt mondjuk, hogy papok azok; és --- egy sokaság szorgoskodik ennél az oltárnál, am[íg] bevégz]ik a papok (és) felvegyék a szolgálatot. Mi is szorgalmatoskodtunk.

[Mondt]a Jé[zus]:

Milyenek [a papok]?

Ők pedig [mond]ták: Néme]lyek böjt[öl]nek két [hé]tig, [egyesek] föláldozzák saját gyermekeiket, [má]sok meg asszonyaikat, jócselekedet gyanánt, és egymást megalázzák, [má]sok férfiakkal hálnak, mások gyilkosságban foglalatosság, ismét mások egy sereg bünt követnek el és törvénytelenégeket; [és] a férfiak, akik az oltárnál ál[lnak], a te n[evedet] hívják segítségül.

S midőn az (áldozati) mézárulásuknak mindezekben a dolgaiban vannak, megtelik amaz oltár.

És amikor elmondták ezeket, befogták a szájukat, mivel zavarodottak voltak.” (JudEv 38–40)

28 Érdemes megjegyeznünk, hogy a maga nemében ez esetben nem akármilyen álomról beszélhetünk, hiszen mindannyian ugyanazt az álmot látták!

29 Itt a kopt szövegben egy a görögből kölcsönzött szó, a *quasiasth, rion* szerepel, amely egyértelműen a zsidó-keresztény fogalomtárból származik (lásd SCHWARZ: *Kultpolemik*, 66; továbbá a kifejezés második századi alkalmazásához SCHMID: *Eucharistie*, 95). Itt nyilván arról az oltárról van szó, amelyen az égőáldozatot mutatták be. Az ilyen oltár csakúgy a zsidóknál, mint a görögöknél egy négyszögletű asztal volt. A keresztény oltár is ehhez a formához nyúlik vissza, amelyen bemutatták az eucharistiát (vö. *IKor 10,21 – trapeza*). Antiochiai Ignác pedig a páli „Úr asztala” kifejezést már a *quasiasth, rion* – nal adja vissza – NAGEL: *Das Evangelium des Judas*, 122–123.

30 Az itt szereplő bűnkatalógushoz lásd HUBAI: Az áldozat értelme, (mivel a szerző maga küldte el nekem írását, ami sajnos nem a megjelenés oldalszámozása szerint került hozzám, ezért csak oldalszám nélkül tudok utalni cikkére).

31 EHRMAN: *The Lost Gospel*, 137.

32 B. D. Ehrman úgy véli, hogy itt egyértelműen zsidó papok és a Templom jelennek meg az álomban, ill. ennek a kultusznak a teljes kudarca, tehát a tanítványok joggal várhatták, hogy Jézus majd ezt fogja becsülni (The Lost Gospel, 91). Ugyanakkor nem egészen illik ebbe a képbe, hogy ezek a zsidó papok miért hívnák segítségül Jézus nevét? Ennek magyarázatával Ehrman is adós marad. Később a TmEv 14-et említi, mint amiben ugyanez a kritika jelenik meg, csak ebben az esetben nem az istentisztelettel, hanem a zsidó tradicionális kegyességgel szemben (i. m., 114).

szólítja őket az áldozás beszüntetésére (JudEv 41)!? Ezt ismét egy bizalmas oktató követi, és noha a tanítványok is szívesen részt vennének ebben, Jézus Júdást viszi magával (JudEv 42). Ez az evangélium tulajdonképpen szíve, ahol Júdás megismeri a titkokat, amihez csak a kiválasztottak juthatnak hozzá. Jézus feltárja a jövőt Júdás előtt. Ebből a kinyilatkoztatásból tudjuk meg azt is, hogy Júdás feladata lesz feláldozni az embert, aki Jézust hordozza (JudEv 56).³³ Azt látjuk tehát, hogy az áldozás-eucharistia/hálaadás témakörök egymástól nem igazán választhatóak el és praktikusán a teljes szövegen keresztül megjelennek.³⁴ És ez nem csupán vizsgált szövegünkre igaz, hiszen a korai keresztyénségben az áldozathoz kapcsolódó terminológia általánosságban két témakörhöz kapcsolódva jelenik meg: egyfelől – evidens módon – Krisztus halálához; másrészt a keresztyén élethez, ezen belül is az istentisztelethez kapcsolódva.³⁵ Amin nem is lepődhetünk meg, hiszen már Pál és a szinoptikusok is tudatosan alkalmazzák az áldozáshoz kapcsolódó szókinccset az úrvacsora leírásánál.³⁶ Az első olyan szöveg pedig, amely explicit módon az eucharistiát áldozatnak nevezi, a Didache lesz.³⁷ Mivel azonban a mai előadás témája alapvetően az eucharistia, így mi is inkább a szövegnek ehhez a részéhez térjünk vissza, amely rögtön az első jelenete az írásnak.

És Júdeában volt a tanítványainál, egy napon (úgy) találta őket, amint ültek össze gyülekezvén, kegyességet gyakorolván.³⁸ Midőn ta[lálko]zott a tanítványaival, akik össze gyülekezvén, ülven hálát adtak³⁹ a kenyér fölött, nevet[ett]. A tanítványok pedig mondták neki:

Mester, miért nevelsz a hálaadásunkon? Vagy mit tettünk? Azt, ami illő.⁴⁰ Felelt nekik mondván:

33 Itt fontos eltérés figyelhető meg az evangélium első és a második angol fordítása között. Az elsőben még ezt állt: „For you will sacrifice the man that *clothes* me” a második, a szöveg jelentéséhez sokkal hűebben, már azt írja, hogy: „For you will sacrifice the man who *bears* me” (lásd NAGEL: Das Evangelium des Judas, 110.134–135).

34 Ehhez kapcsolódóan érdemes megemlíteni, hogy a JudEv 54–55 oldalain visszatér az tanítványok által korábban látott és általunk is említett álom képanyaga a végidők eseményeiként.

35 SCHMID: Eucharistie, 88.

36 Sőt, Márknál ugyancsak az eucharistia, az asztalközösség képe jelenik meg az 5000 és a 4000 megvendégelésnek leírásakor is (Mk 6,41; 8,6; 14,22), amely egyfelől lezárja Jézus missziós ténykedését a zsidók (Mk 6,30–44), majd a pogányok között (Mk 8,1–9).

37 A témához lásd SCHMID: Eucharistie, 89.

38 Ettől a fordítástól eltér P. Nagel, aki „ahogy az isteni dolgokról (teológiai kérdésekről) beszélgettek”-nek fordítja ezt a részt. Véleményem szerint, meglehetősen jó érveket sorakoztat fel igaza mellett, de dönteni a kérdésben nem tudok ismereteim híján (lásd NAGEL: Das Evangelium des Judas, 119).

39 Itt a kopt szövegben a görög jövevényszó *eu^εreukharisti* szerepel. Ezt azért fontos kiemelni, mert a kopt szövegekben akkor jelenik meg görög jövevényszó, ha arra nem volt saját kifejezésük (lásd ROBINSON: The Secrets of Judas, 6), ez viszont azt feltételezi, hogy ugyanolyan jelentéstartalommal is használták, mint amit az eredeti nyelvben hordozott. A 2. évszázad óta az *eucharistia* kifejezés, az úrvacsora terminus technikus volt. Hasonló jelentéstartalommal jelenik meg pl. a Didachében, ahol ugyancsak az „istentisztelet” és az „úrvacsora” kifejezések közötti jelentéssel bír – lásd SCHWARZ: Kultpolemik, 63. Sőt, ugyancsak a Didacheban már az a gondolat is megjelenik, hogy az eucharistia kifejezés magára a megevett kenyérré és a megivott borra vonatkozik (Did 9,5), mindazonáltal nem abban az értelemben, hogy a kenyér válna szentté, sokkal inkább azzal a jelentéssel, hogy a közösség szent, amely így a Templomot helyettesíti és az együtt étkezés a templomi szolgálatot. Ezt a szent közösséget határozza meg a keresztség. Majd csak a második század második felében tolódi el a hangsúly a szent közösségről az úrvacsorai szent jegyek irányába – lásd SCHMID: Eucharistie, 90–91.96.

40 Fordítható kérdésként is: „Nem azt tettük-e, ami helyes?”

Nem rajtatok nevetek, sem azon, amit nem saját akaratotokból, hanem azért tesztek, hogy dicsőíttessék az Istenetek.⁴¹ Mondták: Mester, te [...] Istenünk fia vagy.⁴² Mondta nekik Jézus: Miből ismert[ete]k föl engem? Ámen, azt mondom nektek: semelyik nemzetség⁴³ nem fog fölismerni engem, a közületek való emberekből. (JudEv 34)

A jelenet részben nyilván az utolsó vacsora eseményeire utal, másfelől azonban utalhat bármely kultikus étkezésre a zsidóságon és/vagy a keresztyénségen belül.⁴⁴ Mindazonáltal a speciális szókinccs alapján a legvalószínűbbnek mégis az tűnik, hogy itt az írás szerzője a kortárs keresztyén közösségek úrvacsora gyakorlását pellengérezze ki, amivel szemben, mint igaz gyakorlat, saját közössége kultusza jelenhetne meg, erről viszont nem számol be részletesen. Nyilván nem véletlenül. Ennek háttérében az a meggyőződés állhat, hogy a beavatottak számára a helyes kultuszgyakorlatot nem kell bemutatni, hiszen ők a titkos kijelentések következtében ennek a tudásnak a birtokába kerültek. A kívülállóknak pedig hiába is mondana bármit a szerző, ők eredendően sötétségben élnek.

A kenyér felett elmondott hálaadás⁴⁵ meghatározó jelentőségű a teljes szöveg megértéséhez, hiszen a teremtés ajándéka, amiért a teremtő Istennek adnak hálát. Jézus tehát tanítványait bizonyosan egyfajta istentiszteleti/úrvacsorai közösségben találja.⁴⁶ A Mester reakciója szokatlan a kanonikus evangéliumokhoz szokott olvasó számára: felnevet. Egyébként érdemes megjegyeznünk, Júdás evangéliumában, de általában a gnosztikus iratokban is, egy vidám Jézus-kép jelenik meg.⁴⁷ A Mester gyakorta nevet,⁴⁸ ami nyilván azért roppant feltűnő, mert az Újszövetség evangéliumai soha nem ábrázolják így Jézust – az viszont már kevésbé tölthet el bennünket örömmel, hogy majdnem kizárólag az embereken, tanítványain, vagyis rajtunk nevet, még akkor is, ha a következő mondatban ezt cáfolni is igyekszik. De még csak el is viselnénk, hogy gyengécske törekvéseinket mosollyal jutalmazza, hiszen néha talán jobb is, ha nem veszi egészen komolyan okoskodásainkat, botlásainkat, sőt elbukásainkat. Ami ennél sokkal elkésőbb, hogy Júdás evangéliuma Jézusa különbséget tesz a „mi” Istenünk és az „Ő” Istene között.⁴⁹ A tanít-

41 Ez a mondat is fordítható kérdésként: „De valóba ezen keresztül dicsőítetik a ti istenetek?”

42 Lásd ehhez Péter bizonyágtévesztését: Mt 16,13–20; Mk 8,27–30; Lk 9,18,21.

43 Az evangéliumban, ahogyan más setiánus írásokban is, éles különbség húzható az emberi nemzetség és „ama bizonyos nemzetég” közé, amely Sét leszármazottja.

44 A szöveg kritikai kiadásakor (2007-ben) a fordítók ezt a kifejezést már nem az eucharistiára, hanem egy zsidó étkezési imádságra vonatkoznak vélik, amelyről a Did 14-ben is szó van (NAGEL: Das Evangelium des Judas, 110. 119).

45 Ne kerülje el a figyelmünket, hogy egyetlen szó sem esik a testről, a vérről, vagy a kehelyről.

46 Vö. SCHWARZ: Kultpolemik, 63.

47 „A nevetés a gnosztikus iratokban majdnem minden alkalommal gúnyolódás a vak emberek ostobaságán, vagy az ‚archonok’ gyenge mennyei erején.” (GATHERCOLE: The Gospel of Judas, 68.) Ugyanehhez a témához lásd EHRMAN: The Lost Gospel, 110–111.

48 A Júdás evangéliumában négy alkalommal teszi ezt. Először és másodszor a tanítványok tudatlansága fakasztja mosolyra (JudEv 34. 36). Harmadik alkalommal Júdáson nevet, aki noha képes lenne rá, mégsem ért (JudEv 44). Negyedszer pedig e világ teremtőjén, aki pusztulásra van ítélve (JudEv 55).

49 „A János evangéliumában is előfordul (20,17) a Feltámadott szájából ‚az én Istenem’ kifejezés és a ‚ti Istenetek’, ott azonban a kettő egybeesik. A Júdás evangélium Jézusa lényegében azt mondja: az én Istenem nem a ti istenetek – és az isteni szféra sok lakója közül a tanítványok az itt meg nem nevezett Szaklasz tisztelői.” HUBAI, *Az áldozat értelme* (oldalszám nélkül).

ványok istene, akit ismerni vélnek, hamis ismeret, tudás eredménye, hiszen ez a teremtő Isten, akinek hálát adnak a tanítványok a teremtett javakért – többek között a kenyérért. A tanítványok válaszát éppen ezen előzményekből kiindulva kétféleképpen lehet érteni: „te vagy a *mi* Istenünk fia” – jelentheti egyfelől, hogy a hálaadásban benne foglaltatik Jézus is, érte is hálát adnak a tanítványok, mint aki Megváltóként jelentős szerepet kap ebben a teremtettségben. De jelentheti azt is, hogy Jézus szavát, amely a „*ti* istenetek”-ről beszél, a tanítványok provokációként fogták fel és erre válasz Jézus hozzákapcsolása saját magukhoz és rajtuk keresztül a „*mi* Istenünkhöz”.⁵⁰ Bármelyik legyen is a jó megoldás, az kétségen felül áll, hogy az istentisztelet alapvető hiányossága nem annak formájában keresendő, sokkal inkább irányultságában. Júdás evangéliumának kritikája nem a kereszt-áldozatot célozza, hanem azt az áldozatot, amit a teremtő Istennek mutatnak be a tévelygők.⁵¹ Ha úgy tetszik, a tanítványoknak nincsen képessége, ereje kiszakadni a múlt begyökerezettségéből. Nem képesek elhagyni az elődök világát, túllépni azok tévedésein.⁵² Ebben az összefüggésben válik érthetővé, miért nem húz éles határt a Júdás evangéliumának szerzője a zsidó kultusz és kortársai keresztyén kultusza közé. Mindkettő ugyanabban a tévelygésben él.

Van mindennek még egy nagyon érdekes hatása a református, predestináció tanon edződött olvasó számára. Látva az itt leírtakat szembesülhetünk azzal, milyen rossz oldalon állóknak találkozni az eleve elrendelés tanításával. Nem elég, hogy a tanítványok téves istenképet tartanak szem előtt és emiatt istentiszteleti gyakorlat is hibás, de ráadásul, mivel ehhez és nem ahhoz a kiválasztott generációhoz tartoznak, esélyük sincs változtatni ezen. Nem így Júdásnak, aki az egyetlen a tanítványok közül, akinek megadatik valamiféle helyes ismeret. A szöveg ugyanis így folytatódik:

„Midőn pedig Jézus meglátta ostobaságukat, [mondta] nékik: Miért volt a harag fölindulása? Istenetek, aki közöttetek (van?) és [...] ingerelték föl lelketeket. Aki közöttetek [erős]⁵³ ember, menjen el a tökéletes emb[er]hez, és álljon orcám eleibe. És mindnyájan mondák: Erősek vagyunk. Ám pneumájuk nem merészeltetett odaállni ő elé, kivéve Júdást, [az Is]kariótit. Neki azonban volt ereje megállni előtt[e], de nem volt ereje fölpillantani rá, a szemeibe, han[em] elfordította orcáját hátra. [Mond]ta neki Júdás: Tudom, hogy te ki vagy, és mely helyről jöttél. Jöttél a Barbéló halhatatlan aiórnjából. És annak, aki téged küldött, nem vagyok méltó hirdetni a nevét.”(JudEv 35)

Ha szemünk előtt Péter bizonyágtétele jelenik meg a kanonikus evangéliumokból, az nem a véletlen műve. Csupán az eltérő szókészlet szorul magyarázatra. A sėtiánus szövegekben Barbelo a mindenség isteni anyja, akit gyakorta neveznek az atya előrelátásának, gondoskodásának (pro, noia). Ő az ismeretlen isten első gondolata, a kimondhatatlan csend, a romolhatatlan, a mérhetetlen.⁵⁴ A hozzá való

50 SCHWARZ: Kultpolemik, 64.

51 SCHMID: Eucharistie, 88.

52 „... amit nem saját akaratotokból, hanem azért tesztek, hogy dicsőíttessék az Istenetek”.

53 Az „erős” egy hihetetlenül pozitív kifejezés a Júdás evangéliumában: a valóban kiválasztottak alkotják az erős és szent generációt – lásd GATHERCOLE: The Gospel of Judas, 113.

54 KASSER–MEYER–WURST: The Gospel of Judas, 23.; továbbá GATHERCOLE: The Gospel of Judas, 71.

tartozás tehát éppen nem a teremtett világhoz tartozást jelöli, sokkal inkább ahhoz a lelki szférához, amelyhez csak kevesen, annak a bizonyos másik generációnak a tagjai kötődnek. A szöveg bizonyágtétele szerint ehhez a múlhatatlan generációhoz szólnak a tanítások és csak ők képesek felfogni azok valódi jelentését. Ez a valódi jelentés pedig – visszatérve az áldozat bemutatásának kérdéséhez, amivel kezdtük vizsgálatainkat – Júdás esetében konkrétan az lesz, ahogyan arra fentebb már utaltunk, hogy feláldozza azt az embert, amelyik Jézus lelkét hordozza, megszabadítva ezáltal a test börtönétől, amely test nyilván nem tartozik hozzá Jézus isteni személyéhez/lelkéhez. Elképzelhető, hogy a Júdás evangéliuma szerzője ezzel a kijelentéssel akarja a leginkább megmarni keresztyén olvasóit, hiszen ebből egyértelművé válik, hogy Jézus áldozatában nem Ő az aktív, nem Ő áldozza fel magát, hanem feláldoztatik a keresztyének által leginkább megvetett személy, Júdás által! Ugyanakkor elég meggyőzőnek tarthatjuk *Gesine Schenke Robinson* érvelését, aki ezt egészen máshogy látja. Ő arra hívja fel a figyelmünket, hogy a teljes szöveg tükrében, Jézusnak nincsen szüksége Júdásra ahhoz, hogy kilépjen a testéből. Majd ezt a gondolatmenetet folytatva, hozzáteszi, hogy az a személy, akit Júdás átad, már nem ugyanaz a Jézus, aki korábban megjelent az írás lapjain, a spirituális Jézus ekkorra már eltávozott.⁵⁵ Ezt az értelmezést támasztja alá egyébként a később előkerült töredékek egyike is, ahol arról olvashatunk, hogy a földi ember Ádám teljes generációja ki fog irtatni, majd így folytatja – vélhetőleg a keresztre feszítés előtti napon, tehát csütörtökön⁵⁶ – hogy „Az, aki hordoz engem – holnap kínvallatják őt. Ámde mondom nektek, semmilyen halandó emberi kéz nem [fog vét]kezni ellenem.” (JudEv 56), tehát a keresztre feszített már nem Jézus, hiszen már nem lehet vétkezni ellene. Ebből adódóan Júdás cselekedete semmi esetre sem üdvözítő cselekedet.⁵⁷ Az viszont tény – bármelyik értelmezést is vesszük figyelembe, hogy Jézus feláldozása minden áldozat végét jelenti, amely noha csak a testét érinti, de ezzel véglegesen megalégíti a teremtő istent, Jaldabaóth-ot és segítőit.

Összegzésképpen elmondhatjuk, a mű első részében megjelenő elbeszélések célja, hogy megalapozzák az állítást: az apostolok és így az egyház teljesen ostoba és romlott.⁵⁸ Júdás evangéliumában a tanítványok nem képesek túllépni saját árnyékukon. Elsőként az válik egyértelművé, hogy a tanítványok képtelensége nem feltétlenül saját hibájuk, hiszen nem a nagy generációhoz tartoznak, ezért nem lehetnek birtokába a gnózisnak. Eucharisziájukat gyakorolva Jézus a jó szándékot nem kérdőjelezi meg, ellenben az irányultsággal problémái vannak. Az a kultusz helytelen, amelyik a teremtő istennek szól, hiszen ez az isten csak egy „*teológiai torzszülött*”.⁵⁹ Ennél sokkal élesebb kritika jelenik azonban meg az áldozásról szóló látomás esetében. Itt ugyanis az álmot látó tanítványok is tisztában vannak azzal, hogy a látomásban szereplő pap-alakok viselt dolgai borzalmasak. Ezt bármely

55 ROBINSON: An Update, 116.

56 Lásd KROSNEY–MEYER–WURST: Preliminary Report, 287.

57 ROBINSON: An Update, 116.

58 Lásd GATHERCOLE: The Gospel of Judas, 65–66.

59 Hubai P. kifejezése „Az áldozat értelme” című írásából (oldalszám nélkül).

kortárs így vélhette olvasva ezeket a sorokat.⁶⁰ Itt tehát már nem lehet mentségük, hogy nem látják a vétkeket, Jézus magyarázatából pedig – és ez okozza az igazi döbbenetet – egyértelművé válik, hogy ők maguk a látomásban szereplő papok. A szöveg idősíkjait figyelembe véve, az olvasás pillanatában a tanítványoknak és az őket követőknek, tehát nekünk magunknak is, Jézus álomértelmezése már nem okozhatna meglepetést. Bűnösök és tévelygésbe visznek másokat is. Ez már nem beavatottság kérdése! Az áldozáshoz/eucharistiához kapcsolódó szövegrészekben tehát egy fokozás figyelhető meg. Az evangélium első jelenetének értelmezése a következő képet mutatja: rossz a hálaadásotok, de ezt nem érthetitek, hiszen nem vagytok beavatva. Gyertek, tanuljatok tőlem. De csak Júdás elég erős odaállni Jézus elé és tanítványává válni. A következő jelenetben a tanítványokat is megszólítja Jézus, de ők nem tudják megérteni a tanítást, hiszen, mint kiderül, nem az erős generáció tagjai. Majd jön az álomlátásuk. Ezzel vágják el végképp a tanulás lehetőségét, hiszen, még ami egyértelmű, azt is képtelenek észrevenni. Ez után már senki más nem mutatkozik méltónak az oktatásra, csak Júdás, aki betekintést is nyer a titkos tanításokba. Ami pedig a mindenkori olvasót illeti, neki is rá kell jönnie arra, hogy ha ezek után is a tradicionális, az apostolok által alapított egyházban érzi magát otthon, akkor „tévelygéséért” senki mást nem okolhat, csak saját magát.

Felhasznált irodalom

- EHRMAN, B. D.: *The Lost Gospel of Judas Iscariot*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- GATHERCOLE, S.: *The Gospel of Judas*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- HUBAI, P.: Júdás evangéliuma, in: Majsai, T. (szerk.): *Nyisd meg szád a néma helyett*, Budapest, Wesley János Lelkészképző Főiskola, 2011, 242–256.
- HUBAI, P.: Az áldozat értelme Júdás evangéliumában, in: *Vallástudományi Szemle 2* (2009), 23–36.
- KASSER, R.: The Story of Codex Tchacos and the Gospel of Judas, in: Kasser, R.–Meyer, M.–Wurst, G. (ed.): *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*, Washington, National Geographic, 2006, 47–76.
- KASSER, R.–MEYER, M.–WURST, G.: The Judas Gospel, in: National Geographic (2006/05), elérhető: http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/_pdf/GospelofJudas.pdf, letöltés dátuma: 2012. október 26. A 2007-ben megjelent revideált fordítás pedig a <http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/document.html> oldalon található meg.
- KASSER, R.–MEYER, M.–WURST, G.: The Gospel of Judas, in: Kasser, R.–Meyer, M.–Wurst, G. (ed.): *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*, Washington, National Geographic, 2006, 19–45.
- KROSNEY, H.–MEYER, M.–WURST, G.: Preliminary Report on New Fragments of Codex Tchacos, in: *Early Christianity 2* (2010), 282–294.
- KROSNEY, H.: *Das verschollene Evangelium*, National Geographic, e-book, 2008. (A mű eredeti címe: KROSNEY, H.: *The Lost Gospel. The Quest for the Gospel of Judas Iscariot*, Krosney Productions Ltd., 2006.)
- MEYER, M.: Introduction, in: Kasser, R.–Meyer, M.–Wurst, G. (ed.): *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*, Washington, National Geographic, 2006, 1–16.

⁶⁰ Lásd a témához, különösen is az emberáldozat kérdésköréhez HUBAI, *Az áldozat értelme*, oldalszám nélkül.

- MEYER, M.: Judas and the Gnostic Connection, in: Kasser, R.–Meyer, M.–Wurst, G. (ed.): *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*, Washington, National Geographic, 2006, 137–169.
- NAGEL, P.: Das Evangelium des Judas – zwei Jahre später, in: ZNW 100 (2007), 101–138.
- ROBINSON, J. M.: *The Secrets of Judas*, Harper Collins e-books – magyarul: *Júdás titkai. A félreértett tanítvány és elveszett evangéliumának hiteles története*, Budapest, K.U.K. Könyv és Lapkiadó Kft., 2007.
- ROBINSON, S.: Gesine, An Update on the Gospel of Judas, in: ZNW 102 (2011), 110–129.
- SCHMID, H.: Eucharistie und Opfer. Das „Evangelium des Judas“ im Kontext von Eucharistiedeutungen des zweiten Jahrhunderts, in: *Early Christianity* 3 (2012), 85–108.
- SCHWARZ, J. K.: Die Kultpolemik im „Evangelium des Judas“, in: *Early Christianity* 3 (2012), 59–84.
- WURST, G.: Irenaeus of Lyon and the Gospel of Judas, in: Kasser, R.–Meyer, M.–Wurst, G. (ed.): *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*, Washington, National Geographic, 2006, 121–135.

KOVÁCS KRISZTIÁN

A látható egység ma – a Magyar Református Egyház létrejötte

ZUSAMMENFASSUNG

Am 22. Mai 2009 wurde im Debrecen die Verfassung der Ungarische Reformierte Kirche untergeschrieben, durch die Kirchenleitungen der Reformierten Kirchen aus dem Karpatbecken. „Aber was will das werden?“ (Apostelgeschichte 2,12) Eine geopolitische Korrektion als Antwort auf die historischen Ungerechtigkeiten? Eine spiritualistische Revision der Grenzen von Trianon? Ekklesiologische Demonstration für die sichtbare Kirche, oder für die kirchliche Einheit? Ein kirchenrechtlicher Akt für die Ausbreitung der Kirchenmitgliedschaft? Ein Aufruf auf die kollektive Nachfolge Christi? Aus vier Aspekten wird dieses Ereignis in diesem Artikel untersucht. Wie kann man das beurteilen aus der Sicht der Politik, Ekklesiologie, Kirchenrecht, und aus der Nachfolge Christi? Die maßgebenden Ausgangspunkte der Kritik sind meist die theologischen bzw. ekklesiologischen Gedanken der Reformatoren, und „Neureformatoren“.

„Mi akar ez lenni?” – kérdezték az első pünkösdi alkalmával a kortárs zsidó diaszpórábeliek Jeruzsálemben, miután megtapasztalták a tanítványok karizmatikus megnyilvánulásait (ApCsel 1,12). Nem véletlenül cseng egybe az első pünkösdi és 2009. május 22-ének reflexiója. Nagy a valószínűsége annak, hogy 2009. május 22-én is többen felelték ezt a kérdést, akár egyházon belül, akár azon kívül. S valóban: mi akar, mi akart ez lenni? Geopolitikai korrekció a történelmi igazságtalanságra, esetleg Trianon határmódosításának spirituális-lelki revíziója? Ekklesiológiai demonstráció a látható egyházért és az egyház egységéért? Egyházi aktus az egyháztagság kiterjesztése végett? Vagy a jelmondatot figyelembe véve: a Krisztus-követés kollektív megélésre való reprezentatív felhívás?

Ha számunkra, akik május 22-én együtt ünnepeltük, nem is volt tudatos valamennyi lehetséges szempont a fent említettek közül, érdemes ezekből az aspektusokból kritikai-normatív vizsgálat alá venni az eseményt, illetve annak eredményét.

Politikai sík

Sem burkolt, sem pedig titkolt szándéka nem volt a Magyar Református Egyház (MRE – ahol külön nem jelzem, ott ezzel a rövidítéssel az egységes Magyar Református Egyházra gondolok) létrejöttének, illetve létrehívásának, hogy a trianoni határmódosítások révén egymástól elszakadt egyháztesteket újraegyesítse, s ezáltal nem csupán egyházi keretet adjon a Kárpát-medence reformátusságának, hanem hangsúlyozza a politikai és nemzeti egységet is.

Nem ismeretlen az egyháztörténet számára, hogy a politikai szétagoltságot, vallási-lelki, illetve strukturális egyházi egységgel orvosolták vagy pótolták, és az etnikai, gazdasági, kulturális heterogenitást lelki homogenitással ellensúlyozták. A Nyugat-római Birodalom bukása után a keresztyén egyházszervezet volt az, amely nem csupán az utódállamokban rekedt keresztyén gyülekezeteknek, részegyházaknak adott keretet, de a római központositott egyházi hatalom egyfajta arculatot adott Európának, amelyet később (lokális és szellemi értelemben egyaránt) „keresztyén-nyugat” névre kereszteltek.¹ A vallási identitás és hovatartozás tehát nem csupán a spiritualitásban és lelki életben adott tájékozódást az egyéneknek, hanem a lokális determináltságban is fontos szerepet játszott: aki nyugat-európai volt, az értelemszerűen keresztyén is – de ugyanez az azonos politikai-vallási identitás tapasztalható meg a magyarság krisztianizálásában is: az akkori Európába való belépés feltétele a keresztyénség/kereszténység felvétele volt.

A reformáció vallásbékéi vagy éppen a reformációt követően kirobbanó vallásháborúk legtöbbször felekezeti köntösbe bújtatott politikai sakkjátszmák voltak, amelyek többek között azt az üzenetet hordozzák a mi számunkra, hogy a vallási identitás semmi esetre sem neutrális politikailag. De a demokráciát preferáló protestáns Észak és a hagyományos politikai struktúrákban élő katolikus Dél európai és amerikai modelljei is a felekezeti, vallási identitás társadalmi-politikai hatását mutatják.

A magyar történelemben is megfigyelhető a felekezeti identitás és a politikai hovatartozás illetén összefüggése, ha másban nem a Habsburg-dinasztiához lojális római katolikusok és a nemzeti függetlenséget és autonómiát szorgalmazó protestánsok időről időre kiújuló politikai-vallási szembenállásában.

Köztudomású, hogy a 2009. május 22-i Alkotmányozó Zsinat az 1881-es debreceni zsinatra akart rímelni, ahol, és amikor a Magyar Református Egyház teljes szervezeti egysége (először) létrejött. Az 1881-es zsinat, s a MRE akkori egysége két politikai esemény (a Kiegyezés és Erdély visszacsatolása 1867-ben²) következtében jött létre – tehát értékelésénél fontos szempont a politikai környezet. Az „új” MRE alkotmánya sem zárkózik el attól, hogy politikai kontextusba helyezze el az egységes egyház létrejöttét. Az 1989/90-es politikai-társadalmi események és változások következtében már nem számított tabunak a közéletben, így az egyházban sem, nyilvánosan a határon túli magyarságról beszélni. Sőt, a nemzeti identitást is nagyobb mértékben és szélesebb körben juttatták kifejezésre, mint 1989 előtt.³ Ennek a folyamatnak az eredményeként több szervezet is létrejött, amely a világ magyarságát, illetve magyar reformátusságát hivatott összefogni, ilyen volt többek között az 1991-ben egyesületként létrehívott Magyar Reformátusok Világszövetsége is.⁴ Az Európai Unió határnyitásai újabb impulzusokkal szolgáltak arra nézve, hogy a Kárpát-medence reformátussága lépéseket tegyen saját egységének megteremtése felé. A Magyar Református Egyházak Generális Konventje célul tűzte ki, hogy az

1 SZATHMÁRY: Magyar egyházjog, 115.

2 BUCSAY: A Magyar református Egyház története, 380.

3 [1989 előtt] „... Trianont még gyászolni sem lehetett, nem hogy emlékezni róla” – emlékezik vissza Köntös László, in: Mi történt május 22-én?

4 Az egységes Magyar Református Egyház felé.

egyházat ért szét daraboltságot orvosolni kell, ezért buzdította a gyülekezeti tagokat a kettős állampolgárságról való népszavazáson való részvételre, és az „igen”-nel való voksok leadására.⁵ Így érthető, hogy további kényszerítő erővel hatott a 2004. december 5-i népszavazásának kudarca arra nézve, hogy ami politikailag meddő kezdeményezésnek hat, azt az egyház felekezeti alapon próbálja meg korrigálni.

Erre nézve érdemes megemlíteni egy kortárs megközelítést, Kosza Ida „Trianoni magyar lelkiállapot” című tanulmányában a trianoni eseményt, traumát, jungi terminológiával, a kollektív tudattalanba helyezi, s – szerinte – ez a trauma végigkíséri az egész magyarság életét. Egyetlen gyógymódot ismer, s ez a spirituális megoldás. „A Trianon szindrómára is egyetlen megoldás van, a spirituális megoldás, a teljes magyarság egységének helyreállítása. A többi pedig már a Gondviselés dolga” – fogalmaz a cikk szerzője.⁶ De más megközelítés szerint is fontos szerepet játszik az egyház spirituális-szervezeti egysége a határon túli magyarság megmaradásában.⁷

A közös alkotmányt aláíró egyházi vezetők is kifejezésre juttatták, hogy a MRE létrejötte azt az egységet hivatott kifejezni, amelyet „a 20. század nagy tragédiái szétszakítani látszottak,”⁸ illetve a 2004. december 5-ei népszavazásra adott válaszként aposztrofálták.

A világi sajtó, vagy ha tetszik, az egyházon kívüli értékelés sem hallgatta el az esemény politikai jelentőségét. Debrecen polgármestere, Kósa Lajos, az esemény történelmi aspektusát hangsúlyozta, és a Habsburg-ház 1849-es trónfosztásához hasonlította.⁹ A Magyar Köztársaság elnöke méltatta az esemény fontosságát és jelentőségét a nemzeti szolidaritás terén: „A magyar igazolvány bevezetése óta nem történt hasonló horderejű pozitív lépés, mint ez a mostani, amely nem csupán valamely szomszédos ország magyarságát érinti, hanem az összes magyar nemzetrészt a Kárpát-medencében, s szám szerint is milliókat” – írja levelében Sólyom László.¹⁰ Más vélemény szerint pedig Debrecenben 2009. május 22-én „az álombéli, szép Európa” lett valósággá.¹¹

A MRE létrejöttének kritikai értékelésénél, illetve vizsgálatánál nem lehet megkerülni a nemzetiség és a nemzeti identitás nem minden esetben problémamentes kérdését. Mindenekelőtt hangsúlyozni kell, hogy a nemzeti identitás nem állhat a keresztyén (protestáns) identitás felett. A határon túli egyháztestek esetében tapasztalható az a jelenség, miszerint ez a két identitás szorosan összenőtt, s ez önmagában hordozza azt, hogy az egyház a nemzeti identitás megélésének a helyévé, a keresztyén identitás pedig a nemzeti hovatartozás hordozójává vált úgy, hogy az evangéliumot nem egyszer nemzeti érzelmek felhangjával interpretálják.

5 A Magyar Református Egyházak Generális Konventjét alkotó egyházkerületek elnökségeinek nyilatkozata, 26.

6 KOSZA: Trianoni magyar lelkiállapot, 29–35. itt 35.

7 „A Trianonban és Párizsban leszakított magyar nemzettestek eltűnését csak az erős magyar kormányzás és a magyar egyháztestek összehangolt programjával lehet megakadályozni, vagy legalább lelassítani.” KONCSOL: Pozsony felől, 137.

8 Május 22-e üzenete, Bogárdi Szabó István, 66.

9 *Reformátusok Lapja* 53/22, (2009. május 31.) Elfogadták a magyar református egyházak közös alkotmányát; illetve Joó: Történelmi zsinat, MNO, 2009. májust 23.

10 A köztársasági elnök üzenete, in: *Reformátusok Lapja* 53/22 (2009. május 31.).

11 BALAVÁNY: Európa Debrecenben, MNO, 2009. májust 25.

(Jóllehet érthető ez az egybeesés akkor, amikor a kisebbségben élő egyházak egyszerre szembesültek egy erőszakos nemzeti – ez esetben nem magyar – és egyházi – nem protestáns – misszióval.¹²)

Két dolgot kell ebben az esetben tisztázni. Egyrészt azt, hogy keresztyénységünk magasabb erkölcsi kategória, mint nemzeti hovatartozásunk – erre Kozma Zsolt is felhívja figyelmünket, amikor ezt írja: „nem azért kell keresztyéneknek lennünk, hogy magyarságunkat megtartsuk, hanem azért kell magyarságunkat megtartatni, hogy (jobb) keresztyének legyünk”.¹³ Másrészt viszont azt is hangsúlyozni kell, hogy a nemzeti hovatartozás nem csupán etnikai kategória, hanem erkölcsi minőség is. A Generális Konvent Szlovákiai nyelvtörvény ellen való tiltakozása,¹⁴ illetve a trianoni döntés 90. évfordulóján kiadott nyilatkozata¹⁵ innen érthető. De a már idézett Kozma Zsolt is fontosnak tartja a következetes nemzeti lét következetes keresztyén megélését: „a magyar reformátusságnak Istentől kapott missziói feladata, hogy a nemzet képét formálja, hogy erkölcsiségével annak tartalmát is megadja.”¹⁶ Május 22-ének üzenete ebben a kontextusban mérvadó lehet: a magyarság összetartozását nem lehet a politika síkján hagyni különböző alkuknak, hanem erkölcsi, etikai kategóriaként annak megélésére és megvalósulására kell törekedni.

Ekkleziológia sík

A MRE létrejötté két ekkleziológiai kérdést hordoz magában. Egyrészt a látható egyház, másrészt az egyház egységének rendszeres teológiai vizsgálatát. Minde-nekelőtt óvakodni kell attól, hogy az eseményeket csupán emberi cselekedetként csak az empirikus oldaláról értelmezzük. Mérvadó lehet ezen a téren Török István preventív figyelmeztetése, aki (talán) nem minden kritikai él nélkül írja dogmatikájában, hogy „nincs szárnalmasabb dolog, mint mikor az egyház akarja önmagát fitogtatni: emberi bölcsességgel, ünnepi pátozzsal, kenetes nyelvvel, liturgiális külsőségekkel, címekkel és hangos igénybejelentésekkel akarja bizonyítani titkát, és csodálkozik, hogy erőlködésének sehogyan sincs hitele, meggyőző ereje.”¹⁷ Ugyanakkor Török óv a láthatatlan egyház túldimenzionálásától is, illetve attól, hogy ezt elszakítsuk a láthatótól, mert így önkéntelenül a platóni ideatan és az egyházra alkalmazott doketizmus csapdájába esnénk. „A Biblia igazán nem valami »láthatatlan« egyházzról beszél. Nem volt és nem is lehetséges soha olyan egyház, amely teljességgel láthatatlan volna” – írja a látható és láthatatlan egyházzal Dogmatikájában.¹⁸

12 Mit jelent a magyar reformátusok egysége? Csúry István válasza, 40.

13 KOZMA: Erdélyi önazonosság-tudatunk az Európai Unió küszöbe előtt, 141. Önmaga identitását pedig így definiálja: „Magamról elmondhatom, hogy keresztyén, református, lekipásztor, tanár, magyar, erdélyi, értelmiségi vagyok. ... tudatom legmélyén ember vagyok.” KOZMA: Keresztyén és nemzeti önazonosságunk, 181.

14 Lásd: A Generális Konvent Elnökségének nyilatkozata a szlovák-magyar viszonyról 2009. augusztus 28.

15 *A hit erejével elhordozni, de nem felejteni.*

16 KOZMA: Magyar reformátusság és nemzetstratégia, 177.

17 TÖRÖK: Dogmatika, 211.

18 i. m., 215.

De kimeríthető-e a látható egyház fogalma olyan külsőségekben, mint amelyeket az egyház intézményesített megjelenési formái hordoznak magukban, s amelyek az egyházi épületekben, intézményekben, a (látható) gyülekezetekben, a tapasztalható liturgiában és gyülekezeti, illetve reprezentatív alkalmakban manifesztálódnak?

Vessünk egy pillantást a reformátori egyházértelmezésre. A reformátori tradícióban két megközelítési módban beszélnek egy egyházzól, egyrészt megkülönböztetve, másrészt egymásra vonatkoztatva. E szerint az egyház a hit tárgya, ugyanakkor egy látható közösség, egy szociális valóság, amely történelmi formák sokrétűségében tapasztalható meg.¹⁹

Luther „különböző” nevekkkel megjelölt „két egyházzól”²⁰ beszél: egyrészt lelki-belső, és testi-külső keresztyénségről.²¹ Az előbbit úgy írja le, mint amely természetes, alapvető, lényeges és igazi, az utóbbit pedig külsőleg létrejöttként aposztrofálja.²² Az első modell Luther szerint a földön lakó összes keresztyént magában foglalja, s ezt a lelki közösséget a hitvallás és az imádság teremti meg. A második elnevezéssel „egy házban, parókiában, püspökségben, érsekségben, pápaságban lévő gyülekezeteket” illeti.²³ De ez utóbbihoz tartoznak még a keresztség, az úrvacsora és az evangélium empirikus aspektusai is.²⁴ Magától értetődő, hogy Luther nem két különálló egyházzól beszél, hanem ugyanannak az egyháznak/keresztyénségnek a különböző rétegződéséről, tehát egy teológiai megkülönböztetés, illetve elkülönítés áll előttünk.²⁵ Jóllehet érezhető a lelki és belső keresztyénség lutheri preferálása, de figyelembe kell venni, hogy az egyház ebben a világban külső-testi jelekben manifesztálódik, és maga Krisztus rendelte a külső jegyeket: a sákramentumokat és az evangéliumot.²⁶ Luther számára az egyház szociológiai valóság, de lényegét tekintve lelki-szakrális értelemben válik Isten teremtő Szentlelke által létrehozott elrejtett valósággá a hívő lelkekben.²⁷

19 Die Kirche Jesu Christi, I.2.2., 10.

20 zwo kirchen ... mit ungterschedlichen namen, eyne geystlich innerliche Christenheit und eyne leylich eusserliche Christenheit. Luther tudatosan használja a keresztyénség kifejezést, szemben az általa kevésbé kifejező „egyház” [Kirche] szóval. „A »Kirche« szócska tehát igazában eine gemeine Sammlung-ot jelent, általában gyűlést, közgyűlést jelent... a Kirche-t, ein christliche Gemeinde oder Sammlng-nak, keresztyén gyülekezetnek vagy gyűlésnek, vagy még helyesebben és világosabban eine heilige Christenheit-nek, szent keresztyén közösségnek kellene neveznünk.” (LUTHER: Nagy Káté, Az ecclesia jelentése, 201.)

21 VAJTA: Communio, 9.

22 HÄRLE: Kirche VII, 287; lásd még: VAJTA: Communio, 13.

23 VAJTA: Communio, 11.

24 i. m., 13.

25 i. m., 13.14.

26 i. m., 15.17.

27 i. m., 18.

A második helvét hitvallás, és Bullinger küzdő és győzedelmeskedő egyházzól beszél (*ecclesia militans-ecclesia triumphans*),²⁸ Zwingli pedig a látható és láthatatlan egyház fogalmát használja.²⁹

Kálvin számára az egyházzól szóló beszéd szoros összefüggésben áll a kiválasztás teológiai gondolatával.³⁰ Az Institutio IV 1,2-ben az egyházat a „kiválasztottak seregének” nevezi. Az egyház fundamentumát, illetve alapítását Isten titkos kiválasztására vezeti vissza, ezzel élet veszi minden emberi kezdeményezésnek és önajnározásnak.³¹ A láthatatlan egyház fogalmát kritikusan használja azzal az egyházzal szemben, amelyikben élünk,³² a látható egyháznak pedig az a célja, hogy a gyülekezet hitvallásában és szolgálatában Krisztus jelenjen meg.³³ Kálvin ugyanakkor számol a látható egyház veszélyével, miszerint abban a látszathívők és képmutatók is helyet foglalnak.³⁴ Az egyház megítélése szerinte emberileg nem lehetséges, az egyház fölött Isten mondja ki a végső és döntő ítéletet.³⁵

Érdekes a Kálvin kortárs a Lasco ekkleziológiai definíciója. Ő az ideális és az empirikus egyház között tesz különbséget,³⁶ de ez a már említett platonizmus veszélyét hordozza magában.

A reformatori egyházértelmezést normatív kritikaként lehet alkalmazni a MRE létrejöttével kapcsolatban. Egyrészt figyelembe kell venni, hogy az egyház olyan Isten alapította, krisztocentrikus spirituális-lelki közösség, amely az úrvacsorai és gyülekezeti közösségekben válik láthatóvá. A reformátorok ezen a ponton mellőznek minden politikai meghatározottságot és jogi keretet, amely 2009. május 22-én viszont nagy hangsúlyt kapott. A későbbi protestáns teológiai gondolkodás számára is inkább a kultuszban és a diakóniában manifesztálódik a látható egyház. D. Bonhoeffer szerint „az egyház, mint szociális közösség látható a kultuszban és az egymásért való fáradozásban. Mint eszkatológiai közösség, és mint Krisztus teste láthatatlan.”³⁷ S figyelmeztet arra, hogy az empirikus (megtapasztalható) egyház, sohasem azonos a vallásos közösséggel.³⁸ Az egyház fogalmát – véleménye szerint – kétféleképpen lehet félreérteni: historizáló módon összetévesztik a vallásos kö-

28 Némelyek ugyanis azt tartják, hogy van egy küzdő, és van egy másik, a győzedelmeskedő egyház. Amaz még küzd a földön és harcol a testiséggel, világgal és ennek fejedelmével a sáttánnal, a bűnnel és halállal; emez pedig elnyervén már a pályabért, diadalmaskodik az égben mind a fölött, amit legyőzött és örvendez az Úr előtt. II.HH. XVII. 3. „Azért nevezzük ezt a keresztyén egyházat egyetemesnek, mert Isten minden kiválasztottját magában foglalja, sőt minden hívőt is, aki valaha élt és élni fog. Mindezek alkotják Krisztus testét és gyülekezetét. Ezért mondjuk róla, hogy azoknak az egyháza, akik győzedelmeskedtek, és most szabadokként boldogok. Ezért létezik azoknak az egyháza, akik még ezen a földön engedelmességben küzdenek Isten igéjének engedelmeskedve. Az egyik a mennyei egyház a másik a földi.” BULLINGER: A keresztyén vallás summája, 6. XI., 108.

29 ZWINGLI: Auslegung des christlichen Glaubens (1531), 304–305.

30 NIESEL: Kálvin teológiája, 149.

31 KÁLVIN: Institutio, 4.1.2. lásd még: NIESEL: Kálvin teológiája, 149.

32 NIESEL: Kálvin teológiája, 151.

33 BUSCH: Istenismeret és emberség, 99.

34 BUSCH: Istenismeret és emberség, 103. „Ebben az egyházban azonban igen sok képmutató van, akiknek semmi egyebük nincsen a Krisztusból, mint a név és a külszín...” Institutio, IV. I. 7. 305.

35 NIESEL: Kálvin teológiája, 150.

36 BUSCH: Istenismeret és emberség, 92.

37 BONHOEFFER: Sanctorum Communio, 92.

38 i. m., 154.

zösséggel, vallásos megközelítésben pedig Isten országával.³⁹ Az empirikus egyház történelmileg meghatározott,⁴⁰ és az igehirdetést, valamint a sákramentumokat magában foglaló istentisztelet a funkciója.⁴¹

Barth definíciója alapján „az egyház láthatóvá válhat, amennyiben mint olyan a Szentlélek erejében elrejtettségéből, az egyházi berendezkedésében, hagyományában és szokásaiban, de minden egyházi megújulásával és változásával előtör, és felragyog.”⁴²

A megtapasztalható, tehát intézményeiben, szolgálatában, szerveztében és liturgiájában láthatóvá váló egyház nem kaphat negatív előjelet, hiszen „minél érthetőbben juttatja érvényre a (meg)tapasztalható egyház, mint szervezet az evangéliumot a társadalmi erők játékerébe, annál attraktívabbá válik az egyének számára, akik betérnek az egyházba.” – írja a tübingeni teológus, Eilert Herms.⁴³ A missziói dimenzió a MRE létrejöttének is intenciója volt, „az egységes alkotmány elfogadásának és az egység kimondásának pedig az a célja, hogy együtt hatékonyabban és hitelesebben tudjuk végezni azt a missziót, amit eddig külön-külön voltunk kénytelenek” – nyilatkozta Bölsceki Gusztáv.⁴⁴

Az egyház egységének ekkleziológiai vizsgálatánál alapvető tétel az, hogy az egyház egysége nem normatív tényező – tehát az egyháznak nem egynek kell lennie, hanem deskriptív megállapítás, mely szerint az egyház egy,⁴⁵ s az egyház egysége szellemi valóság.⁴⁶ Az egyház egységének teológiai fundamentuma maga Jézus Krisztus, egyházz jogi alapja pedig az egy-keresztység.⁴⁷ A keresztyén egység – Kálvin szerint – az Isten irgalmára és kegyelmére adott válasz, amely doxológikus aspektust hordoz magában,⁴⁸ de ez imádság meghallgatásának feltételeként is a konszenzust látja Kálvin.⁴⁹

Míg a látható egyház földi manifesztációja liturgiailag, kulturálisan, szociológiailag, politikailag determinált, azaz, nem beszélhetünk homogén látható egyházképről, s az ahhoz való tartozás feltétele a kereszttség, így a látható egyházat megkereszteltek közösségeként is lehet aposztrofálni, addig a láthatatlan, vagy más néven rejtőzködő egyházhoz mindazok tartoznak, akik Jézus Krisztusban hisznek, s ezért az nem osztható részekre.⁵⁰

39 i. m., 83.

40 i. m., 158.

41 i. m., 169.

42 BARTH: Kirchliche Dogmatik, IV/2, 700.

43 HERMS: Auf dem Weg in die offene Gesellschaft, 248.

44 Mit jelent a magyar reformátusok egysége? Bölsceki Gusztáv válasza, 36.

45 HÄRLE: Kirche VII, 290.

46 KÜNG: Mi az egyház?, 121.

47 „Krisztust nem lehet szétszakítani... nincs sok kereszttség csak egy...” KÁLVIN: Az Ef 4,5-höz írt kommentár, CO 51, 191. Idézet: VISCHER: Kálvin öröksége és a református egyházak jelenkori szakadásai, 14.

48 „Ahogy Krisztus Isten dicsőségét hirdette azáltal, hogy mindnyájunkat, akik irgalmasságra szorultunk, kegyelmébe fogadott, úgy kell nekünk Isten dicsőségét hirdetni azáltal, hogy Krisztusban való egységünket megvalósítjuk és megerősítjük.” KÁLVIN: A rómaiakhoz írt levél magyarázata, 298.

49 XVI prédikáció az 1Tím 2,8 alapján, CO 53, 191–192; VISCHER: Kálvin öröksége és a református egyházak jelenkori szakadásai, 37.

50 HÄRLE: Kirche VII, 290.

Visszatérve a látható egyház képéhez, a látható egység, amelyet a MRE hivatott képviselni, tisztázni kell, hogy ez az egység politikailag, kulturálisan, szociálisan, liturgiailag és spirituálisan is erősen determinált. Itt azonban nem ér véget a gondolatmenet. Sőt! Tovább kell vinni, és vizsgálat alá kell vonni, hogy az egyes részegyházak önmagukban is bizonyos autonómiával és identitással rendelkeznek. A MRE célkitűzései közt többek között szerepelt a közös lelkészképzés és lelkész-továbbképzés, a közös liturgia és közös énekeskönyv megalkotása, a különbségek csökkentése végett, amelyek a trianoni határmódosítás után, a liturgiai és egyházi szeparált fejlődés következtében álltak elő.⁵¹ Az új konszenzus sajnos nem bizonyul egyszerű kérdésnek, és egy év távlatából igazolódott a kezdeti óvatosság és nem minden esetben megfogalmazott félelem is, amint az egy interjúból világossá válik.⁵² De lehet-e célja a MRE-nek, hogy az uniformizálás igényével lépjen fel az egyháztestek felett minden téren? S lehet-e bárkinek is az az igénye, hogy az „egy nép, egy vallás, egy liturgia stb.” nem minden esetben jól csengő égíse alatt a homogenitást szorgalmazza, a pozitív sokszínűség helyett? Kálvin számára az egység nem a külső és látható egyformaságot jelentette. Sőt, ő nem is gondolkodott nagy, országos egyházban (a korabeli Svájc államforma ezt nem is tette volna lehetővé, de az Újszövetség alapján is csak helyi gyülekezetéről és „világegyházról” lehet beszélni). Számára valamennyi város és falu gyülekezete méltó volt az egyház elnevezésre, s az egyes részegyházak esetében helyet adott jelentős különbségeknek is.⁵³ Ezen túl a reformátor még jelentéktelen tanbeli különbségeket is megengedettnek tart az egység és a szakadás elkerülésének érdekében. Nézete szerint az egyház egysége nem feltételezi az egyházi szokások és liturgiai-istentiszteleti formák homogén voltát.⁵⁴

Ennek a pluralitásnak a valósága megjelent a május 22-ét kísérő reakciókban is.⁵⁵ Azonban kérdés marad: a lokális sajátosságokat falként, választóvonalaként értékelik-e, olyan hátráltató tényezőnek, amely a közös liturgia, énekeskönyv megszületésének útjában áll, vagy pedig olyan otthonról hozott értéknek, amely gazdagítja a MRE közösséget, s amelynek elvetése az örökség és a gyökerek megtagadását jelentené?!

51 Az egységes Magyar Református Egyház felé, elérhető: http://www.majus22.hu/print.php?ID_cikk=33, letöltés dátuma: 2010. szeptember 23.

52 „Sikerült-e az egységet a terveink szerint beteljesíteni, tartalommal megtölteni? Ha azt nézzük, hogy egy éve a lelkészképzés egységesítését, a liturgiai minimum kialakítását és a közös érdekképviseletet tűztük ki célul, akkor nem valósultak meg százszázalékosan a céljaink.” Egyre természetesebb a keret – interjú Bölscei Gusztávvval.

53 VISCHER: Kálvin öröksége és a református egyházak jelenkori szakadásai, 55. idézi: Kálvin 1538. október 24-én kelt levelét Farelhez, CO 10/2, 275.

54 NIESEL: Kálvin teológiája, 161. A kálvini felismerés 20. századi karakteres reinterpretálását találjuk Barthnál, aki szerint az egyház kérdésében nem dönt sem a kor, sem a hely, sem a szám, sem a kegyesség mélysége, sem a kultusz szépsége, sem a teológiája. . . „az igaz egyház csupán azzal különbözik a hamistól, hogy benne Jézus Krisztus hatalmas.” (BARTHE: Istentismeret és istentisztelet, 138–139.)

55 „... érzékelnünk kell, hogy az egyház részekbe tömörült. Egyazon felekezeten belül is létezik részekre tagolódás – földrajzi, hagyománybeli, felfogásbeli különbözőségek miatt.” (Mit jelent a magyar reformátusok egysége? Csűrly István válasza 37.

Az MRE megalakulásának ekkleziológiai kritikai-normatív vizsgálatánál tehát tisztázni kell néhány alapvető kérdést, még akkor is, ha provokálónak hatnak. Először is: beszélhetünk-e megalakulásról, vagy pedig emberileg felülről generált megalakításról? Ez esetben különbséget kell tenni, hogy a Magyar Református Egyház ember műve, vagy Isten műve?⁵⁶ Ha ekkleziológiailag közelítjük meg a kérdést, akkor csak és kizárólag azt mondhatjuk, hogy „az egyház egysége nem az egyházak műve, hanem az Isten ajándéka az egyházak számára.”⁵⁷

Ha a látható egységet mindenáron teológiai gondolatként meg akarjuk tartani, akkor két ponton kell korrigálni: a látható egyház sosem homogén, és az „egy” egyház sosem látható, Török István szavaival: „az egyház egysége nem vizuális, hanem spirituális.”⁵⁸ Tehát újra vissza kell térni az első püünkösd (a láthatatlan egy egyház születésnapjának) kérdéséhez: mi akar ez lenni? Május 22-én nem egyházi unióra került sor, hanem az egyház látható egységéről tettek bizonyosságot azok az egyháztestek, amelyeket politikailag elszakítottak ugyan, de spirituális-lelki egységük és közösségük, valamint egymással való kapcsolattartásuk soha nem szűnt meg.

Jogi sík

Május 22-nek és a MRE új alkotmányának legkorrektebb definiálását a következő sorokban látom: „Az alkotmány a Kárpát-medencei magyar reformátusság természetes összetartozásának, létező egységének egyházzogói formában történő kinyilvánítása” – írja Fazekas László felvidéki püspök.⁵⁹ A választ azért lehet korrektnek nevezni, mert feltételezi a már létező egységet, tehát nem emberi kezdeményezésnek és eredménynek tartja. De itt is óvatosnak kell lenni, hiszen – amint az egy másik értelmezésből világossá válik – „nem jött létre jogi értelemben [sem] új szervezet, új intézmény.”⁶⁰ Az Alkotmány preambuluma szerint arra tesz kísérletet, hogy a történelmi körülmények által szétszakított szervezeti egység fokozatos helyreállítása megvalósulásra kerülhessen. Amennyiben a MRE intenciója közé tartozik, hogy hosszú távon több (jogi) szinten képviselje rész- illetve tagegyházait, sőt a Kárpát-medencében élő magyarságot, úgy fontos, hogy következetesen a lefektetett alapelvek szerint működjön.

Kérdés marad továbbra az is, hogy a MRE mennyire akar politikai szakadékokat áthidalni⁶¹ (kárpát-medencei összmagyarság megteremtésének elősegítése), illetve mennyire akar egyházzogilag autonóm lenni, vagy ez utóbbi kérdést kisarkítva: mennyire enged autonómiát a rész- illetve tagegyházaknak?

56 Menschenwerk – Gotteswerk. HÄRLE: Kirche VIII. 288.

57 Die Kirche Jesu Christi, III.1.2., 31.

58 TÖRÖK: Dogmatika, 29.4.1. 213.

59 Mít jelent a magyar reformátusok egysége? Fazekas László válasza, 37.

60 Mít jelent a magyar reformátusok egysége? Bölcskei Gusztáv válasza, 41.

61 Érdekes, hogy az első protestáns generáció egyházalkotmányának megszületése politikai kontextusban született. Egyrészt a pápai renddel szembeni autonómia, másrészt a politikai felsőbbség ideiglenes egyházszervezeti gyámkodásának megszűntetése miatt. Lásd: BUSCH: Istenismeret és emberség, 89–90.

A közös liturgia és a közös énekeskönyv megteremtésének illetve megszületésének elodázása legitimitációt nyerhet abban az esetben, ha a lokális identitást preferáljuk az uniformizálással szemben. Ezt aposztrofálhatjuk kultikus autonómiaként is. De ugyanez nem mondható el az egyházjog, egyháztagság és egyházfegyelem területén, mert így önkénytelenül is jogi kikapuk hosszú sorát állítaná fel az Alkotmány.

Az egyházfegyelem és az egyháztagság egyházjogunk, és egyházi életünk Achilles-sarka. Bármennyire is volt olyan hang, amely a MRE létrejöttének olyan következményével is számolt, amely a hitélet tökéletesítését hozza magával, csupán azért, mert az Alkotmány utal a Szentíráásra, a II. Helvét Hitvallásra és a Heidelbergi Kátéra,⁶² nem szabad abba az illúzióba ringatni magunkat, hogy az egyházfegyelem, és az egyháztagság komolyan vétele automatikusan együtt járna ezzel. Jóllehet Kálvin és a genfi reformáció nem tartotta az egyház ismertetőjegyének az egyházfegyelmet, ennek ellenére meg voltak győződve arról, hogy a keresztyén gyülekezet látható megnyilvánulásához hozzátartozik az; ezt ők *ecclesiae disciplina*-nak hívták,⁶³ s Kálvin nyomatékosabban foglalkozott e jelenséggel Lutherrel és Melanchtonnal szemben.⁶⁴ Az egyházfegyelem nem önálló jelenség, hanem feltételezi az egyháztagság teológiai korrektségét. A genfi reformátor szerint az egyháztagság kritériuma: a hitvallás és az azt tükröző élet, a sákramentumokban való részesedés.⁶⁵ Valójában a MRE Alkotmánya 3. fejezetének 6–7.§-a is ezen a síkon állnak.⁶⁶ De mégis számos ponton megkérdőjelezhető a számon kérhetősége. Nem véletlen, hogy voltak olyan hangok, amelyek ezt az aggályt szóltatták meg, s amelyek a konfirmáció gyakorlatának átgondolását, a magyar református egyháztagság és egyházfegyelem kérdésének tisztázását sürgették.⁶⁷ A MRE hosszú távú feladatai között ennek is fontos szerepet kell játszania – s ez nem csak egyházjogi kérdés, hanem teológiai is. Jóllehet veszélyes, ha az egyház a montanista mozgalom világvége váradalma miatti etikai rigorózmusát,⁶⁸ vagy Kálvin exkommunikációját gyakorolná,⁶⁹ de a következetes egyháztagság számonkérése a látható egység jelévé lehetne!

62 Mit jelent a magyar reformátusok egysége? Zán Fábrián Sándor válasza, 39.

63 BUSCH: Istenismeret és emberség, 104. Lásd, KÁLVIN: Institutio IV. XII., 506–530.

64 KÜHN: Kirche, 68.

65 „Az egyház tagjainak ismerjük el azokat, kik úgy a hit megvallásával, mint életük példájával és a szentségekben való részesedéssel velünk együtt ugyanazon Istent és Krisztust vallják.” Kálvin: Institutio IV, 1.8.

66 6.§ A Magyar Református Egyház tagjai mindazok, akik a keresztség sákramentumában részesültek, és – a történelmi jogfolytonosság alapján – magukat a magyar református egyházhöz tartozónak vallják, éljenek ok bárhol a világban, és legyenek magyar vagy más anyanyelvűek. 7.§ Teljes jogú egyháztag az, aki a református egyház rendje szerint konfirmációs fogadalmat tett, aki a református egyház hitvallásai és törvényei szerint él, az egyház anyagi terheinek hordozásában részt vállal, és aki valamelyik egyházközségnek nyilvántartott választójoggal rendelkező tagja.

67 Mit jelent a magyar reformátusok egysége? Csomós József válasza, 42.

68 BARTH, H-M: Dogmatik, 666.

69 Egyébként Kálvin számára a kiközösítésnél nem a szankció és a megbélyegzés volt fontos, hanem a kultusz tisztasága, a bűnös megtérésre hívása és prevenció a közösség többi tagja számára. Lásd: NIESEL: Kálvin teológiája, 155. Vö: KÁLVIN: Institutio, IV. 12.

Az egyháztagság új értelmezésének, vagy kiterjesztésének kérdése egy másik teológiai problémát is felvet. 2005. május 30-án a Magyarországi Református Egyház Zsinata gyülekezetekhez írt körlevelében a következőképpen fogalmazott: „Történelmi döntése volt a mostani ülésnek a Magyarországi Református Egyházzal és szolgálatáról szóló törvény, amelynek új eleme az *egyháztagság kiterjesztése a világ különböző részein élő magyar reformátusokra*. Ez a döntés egyenes folytatása a kettős állampolgársággal kapcsolatos eddigi zsinati állásfoglalásoknak. Ez szó szerint azt jelenti, hogy *a Magyarországi Református Egyház saját egyháztagjának tekint minden, bárhol élő, magát magyar reformátusnak valló egyháztagot*. Ez a deklaráció jogi megalapozása az együvé tartozásnak, amely kifejezi azt a folytonosságot, amelyet az egyház ebben az ügyben képviselt a december 5-i népszavazás előtt, és utána is.”⁷⁰

Ez a népszavazás sikertelenségére adott nemes gesztus mindenképpen értékelendő. De két dolgot – a már elmondottak fényében – ismét tisztázni kell. Egyrészt: egyházjogilag lehet-e tagja a Magyarországi Református Egyháznak az, aki pl. az Erdélyi Református Egyházkerület tagja, annak egy gyülekezetében él spirituális-lelki életet, ott él a sákramentumokkal, annak anyagi terheit segít elhordozni, annak a liturgiáját követi, s annak törvényei szerint igyekszik élni? Tehát fennáll a veszélye annak, hogy így a nyilatkozat „csak” a felebaráti szolidaritást kifejező nemes gesztus marad valódi jogi következmények nélkül. Ugyanakkor teológiailag talán inkorrekt kijelenteni, hogy 2005. június 1-től mindenki a Magyarországi Református Egyház tagja, aki annak vallja magát. Azért nem állja meg a helyét ez az állítás, mert a Magyarországi Református Egyház nem teológiai kategória, hanem jogi és szervezeti, így a látható egyház sémájába illeszkedik bele. A láthatatlan egy egyházba pedig nem emberi döntés alapján tartozunk, hanem kiválasztás és hit alapján, „hiszem, hogy annak és is élő tagja vagyok...” (HK 54.) Az egyháztagság jogi tisztázása tehát még (sok minden egyéssel együtt) várat magára.

Összegzés: A spirituális dimenzió

Végül érdemes az egységes MRE jelmondatának teológiai súlyára felhívni a figyelmet: „Krisztus a jövő – kövessük együtt Őt!” A Krisztus-követés nem pusztán egy kegyességi, spirituális aspektusa a keresztyén életnek. Ha figyelembe vesszük a „követés” bibliai modelljeit, világossá lesz, hogy nem vallási fellángolást, érzelmi-emocionális kitörést mutattak azok, akik engedtek Isten és/vagy Krisztus hívásának, hanem egzisztenciális döntés volt részükről. Csupán két példán szemléltetve: Ábrahám és Jézus tizenkét tanítványa egész addigi egzisztenciájukat, életüket, családjukat hagyták hátra, sőt Ábrahám setében a nemzeti-népi kötődés megszakítása is az Isten hívásának való engedelmesség következménye volt.⁷¹ A követésnek az egyház- kegyesség- vagy teológiatörténetben számos modelljével találkozhatunk. A világgal való konfrontáció következtében való individuális aszkézistól, a miszti-

⁷⁰ Zsinati körlevél a gyülekezetekhez.

⁷¹ Lásd STRUNK: Krisztus követése, 18–19.

kus elmélyülésen, mártíromságon, a szegénység megélésében való követésen át, a huszadik század politikai felhangú Krisztuskövetéséig. A kollektív követés azonban csak akkor lehetséges, ha az *egyén* tud igent mondani Krisztis hívására, „mindenki egyedül kap elhívást” – írja Bonhoeffer⁷². Az egyház, a közösség, a gyülekezet nem mondhatja ki az „igent” a tagja(i) helyett. Az egyház hitvallása az egyének hitvallásából áll össze, ezért is mondunk „hiszek”-et, „hiszünk” helyett!

„A Krisztus követése nem eszme. Magatartást ír le⁷³” – mondja Reiner Strunk „Krisztus követése” című könyvében. Minden követés, amely akár a Biblia jól ismert történeteiből, vagy az egyháztörténelem alakjainak életútjából tárul elénk egy megváltozott életfelfogásról, megújult életminőségről, átértékelt Isten-ember és ember-ember kapcsolatról szól. Ha komolyan akarjuk venni azt, ami május 22. óta jelmondatává lett (ha tetszik) a világ magyarságának, akkor nem maradhat el a változás, a megújulás és átértékelés. A MRE közössége számára ez éppoly egzisztenciális kérdés kell legyen, mint az egyes hívő, gyülekezeti tag számára. S ha újra kérdéssé lesz, hogy „mi akar ez lenni?”, akkor a válasz ez lehessen: Krisztus közös követése!

Irodalomjegyzék

- *A Generális Konvent Elnökségének nyilatkozata a szlovák-magyar viszonyról* (2009.08.28), elérhető: <http://uj.reformatus.hu/mutat/6950/>, letöltés dátuma: 2010. szeptember 22.
- *A hit erejével elhordozni, de nem felejtani*, elérhető: http://www.majus22.hu/cikk.php?ID_cikk=63, letöltés dátuma: 2010. szeptember 30.
- *A köztársasági elnök üzenete*, in: *Reformátusok Lapja* 53 (2009. május 31.)
- *A Magyar Református Egyházak Generális Konventjét alkotó egyházkerületek elnökségeinek nyilatkozata*, in: *Confessio* 4 (2004), 26.
- *Az egységes Magyar Református Egyház felé*, elérhető: http://www.majus22.hu/print.php?ID_cikk=33, letöltés dátuma: 2010. szeptember 23.
- BALAVÁNY, Gy.: *Európa Debrecenben*, Magyar Nemzet Online, 2009.05.25. elérhető: <http://www.mno.hu/portal/638796> 2010.10.14., letöltés dátuma: 2010. október 14.
- BARTH, HANS-MARTIN: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltregionen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2001.
- BARTH, K.: *Istenismeret és istentisztelet a reformátori tanítás szerint. 20 előadás az 1560-ból való skót hitvallásról*, Budapest, Sylvester, 1939.
- BARTH, K.: *Kirchliche Dogmatik IV/2*, Zürich, Theologischer Verlag, 1978.
- BONHOEFFER, D.: *Követés*, Budapest, Luther Kiadó, 2007.
- BONHOEFFER, D.: *Sanctorum Communio*, München, Christlich-Kaiser Verlag, 1954.
- BUCSAY, M.: *A Magyar református Egyház története*, Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1949.
- BULLINGER, H.: *A keresztyén vallás summája*, Zürich, Limache Verlag, 1997.
- *Die Kirche Jesu Christi*. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, Leuneberger Kirchengemeinschaft, Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck, 1996.

⁷² BONHOEFFER: Követés, 75.

⁷³ STRUNK: Krisztus követése, 220.

- *Egyre természetesebb a keret – interjú Bölcskei Gusztávval*, elérhető: http://www.majus22.hu/print.php?ID_cikk=22, letöltés dátuma: 2010. szeptember 23.
- HÄRLE, W.: *Kirche VII*, in: TRE 18 (1989), 277–317.
- HERMS, E.: Auf dem Weg in die offene Gesellschaft, in: uő: *Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, 239–251.
- JOÓ, I.: *Történelmi zsinat*, Magyar Nemzet Online, 2009, 05.23. elérhető: <http://www.mno.hu/portal/638598> letöltés dátuma: 2010. október 14.
- KÁLVIN, J.: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*, 1559, II. kötet, Pápa, 1910.
- KÁLVIN, J.: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1992.
- KONCSOL, L.: Pozsony felől. A magyar alagút vége nem akar látszani, in: *Confessio 2* (2010), 134–137.
- KOSZA, I.: Trianoni magyar lelkiállapot, in: *Confessio 2* (2010), 29–35.
- KOZMA, Zs.: Erdélyi önazonosság-tudatunk az Európai Unió küszöbe előtt, in: [szerk. nélkül]: *Másképpen van megírva*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2007, 140–148.
- KOZMA, Zs.: Keresztyén és nemzeti önazonosságunk, in: *Másképpen van megírva*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2007, 181–190.
- KOZMA, Zs.: Magyar reformátusság és nemzetstratégia, in: [szerk. nélkül]: *Másképpen van megírva*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2007, 172–178.
- KÜHN, U.: *Kirche. Handbuch systematischer Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1980.
- KÜNG, H.: *Mi az egyház?*, Győr, Tekus Ottó kiadása, 2001.
- LUTHER, M.: Nagy Káté, in: *Luther Márton négy hitvallása*, Budapest, A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1996.
- *Május 22-e üzenete*, in: *Confessio 2* (2009), 66–69.
- *Mi történt május 22-én?*, elérhető: http://www.majus22.hu/print.php?ID_cikk=38, letöltés dátuma: 2010. szeptember 23.
- *Mit jelent a magyar reformátusok egysége?*, in: *Mediárium 3* (2009), 40.
- NIESEL, W.: *Kálvin teológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.
- *Elfogadták a magyar református egyházak közös alkotmányát*, in: *Reformátusok Lapja 53* (2009. május 31.)
- STRUNK, R.: *Krisztus követése*, Budapest, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990.
- SZATHMÁRY, B.: *Magyar egyházjog*, Budapest, Századvég Kiadó, 2004.
- TÖRÖK, I.: *Dogmatika*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006.
- VAJTA, V.: *Communio. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában*, Magyarországi Luther Szövetség, 1993.
- VISCHER, L.: *Kálvin öröksége és a református egyházak jelenkori szakadásai*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2003.
- ZWINGLI, H.: *Auswahl seiner Schriften*, Zürich – Stuttgart, Zwingli Verlag, 1962.
- *Zsinati körlevél a gyülekezetekhez*, elérhető: http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=10667&catid=123%3AArchivum-kozlemeny&Itemid=341&lang=hu, letöltés dátuma: 2010. szeptember 30.

A főbb istenérvek teológiatörténeti áttekintése

SUMMARY

Proving the existence of God had been the purpose of Christian apologetics throughout the centuries, especially in the latter half of the medieval and the first half of the modern age. From a missiological point of view, finding the proof of God's existence seemed vital, however, its importance gradually declined over time. Nowadays, these proofs are mostly considered to be of historical significance only. This treatise aims to 1) discuss the major arguments for the existence of God, developed by Christian apologists throughout history; 2) survey the criticism and the opposing counterarguments these arguments have received; 3) qualify these arguments by their adequacy for the purpose of Christian mission.

Bevezetés

Jézus parancsának¹ megfelelően a keresztyén egyház minden időben nagy hangsúlyt fektetett a misszióra. Kezdetben ez a misszió olyan emberek felé irányult, akik – néhány kivételtől eltekintve – hittek Isten létezésében, csak más vallást követtek, a filozófia nyelvén szólva teisták voltak.² Ez az Isten létezésébe vetett hit az évszázadok során alaposan megváltozott, a felvilágosodás koráig kevesebben, attól fogva viszont egyre többen pártoltak át az agnoszticizmus³ és az ateizmus⁴ táborába. Ez a körülmény alapjaiban változtatta meg a keresztyén misszió arculatát. Ekkor kerültek előtérbe az istenérvek, amelyekkel a bibliai kijelentésre való utalás nélkül, kizárólag az észre és a tapasztalatra alapozva próbálták igazolni Isten létezését. A klasszikus apologetika módszertana a mai napig ezt a sorrendet követi: először igazolni kell Isten létezését, másodszer igazolni kell a keresztyénség igaz voltát a többi vallással szemben.

Az alábbi tanulmány célja 1) bemutatni azokat a főbb istenérveket, amelyeket a keresztyén apologeták kidolgoztak; 2) ismertetni azokat a kritikákat, amelyeket ezekkel az érvekkel szemben a kritikusok megfogalmaztak; 3) értékelni az istenérveket abból a szempontból, hogy mennyire van létjogosultságuk ma a misszió terén.

1 Mt 28,18–20: „Jézus hozzájuk lépett, és így szólt: Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön. Menjetekek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében, tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek; és íme, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig.”

2 A teizmus az a nézet, amely hisz egy vagy több személyes, a világ sorsába aktívan beavatkozó Isten létezésében.

3 Az agnoszticizmus az a nézet, amely tagadja, hogy bizonyos dolgokról, többek között Isten létezéséről bármi biztosat lehet mondani.

4 Az ateizmus az a nézet, amely tagadja Isten létezését, mi több, Isten létezésének lehetőségét is.

Az ontológiai istenérv⁵

Az érve

Az ontológiai istenérve első megfogalmazója Canterburyi (Szent) Anzelm⁶ (1033–1109) volt. Az ő érve vette át, és fogalmazta újra René Descartes⁷ (1596–1650), Gottfried Wilhelm Leibniz⁸ (1646–1716), korunkban pedig Norman Malcolm⁹ (1911–1990), Charles Hartshorne¹⁰ (1897–2000) és Alvin Plantinga¹¹ (1932–). Proslogion (1079) című munkájának 2. fejezetében Anzelm a következőképpen fejtette ki érveit:

És pedig úgy hisszük, Te az a valami vagy, aminél semmi nagyobb nem gondolható. Vagy talán nincs is ilyen lény, hiszen »a balgatag ezt mondta szívében: nincs Isten«? De biztos, hogy ugyanez a balgatag, amikor hallja, amit mondok: »valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható«, érti azt, amit hall; amit pedig ért, az megvan az értelmében, még akkor is, ha nem látja be, hogy ez a valami létezik. Más ugyanis az, hogy egy dolog az értelemben létezik, és megint más megérteni, hogy ez a dolog létezik. Mert amikor a festő előre elgondolja, amit meg fog festeni, az már megvan az értelmében, de még nem fogja fel valóságos létezőként, mert még nem készítette el. Amikor azután már megfestette, akkor az értelmében is megvan, és azt is megérti, hogy létezik a valóságban, amit már elkészített. Tehát a balgatag is meggyőződhet arról, hogy legalább az értelmében létezik az a valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható, mert amikor ezt hallja, megérti, és amit megértünk, az megvan az értelmünkben. De bizonyosan nem lehetséges, hogy csak az értelemben legyen meg az, aminél nagyobb nem gondolható. Ha ugyanis legalább az értelemben létezik, akkor elgondolható róla, hogy a valóságban is létezik, ez pedig nagyobb. Ha tehát az, aminél nagyobb nem gondolható, csak az értelemben létezik, akkor az, aminél nagyobb nem gondolható, egyszersmind az, aminél gondolható nagyobb. De ez bizonyosan nem lehetséges. Tehát az a valami, aminél nagyobb nem gondolható, kétségkívül létezik mind az értelemben, mind a valóságban.¹²

Anzelm érvelése a következőképpen egyszerűsíthető le:

- 1) Az ember képes elgondolni egy lényt, „aminél semmi nagyobb nem gondolható”.
- 2) A valóság nagyobb a gondolatnál.
- 3) Azt állítani, hogy ez a lény csupán gondolatban létezik, a valóságban azonban nem, ellentmondás, hiszen ha a valóságban nem létezik, akkor gondolható nála nagyobb, tudniillik bármi, ami a valóságban is létezik.
- 4) Minthogy egy ilyen lény gondolata és valóságának tagadása ellentmondáshoz vezet, ezért ennek a lénynek a valóságban is léteznie kell.

5 Az ontológia „a filozófiának arra az ágára utal, amelyik a lét fogalmával foglalkozik.” (McGrath: Bevezetés a keresztény teológiába, 132.). „Ontológiai istenérven azt értjük, ha valaki merőben az istenfogalomból, azaz teljesen a priori úton következtet Isten létére.” (Nyíri: A filozófiai gondolkodás fejlődése, 137.)

6 DÉR: Szépség és Értelmelem, III.

7 DESCARTES: Elmélkedések az első filozófiáról, 82.

8 LEIBNIZ: Újabb értekezések az emberi értelemről, 423–425.

9 MALCOLM: Anselm's Ontological Arguments, 41–62.

10 HARTSHORNE: Anselm's Discovery, 3–17.

11 PLANTINGA: God and Other Minds, 26–94.

12 DÉR: Szépség és Értelmelem, III.

Az érve kritikája

Az ontológiai istenérvek kezdettől fogva akadtak kritikusai. Az első kritikus Anzelm egyik kortására, Marmourtieri Gaunilo (1033–1109) volt. Gaunilo szerint Anzelm érvét sematizálni lehet, azaz az elképzelt lény helyére be lehet helyettesíteni mást is. Ő maga egy elképzelt szigettel helyettesítette, amelynél nem lehet nagyobbat elgondolni. Minthogy azonban ilyen sziget a valóságban nem létezik, hibás az érvelés. Viszont ha hibás az érvelés, akkor Isten létének esetében is hibás, azaz ontológiai úton nem lehet bizonyítani Isten létezését. Gaunilo kritikája – habár azt Anzelm visszautasította – helytálló,¹³ mégis hiányos. A végeredményt tekintve Gaunilo helyes eredményre jutott, azt azonban nem mutatta meg, mely ponton vagy pontokon jutott Anzelm érvelése tévútra.

Aquinói (Szent) Tamás (1225–1274) két ellenvetéssel élt. Az egyik szerint nem biztos, hogy az, akinek bizonygatjuk annak a lénynek a létezését, „aminél semmi nagyobb nem gondolható”, azonosítani fogja ezt a lényt Istennel, így fáradozásunk hiábavalóvá válik.¹⁴ Másik ellenvetése szerint ha ez az azonosítás mégis megtörténne, akkor sem lenne több pusztá definíciónál, Isten valóságos létezésének bizonyításához előfeltételeznünk kellene Isten valóságos létezését.¹⁵ Anzelm érvében tehát végső soron Tamás „a gondolkodás és a lét meg nem engedhető azonosítását látta.”¹⁶ Ez az azonosítás platonista hatásokat tükröz,¹⁷ amit az Arisztotelészen tájékozódó¹⁸ Tamásnak el kellett vetnie.

David Hume (1711–1776) Anzelm premisszáit tette kritikai vizsgálat tárgyává, és amellet érvelt, hogy a létezés nem minőségi tulajdonság, ami hozzáadódik egy létező egyéb tulajdonságaihoz. Vagy létezik valami, vagy nem létezik.¹⁹ Ezzel a kritikájával Hume megsemmisítette Anzelm 2)-es számú premisszáját az elgondolás és a valóság közötti minőségi különbségről, így az érvelésnek egyetlen premisszája maradt, nevezetesen az, hogy elgondolható egy lény, aminél semmi nagyobb nem gondolható. Ez a gondolat önmagában nem elegendő annak a konklúciónak a levonására, miszerint ez a lény a valóságban is létezik.

Az ontológiai istenérve legismertebb kritikusá Immanuel Kant (1724–1804) volt. Kant kritikája rendkívül alapos, de elsősorban nem az Anzelm által megfogalmazott, hanem a Descartes által újrafogalmazott érve ellen irányul. Descartes elméletében Isten nem az, „aminél semmi nagyobb nem gondolható”, hanem a legtökéletesebb lény. Az érvelés szerkezete ettől kezdve már ugyanolyan, mint az eredeti változatban: minthogy a létezés egy a tökéletességek közül, ezért Isten gondolata sem lehet csupán gondolat, hiszen akkor nem lenne tökéletes. Isten tehát, mint a legtökéletesebb lény, abszolút szükségszerű.²⁰ Kant több oldalról vette tűz alá az érve. Egyrészt kétségbe vonta az abszolút szükségszerűség fogalmát: „... úgy hitték, hogy ezt a találmra bevezetett, majd végül egészen megszokottá vált fogalmat

13 Rendkívül alapos elemzésében ugyanerre az eredményre jutott Ruzsa Ferenc is. RUSZA: Hibás, de hol?, 513.

14 AQUINAS: The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas, I.II.1.2.

15 Uo.

16 SCHNEIDER: A dogmatika kézikönyve, 94.

17 Uo.

18 SCHNEIDER: A dogmatika kézikönyve, 95.

19 RUSSELL: Hume on Religion.

20 DESCARTES: Elmélkedések az első filozófiáról, 82.

megmagyarázhatják egy sereg példa segítségével, és így teljesen fölöslegesnek látszott minden további kérdezősködés, mely azt firtatta volna, hogy érthető-e az abszolút szükségszerűség fogalma.²¹ Minthogy az abszolút szükségszerűség fogalma nem bizonyított, Kant szerint az ontológiai istenérv a levegőben lóg. Kant másik kritikája szerint egy fogalom, amelyet az ember alkot, nem válhat ismeret forrásává. „Az ember éppoly kevéssé gyarapíthatja ismereteit pusztá ideák révén, miként a kereskedő sem javíthat vagyoni helyzetén azzal, hogy pénztárkönyvéhez hozzáír néhány nullát.”²² Az ontológiai bizonyítás Kant szerint ideák gyarapítása, ebből kifolyólag „terméketlen álokoskodás”²³ és „szánalmas tautológia”.²⁴ Kant megerősítette Gaunilo kritikáját is, mely szerint más létezőre vonatkoztatva az érv szükségszerű képtelenséget eredményez. „Ha az érzékek tárgyáról lenne szó, nem cserélhetném össze a dolog létezését a pusztá fogalmával.”²⁵

Louis Berkhof (1873–1957) megerősítette azt a kritikát, amelyet mások más formában már korábban is kifejtettek, és amely kétségkívül Anzelm érvelésének leggyengébb pontjára mutat rá. „Nyilvánvaló azonban, hogy egy elvont gondolatból nem következtethetünk valóságos létezésre. Az a tény, hogy rendelkezünk Isten gondolatával, még nem bizonyítja az ő valóságos létezését.”²⁶

Karl Barth (1886–1968) véleménye szerint a kritikusok mind figyelmen kívül hagyták Anzelm álláspontját a hit és az értelem kapcsolatát illetően, ezért kivétel nélkül félreértették őt. Anzelm híres mondása szerint „a hit keresi az értelmet”,²⁷ azaz első a kijelentésből hit által nyert ismeret, ezt az ismeretet azonban megerősíti az értelem is. Barth szerint Anzelm abból indult ki, hogy hit által már ismerjük Istent, a legnagyobb és legtökéletesebb lényt, és csupán annyit akart bizonyítani, hogy ez az ismeret nem mondhat ellent az értelemnek.²⁸ Barth véleménye nagyon meggyőzőnek tűnik, hiszen Anzelm gondolati rendszeréből következtet dedukció útján egy bizonyos gondolatára. Ha igaza van, az ontológiai istenérvről folytatott viták végére pontot lehet tenni. De vajon igaza van-e? Nem feltétlenül. Egyrészt az értelmet kereső hit gondolata nem áll ellentétben azzal az igyekezettel, hogy valaki az értelemről kiindulva akarja bizonyítani Isten létezését. Miért mondana ellent? Hány apologéta próbálta már értelmi úton eljuttatni a nem hívő embert az Isten létezésébe vetett bizonyosságra! Egyikük sem gondolta, hogy a hit és az értelem ellentétben állna egymással.²⁹ Barth következtetése ezért nem kényszerítő erejű. Másrészt Anzelm a balgataggal, az Isten létét tagadó emberrel folytatott elképzelt beszélgetést, akit próbált meggyőzni Isten nemlétének lehetetlen voltáról. Ez a

21 KANT: A tiszta ész kritikája, 481.

22 i. m., 488.

23 i. m., 485.

24 i. m., 484. A tautológia olyan állítás, amely saját értelménél fogva igaz: igazságtartalma közvetlenül következik a benne szereplő fogalmak definíciójából, illetve az axiómákból.

25 KANT: A tiszta ész kritikája, 486.

26 BERKHOF: Systematic Theology, 26.

27 Fides quaerens intellectum. Canterburyi (Szent) Anzelm Prosligion című művének alcíme.

28 BARTH: Fides quaerens intellectum, 173–174.

29 Ha Anzelm esetében kétségesnek is tekinthető, hogy érvét bizonyítéknak szánta-e, követői mindenesetre annak tekintették, tehát értelmi úton igyekeztek igazolni Isten létezését. Ugyanezek az emberek abban is hittek, hogy a hit nem mond ellent az értelemnek.

kontextus egyáltalán nem azt sugallja, hogy a hit által már előzetesen megismert Isten és az értelem kapcsolata a központi téma. Harmadrészt ha Anzelm valóban csupán a Barth által feltételezett célt akarta volna elérni, akkor ezt nyíltan megírhatta volna, midőn nyilvánvalóvá vált számára, hogy már kortársai is, mint például Gaunilo, félreértik őt. Az ontológiai istenérvről szóló vita tehát folytatódik.

Az érv értékelése

Az ontológiai érv mind elméleti, mind gyakorlati vonatkozásban használhatatlan. Elméleti vonatkozásban téves, erre a kritika már rámutatott. De még ha igaz lenne, bonyolultsága³⁰ miatt akkor sem lehetne használni, kizárólag a filozófiában jártas emberek körében.

A kozmológiai istenérvek³¹

Az érvek

A kozmológiai istenérvek megalkotójának általában Aquinói (Szent) Tamást³² tekintik, tévesen. Tamást többen is megelőzték. Kozmológiai istenérvet legelőször Platón³³ (Kr.e. 427–347) és Arisztotelész³⁴ (Kr.e. 384–322) fogalmazott meg. Őket követték a középkori iszlám skolasztika, a kalām teológusai,³⁵ mint például Averroës (1126–1198). Ugyanebben az időben, de az előzőektől függetlenül a hindu Udayana³⁶ (10. század) is kidolgozta a maga érvét. Mi több, a kereszténységben belül sem Tamás fogalmazta meg először a kozmológiai istenérveket, ő csupán a már meglévő számos érv közül választott ki ötöt, és azokat dolgozta ki részletesen.³⁷ Tamás érveit természetesen többen is újrafogalmazták, illetve kibővítették. Az ismertebbek között található Leibniz,³⁸ Samuel Clarke³⁹ (1675–1729) és Willam Paley⁴⁰ (1743–1805). Klasszikussá vált őt útját Tamás a Summa Theologiae I. könyvének II. kérdésében így fogalmazta meg:

... Isten léte öt úton igazolható.

Az első és igen kézenfekvő út az, amit a mozgásból veszünk. Bizonyos ugyanis, az érzékek is tanúsítják, hogy számos dolog mozog e világon. Ámde ami mozog, azt más mozgatja... Ha pedig az, ami mozgatja, szintén mozog, azt is valami más kell, hogy mozgassa, ezt pedig ismét más. Itt azonban nem lehet a végtelent bejár-

30 Anzelm istenérve önmagában is bonyolult, modern változatai még összetettebbek, ld. pl. Alvin Plantinga modális verziója. PLANTINGA: God and Other Minds, 26–114.

31 A kozmológia a világegyetemmel, mint egészszel foglalkozó tudományágat jelöli. A kozmológiai istenbizonyítás a világ létezéséből és annak törvényszerűségeiből empirikus módon következtet Isten létezésére. (KANT: A tiszta ész kritikája, 480.)

32 TURAY–NYÍRI–BOLBERTZ: A filozófia, 124.126.128.130.

33 PLATÓN: Törvények, 887c5–899d3.

34 ARISZTOTELESZ: Metafizika, XII.6.

35 NASR: An introduction to Islamic cosmological doctrines, 53–55.212–214.

36 UDAYANA: Nyayakusumanjali, 97–102.

37 CLAYTON: Gottesbeweise II, 732.

38 LEIBNIZ: Monadológia, 1–90.

39 CLARKE: A Demonstration of the Being and Attributes of God, 1–92.

40 PALEY: Natural Theology, 5–6.

ni, mert úgy nem volna valami első mozgató, s következésképp más mozgató sem: mert a másodlagos mozgatók nem mozgatnak, hacsak nem mozgatja őket az első mozgató, miként például a bot is csak azért mozgat, mert a kéz mozgatja, tehát el kell jutni valami első mozgatóhoz, amit semmi nem mozgat: s ezen mindenki Istent érti.

A második út a létesítő okok megfontolásából ered. Azt tapasztaljuk, hogy azokban az érzékelhető dolgokban [amelyekről épp az imént láttuk, hogy mozognak] a létesítő okok sorozata uralkodik. De azt nem tapasztaljuk, s lehetetlen is, hogy valami önmagának a létesítő oka: így ugyanis önmagánál előbb kellene lennie, ez pedig lehetetlen. Nem lehetséges azonban a létesítő okok sorában a végtelent bejárni... Következésképpen szükségszerűen fel kell tételezni valami első létesítő okot: s ezt mindenki Istennek nevezi.

A harmadik út, amit a lehetségesből és a szükségszerűből veszünk, a következő: találunk a dolgok között olyanokat, amelyek képesek lenni és nem lenni: hiszen vannak dolgok, amelyek keletkeznek, és elmúlnak, következésképpen képesek lenni és nem lenni. Lehetetlen azonban, hogy minden ilyen dolog mindig van: hiszen ami képes nem lenni, az valamikor nem volt. Ha tehát minden képes a nemlétre, valamikor semmi sem volt. De ha ez így van, akkor most sem lenne semmi: mivel az, ami nincs, csak úgy kezd lenni, ha létrehozza valami, ami van. Ha tehát semmi sem létezett, lehetetlen, hogy valami létezni kezdett, és akkor ma sem létezne semmi: ami azonban nyilvánvalóan téves. Tehát nem minden létező lehetséges [a képes lenni és nem lenni értelmében], hanem a dolgok között kell valami szükségszerűnek lenni. Minden szükségszerű azonban vagy másban bírja szükségszerűségének a magyarázatát, vagy nem másban. Ha másban, akkor a szükségszerűségük magyarázatát másban leléő szükségszerű létezők sorában nem lehet a végtelent bejárni, miként a létesítő okok sorában sem [második út]. Tehát szükségszerűen fel kell tételezni valamit, ami önmaga által szükségszerű, és szükségszerűségének magyarázata nem másban van, de ugyanakkor oka mások szükségszerűségének: és ezt mindenki Istennek nevezi.

A negyedik utat a dolgokban észlelhető fokozatból vesszük. Találunk ugyanis a dolgokban több vagy kevesebb jót, igazat, nemeset stb. De a „többet” vagy „kevesebbet” aszerint mondjuk a különböző dolgokról, hogy különféle módokon közelít meg azt, ami a legteljesebben van... Van tehát valami, ami minden létező létének, jóságának és mindenféle tökéletességének az oka: és ezt Istennek nevezzük.

Az ötödik utat a dolgok kormányzásából vesszük. Látjuk ugyanis, hogy bizonyos dolgok, melyek híjával vannak a megismerésnek, nevezetesen a természeti testek, célra irányulnak: ez nyilvánvaló abból, hogy mindig vagy többnyire ugyanazon a módon működnek, hogy elérjék azt, ami [számukra] a legjobb. Ebből nyilvánvaló, hogy nem véletlenszerűen, hanem szándék erejében jutnak a célhoz. De az, ami nem rendelkezik megismeréssel, csak úgy irányul célra, ha valamiféle megismerő és értelmes lény irányítja, miként a nyilat az íjász. Van tehát valamiféle értelmes lény, aki minden természeti dolgot célra irányítja: és ezt mondjuk Istennek.⁴¹

41 TURAY–NYÍRI–BOLBERTITZ: A filozófia, 124.126.128.130.

Az érvek kritikája

A kritika egyrészt azt célozza, ami közös ezekben az érvekben, ugyanakkor külön-külön is vizsgálat tárgyává teszi az egyes érveket.

Az érvek összességére vonatkozó kritika elismeri az okság elvét, amely ott húzódik minden egyes érv mögött, ugyanakkor megkérdőjelezi azoknak az előfeltételezéseknek az igazságtartalmát, amelyeket Tamás hozzáadott ehhez az elvhez. Ilyen előfeltételezés mindenekelőtt az, hogy az okság elve nem lehet vég nélküli láncolat, ebből kifolyólag szükségszerűen lennie kell egy első oknak. Kant a következő megállapítást tette ezzel kapcsolatban: „Természetesen *föltehetjük*, hogy létezik egy lény, mely tökéletesen elégséges oka minden lehetséges okozatnak, s e föltevással megkönnyíthetjük az ész dolgát, midőn a magyarázat alapjainak egységét keresi. Ám ha ezenközben olyan messzire megyünk, hogy egyenesen kijelentjük: *az ilyen lény szükségszerűen létezik*, akkor már nem a megengedő hipotézis szerény nyelvét beszéljük, hanem a legvakmerőbb módon igényt támasztunk az apodiktikus bizonyosságra.”⁴² Kant szerint tehát nem kizárt, hogy létezik egy lény, aki az okság láncolatában az első helyen áll, ugyanakkor azonban a rendelkezésünkre álló adatok alapján erre nem következtethetünk teljes bizonyossággal. Tamás egy másik előfeltevése az volt, hogy az első ok azonos Istennel. A bibliai kijelentés alapján helytálló ez az azonosítás, viszont kizárólag az emberi értelemre alapozva csupán hipotézis. Tamás előfeltételezése tehát ebben az esetben sem szükségszerű. Tamás egy harmadik előfeltevése az volt, hogy az okság elve Istenre nézve nem érvényes. Miért volt fontos Tamás számára ez a kitétel? Ha az okság elve mindenre és mindenkire nézve érvényes, ahogy azt egyébként érvei sugallják, akkor Isten létezésének is van oka. De ha Isten létezésének is van oka, akkor Isten csupán okozat. Ha Isten csupán okozat, akkor nem szükségszerű. De ha nem szükségszerű, akkor már nem is Isten. Ezért kellett ez a kitétel. Itt veszik át a szót a kritikusok. Ha viszont Istenre nézve nem igaz az okság elve, akkor nem állíthatjuk, hogy Isten létezésére az okság elvének segítségével következtettünk, akkor csupán hivatkoztunk rá, valójában pedig előfeltételeztük az ő létezését. Kant felhívta a figyelmet az érvelésnek erre a megtévesztő voltára, mikor ezt mondta: „Ha viszont elkülönítjük ama láncolattól, s mint merőben intellegíbilis lényt nem foglaljuk bele a természeti okok sorába: miféle hidat verhet akkor az ész, hogy eljusson ehhez a lényhez?”⁴³

Az első útról, amit Tamás a mozgásból vett érvnek nevezett, tudni kell, hogy Arisztotelésztől származik,⁴⁴ aki nem csupán azt mondta Istenről, hogy ő az első mozgató, hanem azt is, hogy ő a „mozdulatlan mozgató”. A „mozdulatlan mozgató” kifejezést Tamás nem használta érvének megfogalmazásában, nem azt írta ugyanis, hogy „el kell jutni valami első mozgatóhoz, ami nem mozog”, hanem azt, hogy „el kell jutni valami első mozgatóhoz, amit semmi sem mozgat”.⁴⁵ Őt semmi nem mozgatja, de ez nem jelenti szükségszerűen azt, hogy ő maga ne mozogna. Arisztotelész volt Tamás számára a Filozófus, ő gyakorolta rá a legnagyobb hatást. Mivel

42 KANT: A tiszta ész kritikája, 494–495.

43 i. m., 501.

44 ARISZTOTELÉSZ: Természet, 256b20.

45 Latinul: „primum movens, quod a nullo movetur”, vö. TURAY–NYÍRI–BOLBERTITZ: A filozófia, 124.

magyarázható, hogy mégsem használta ezt a tőle származó kifejezést? Feltehetően Tamás olyan érveket igyekezett megalkotni, amelyek a bibliai kijelentés ismerete nélkül, kizárólag az emberi tapasztalatra és értelemre alapozva is képesek igazolni Isten létezését, ugyanakkor nem akarta, hogy az így kirajzolódó Isten tulajdonságai ellentétben álljanak Istennek a bibliai kijelentés által megismert tulajdonságaival. Márpedig Isten nem lehet egy személyben a mozdulatlan mozgató és ugyanakkor immanens, a világot folyamatosan fenntartó és annak dolgait atyai módon irányító Úr is. Nem sokkal érvének megfogalmazása után Tamás mégis engedett Arisztotelésznek, és úgy utalt Istenre, mint az első, a mozdulatlan mozgatóra.⁴⁶ Az első út ellen érvelő korabeli kritikusok, mint például Duns Scotus (1265–1308) és William Ockham (1288–1348) aktív ellenkezését is részben magyarázza ez a körülmény. Az érvben rejlő veszély azóta is fennáll. Ha egy apológéta úgy utal Istenre, mint az első mozgatóra, akkor beszélgetőtársa – akár ismeri Arisztotelészt, akár nem – óhatatlanul olyannak fogja látni őt, mint aki elindított valamit, de többé nem foglalkozik vele. Egy ilyen Isten nem szeretheti teremtményeit.

A második utat, amit Tamás a létesítő okok megfontolásából eredő érvnek nevezett, Kant azért marasztalta el, mert szerinte az okság elvének „csupán az érzéki világban lehet jelentése, azon kívül tökéletesen értelmetlen.”⁴⁷ Kant nem sokkal korábban azzal vádolta a kozmológiai érv használóit, hogy nem a hipotézis szerény nyelvén beszélnek, hanem igényt támasztanak az apodiktikus bizonyosságra.⁴⁸ Ebben az esetben kritikája önmagának szól. Ítélete, miszerint az okság elve az érzéki világon kívül értelmetlen, nem több feltételezésnél, ő azonban bizonyított tényként kezeli. Kritikája mindazonáltal hasznos, mert legalább felhívja a figyelmet arra, hogy az érzéki világon kívül működő törvényszerűségek mibenlétét nem ismerjük, így a tévedés kockázata nélkül nem következtethetünk.

A harmadik út, amelyen Tamás a lehetséges létezők felől közelít a szükségszerűen létező Isten felé, szintén támadható. Plantinga szerint Tamás fogalma a szükségszerű lényekről ellentmondásos. „Hogyan kaphatná egy szükségszerű lény a maga szükségszerűségét egy másik lénytől? Már az elképzelés is értelmetlen.”⁴⁹ Plantinga kritikája jogos, Tamás érve azonban ettől nem omlik össze. A lehetséges létezőktől elindulva ugyanis nem szükséges a Tamás által szükségszerű lényeknek nevezett állomáson keresztül menni, közvetlenül is el lehet jutni az egyetlen szükségszerű lényhez. Azt is fel lehet továbbá róni Tamásnak, hogy az esetleges létezők esetleges voltából nem lehet szükségszerűen arra következtetni, hogy „valamikor semmi sem volt”⁵⁰, ez is csupán hipotézis. Alternatív lehetőségként jelentkezhet például az anyag örökkévalóságának gondolata.

A negyedik út a dolgokban észlelhető fokozatokból vett érv. Tamás érvelése itt is a tapasztalatból indult ki, egy ponton azonban ezt a tapasztalatot összekötötte egy feltevessel, nevezetesen azzal, hogy lennie kell valaminek, amiben a tökéletes-

46 Latinul: „Deus est primum movens immobile”, vö. AQUINAS: *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*, I.III.1.

47 KANT: *A tiszta ész kritikája*, 492–493.

48 i. m., 495.

49 PLANTINGA: *God, Freedom, and Evil*, 79.

50 TURAY–NYÍRI–BOLBERTZ: *A filozófia*, 126.

ségek a legteljesebben együtt vannak. Véggkövetkeztetését tehát egy bizonyítatlan feltevés segítségével vonta le, ami így szintén nem több bizonyítatlan feltevésnél.

Az ötödik út, a dolgok kormányzásából vett érv teleológiai vagy fizikoteológiai bizonyításként is ismeretes. A teleológia a görög *telos* (cél), valamint a *lógia* (tudás, tudomány) szavak összekapcsolásából származik, és arra a bizonyítási eljárásra utal, amely a dolgokban felfedezhető célok alapján következtet a célok meghatározójára, azaz Istenre. A fizikoteológia szintén görög eredetű szó, a *fűzisz* (természet), a *theosz* (Isten), és a *lógia* (tudás, tudomány) szavak összekapcsolása, magyarul természeti teológiát jelent, és azt a tudományágat jelöli, amely a természet vizsgálata alapján következtet az érzékelhető világon túli dolgokra. A kifejezés latin változata a *theologia naturalis*. A fizikoteológia magában foglalja az Isten létezése mellett felhozott össze érvet, sőt azon túl még más dolgokat is, így pontatlan megjelölés Tamás ötödik útjára. A teleológia viszont pontosan azt fejezi ki, amire Tamás gondolt. Az istenérvekkel szemben oly kritikus Kant a teleológiai bizonyítást becülte legtöbbrre. „Ez a bizonyíték megérdemli, hogy mindig tisztelettel emlékezzünk meg róla. A legősibb, legvilágosabb és a közönséges emberi értelemnek leginkább megfelelő bizonyíték ez.”⁵¹ Ugyanakkor felhívta a figyelmet az érv leggyengébb pontjára, arra, hogy egy intelligens tervező, aki célt ad a dolgoknak, még nem feltétlenül azonos a világot létrehozó Istennel. „... a fizikoteológiai bizonyíték legjobb esetben is csak annyit tudna kimutatni, hogy létezik egy *világépítő mester*... de nem igazolhatná a *világ teremtőjének* létezését”.⁵² Itt érdemes megemlíteni Tamás érvének Paley általi újrafogalmazását. *Natural Theology* című könyvében Paley szintén a dolgokban lévő céloktól jutott el Istenig. „Átkelve a pusztaságon egyszer csak lábam egy kőbe botlik, s én megkérdezem: hát ez honnan került ide; amire válaszolhatom azt, hogy az már időtlen idők óta ott hever, s mégsem keltem azt a benyomást, hogy képtelenséget állítok. Ám tegyük fel, hogy a földön egy órára bukkanok; arra a kérdésre, hogy az óra miként került oda: aligha gondolhatok az előbbi válaszra, mert bárhogy törjem is a fejem, az óra váratlan feltűnésére nem lelek kielégítő magyarázatot... Azt az órát valakinek meg kellett alkotnia...”⁵³ A világ összetettségét és a benne lévő megannyi célt vizsgálva Paley ugyanarra a következtetésre jutott, mint az óra esetében: kellett lennie egy mesternek, aki megalkotta. Isten tehát a nagy órás mester. A korunk természettudósainak egy része által képviselt mozgalom, az Intelligent Design Paley hasonlatára építve munkálkodik azon, hogy bebizonyítsa: a világegyetem nem alakulhatott ki önmagától, kellett lennie egy intelligens tervezőnek. Kant kritikája az építőmester és a teremtő azonosításával kapcsolatosan ugyanúgy érvényes Paley hasonlatára és az Intelligent Design törekvésére, mint Tamás érvére. Az érv újabb kritikusai között található az ateista Richard Dawkins (1941–), aki *A vak órás mester*⁵⁴ című könyvében alternatívaként az evolúcióelméletet említi, amely szerinte minden létező összetettségre és célra kielégítő magyarázattal szolgál.

51 KANT: A tiszta ész kritikája, 502.

52 i. m., 505.

53 PALEY: *Natural Theology*, 5–6.

54 DAWKINS: *A vak órás mester*, 44–73.

Az érvek értékelése

Kant szerint „a kozmológiai érvelésben az ész tévokoskodásának annyi tétele van együtt, hogy úgy tűnik, mintha a spekulatív ész egész dialektikai művészetét latba vetette volna, hogy a lehető legnagyobb transzcendentális látszatot idézze elő.”⁵⁵ Kant megállapítása részben igaz: a kozmológiai érvelésben valóban vannak hibák és hiányosságok, ezekre a kritika rámutatott. Ugyanakkor mégsem teljesen helytálló Kant megállapítása. A világ berendezése, törvényszerűségei, céljai erős alapot adnak annak a feltételezésnek, miszerint a világ Isten alkotása. Nem véletlen, hogy számos természettudós, köztük nem egy Nobel díjas eljutott munkálkodása során arra a következtetésre, hogy a látható világ mögött kell lennie valakinek, aki létrehozta és fenntartja azt.⁵⁶

A *sensus divinitatis*

Az *érv*

A latin nyelvű *sensus divinitatis* kifejezés, amelyet magyarul az istenség érzetének szokás fordítani, Kálvin Jánostól (1509–1564) származik. Tőle vette át a protestáns ortodoxia szinte valamennyi, főként református teológusa, a későbbi kálvinista és neokálvinista írók, újabban pedig az előfeltevésekre építő apologetikai iskola művelői, valamint a filozófus Alvin Plantinga.⁵⁷ A *sensus divinitatis* gondolatát Kálvin a következőképpen fogalmazta meg:

Hogy az emberi *észben* megvan és pedig természetes ösztönből bizonyos mértékben az istenség érzése, ez vitán kívül áll. Mert Isten, hogy a tudatlanság ürügyével senki se menthesse magát, maga adta saját ismeretét minden emberbe, maga újítja meg ez ismeret emlékét szüntelenül s növeli mintegy új cseppekkel; hogy midőn egytől-egyik mindenki tudja, hogy van Isten s ez az Isten az ő alkotója, saját lelkiismerete kárhóztassa, hogy Istent nem tisztelte s életét nem az ő akaratának szentelte... Abban a körülményben pedig, hogy kezdettől fogva nem volt egyetlen táj, egyetlen város, sőt egyetlen ház sem a világon, mely vallás nélkül lett volna, megvan annak hallgatag megvallása, hogy Isten érzete minden *szívbe* beíratott... A józanul ítélok előtt mindig bizonyos lesz, hogy az emberi *lélekbe* bele van vésve az istenség érzete, melyet kitörölni sohasem lehet... Isten ismerete... oly ismeret, mely anyánk méhétől fogva velünk van.⁵⁸

Már a megfogalmazásból is kitűnik, hogy a *sensus divinitatis* nem klasszikus értelemben vett istenérv, hiszen nem célja bebizonyítani Isten létezését. A *sensus divinitatis* egyszerű megállapítása annak, hogy Isten létezése és „Istennek valamelyes ismerete”⁵⁹ minden ember számára születésétől fogva adott. Ez a valamelyes ismeret, amelyet a későbbi teológusok velünk született istenismeretnek vagy lati-

55 KANT: A tiszta ész kritikája, 490.

56 VUKANOVIC: Tudomány és hit, 1–122.

57 PLANTINGA: Warranted Christian Belief, 270–287.

58 KÁLVIN: A keresztyén vallás rendszere, I.3.1–3.

59 i. m., I.3.2.

nul *cognitio Dei insita*-nak neveztek,⁶⁰ Kálvin szerint önmagában nem elegendő az üdvösségre. Ezt az ismeretet egészíti ki egyrészt a teremtett világ,⁶¹ másrészt a Szentírás ismerete.⁶² Az ezek által nyert ismeretet nevezték a későbbi teológusok szerzett istenismeretnek, latinul *cognitio Dei acquisita*-nak.⁶³ A teremtett világ vizsgálata során Kálvin főként annak megtervezett voltát vette szemügyre, ami tulajdonképpen nem más, mint Aquinói (Szent) Tamás teleológiai érvének használata, azzal a különbséggel, hogy míg Tamás Isten létezésének bizonyítására alkotta meg, addig Kálvin Isten tulajdonságainak megismerésében vette hasznát.

A *sensus divinitatis* tehát, amely alapvetően nem istenérv, mégis azzá válhat azáltal, hogy ez a legkézenfekvőbb és legvalószínűbb magyarázata az egész emberiségre kiterjedő vallásgyakorlatnak.

Az érvek kritikája

A *sensus divinitatis* kritikusai elsősorban azt emelik ki, hogy Kálvin megállapítása az ember vallásosságával kapcsolatban igaz ugyan a többségre nézve, de nem mindenkire. Minden korban lehet találni embereket, akiket érdekel a végső igazság, ugyanakkor a vallás iránt teljesen közömbösek. Ha viszont akár csak egy emberről is bebizonyosodik, hogy nem rendelkezik az istenség érzetével, megdől az egyetemességre igényt tartó törvény.

A kritikusok egy másik része szerint bizonyos vallásokban vagy egyáltalán nincs természetfölötti lény, vagy ha van is, nincs jelentősége az ember életére nézve. E vallások követői, habár szertartásokat végeznek, nem rendelkeznek az istenség érzetével.

A kritikusok egy harmadik része szerint az ember vallásosságára más, valószínűbb magyarázat is adható. Richard Dawkins szerint, aki mindent a darwini evolúcióelmélettel magyaráz, a vallás egy eredendően hasznos pszichológiai jelenség haszontalan mellékterméke:

„Mi az az eredetileg hasznos vonás, amelynek a téves működése vallást hoz létre?... Mi emberek, minden más fajnál inkább a korábbi generációk felhalmozott tapasztalatai révén maradunk életben, ezt a tapasztalatot tehát tovább kell adnunk gyermekeinknek, hogy megvédjük őket, és biztosítsuk jólétüket. A gyerekek elméletileg a saját tapasztalatukból is megtanulhatnak, hogy ne menjenek közel a szakadék pereméhez, ne kapjanak be ismeretlen piros bogycsapatokat, és ne úszkáljanak krokodiloktól hemzsegő vízben. Annyit mindenesetre elmondhatunk, hogy a gyermeki agy számára szelekciós előnyt jelent az az ökölszabály, hogy kételkedés nélkül el kell hinni, amit a felnőtt mond... A természetes szelekció olyan gyermeki agyakat hoz létre, amelyek hajlamosak elhinni bármit, amit szüleik vagy törzsi vezetőik mondanak nekik. Ez a bizalomteli engedelmesség érték a fennmaradás szempontjából... Ennek óhatatlan mellékhatása pedig a tudati vírusokkal szembeni kiszolgáltatottság.”⁶⁴

60 MÜLLER: Post-Reformation Reformed Dogmatics, 284–287.

61 KÁLVIN: A keresztyén vallás rendszere, I.3.5.

62 i. m., I.3.6.

63 MÜLLER: Post-Reformation Reformed Dogmatics, 284–287.

64 DAWKINS: Isteni téveszime, 120–122.

Alvin Plantinga, aki nem is annyira kritikus, mint inkább Kálvin elméletének továbbgondolója, elismeri, hogy az istenség érzetével lettünk megteremtve, ám szerinte a bűn ezt a képességünket is döntően és negatív irányban befolyásolja. „Mint minden tudati képességünk, a *sensus divinitatis* is hibásan működik; a bűn eredményeképpen károsult.”⁶⁵ Kálvin is felhívta a figyelmet a bűn hatására,⁶⁶ mégis úgy gondolta, hogy még a bűn sem tudja megsemmisíteni ezt a képességünket, mi több, maga a bűn néha fel is erősíti azt, így félelem támad az Istent tagadó ember lelkében.⁶⁷

Az érv értékelése

A *sensus divinitatis* elmélete nem keresztyén alapon vizsgálva valóban csupán elmélet, ennél fogva nem képes Isten létezésének igazolására, sőt, még hivatkozási alapként sem alkalmazható egy missziói beszélgetés során. A bibliai kijelentés mérlegén mérve azonban a *sensus divinitatis* nem elmélet, hanem isteni kijelentés, tehát mindig és minden körülmények között igaz. Apologetikai szempontból ez azt jelenti, hogy az istenség érzetére nem érdemes utalni, de lehet számolni vele, az apologéta tudhatja, hogy beszélgetőtársa, még ha ateistának vallja is magát, meggyőződése nem száz százalékos.

Az erkölcsből vett érv

Az érv

Az erkölcsből vett érv megalkotójának általában Aquinói (Szent) Tamást tekintik, ez esetben is tévesen. Negyedik útjának megfogalmazásánál Tamás több olyan szót is felhasznált, amelyek alapvetően az erkölcs területéhez tartoznak, ezen felül Istent mindenféle tökéletesség okának nevezte.⁶⁸ Ezek alapján könnyű arra a következtetésre jutni, hogy Tamás erkölcsi érvet hozott létre, egy alaposabb elemzés azonban ezt nem támasztja alá. Tamás nem az erkölcsből indult ki, hogy onnan jusson el Istenhez; az igaz, a jó és a nemes mint erkölcsi kategóriák csupán a példa szerepét töltötték be nála a dolgokban fellelhető fokozatosság szemléltetése céljából. A tökéletesség pedig ebben a szövegkörnyezetben inkább tökéletes teljességet és nem erkölcsi tökéletességet jelent. Az erkölcsi érv első és leghíresebb megfogalmazója Immanuel Kant⁶⁹ volt, őt követte időben Charles Hodge⁷⁰ (1797–1878), korunkban pedig Clark Pinnock⁷¹ (1937–2010).

Az erkölcsi érv célja az ember erkölcsi életéből következtetni Istenre, az erkölcs forrására. Kant abból indult ki, hogy létezik egy egyetemes erkölcsi kötelességtudat, amely meghatározza tetteinket, ennek a kötelességtudatnak pedig egyetlen oka Isten lehet:

65 PLANTINGA: *Warranted Christian Belief*, 178.

66 KÁLVIN: *A keresztyén vallás rendszere*, I.4.; I.10.3.

67 i. m., I.3.2.

68 AQUINAS: *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*, I.II.3.

69 KANT: *A tiszta ész kritikája*, 632–635.

70 HODGE: *Systematic Theology*, 237–239.

71 PINNOCK: *Elegendő ok*, 31–34.

Isten és a túlvilági élet két olyan föltevés, amely a tiszta ész elvei értelmében elválaszthatatlan a kötelezettségektől, melyeket ugyanez az ész ró ránk.⁷²

... ez az ok nem lehet egyéb egyetlenegy legfőbb akarattól, mely mindeme törvényeket önmagában foglalja. Mert ha az akaratok különbözőek volnának, hogyan találhatnának tökéletes egységet a célok terén? A legfőbb akarat *mindenható* kell legyen, hogy az egész természet – és a világban rejtő erkölcsiséghez való viszonya – alárendelődjék neki; *mindentudó* kell legyen, hogy megismerje legbenső szándékainkat és azok erkölcsi értékét; *mindenütt jelenvaló* kell legyen, hogy közvetlen közelében legyen minden szükségletnek, melyet a világ legmagasabb rendű java megkíván; *örökkévaló* kell legyen, hogy a természet és a szabadság ezen összhangja soha ne hibázzék és így tovább.⁷³

Az erkölcsből vett érv több formában létezik, leggyakoribb verziója a következőképpen ábrázolható:

- 1) Ha Isten nem létezik, erkölcs sem létezik.
- 2) Erkölcs létezik.
- 3) Tehát Isten létezik.

Az érv kritikája

A kritikusok több oldalról is támadják az erkölcsből vett érvet. Egyrészt azt mondják, hogy ha Isten létezne, és ha az ő léte szükségszerűen együtt járna az erkölcsös magatartással, mint ahogy az az 1) pontból következik, akkor a világban nem lenne erkölcsi eltévelyedés, minthogy azonban az erkölcsi eltévelyedés tapasztalati tény, ezért Isten nem létezik.

A kritikusok egy másik csoportja azzal a megengedő feltételezéssel él, hogy az erkölcsi eltévelyedés talán csak azoknak a körére terjed ki, akik nem hisznek Isten létezésében, így az érv, ha módosított formában is, de igaz lehet. Elég azonban egy felületes kutatás ahhoz, hogy fény derüljön az egyes hívő ember és a hívők közösségének, az egyháznak megannyi bűnére,⁷⁴ így az érv ebben a formájában is megbukik. Az ateista kritikának egy extrém változata az erkölcstelen viselkedést egyenesen a vallással hozza kapcsolatba:

Képzeljük el – mint John Lennon az Imagine-ben – a világot vallás nélkül! Öngyilkos pokolgépes terroristák, szeptember 11-e, 2005-ös londoni metróröbbsantás, keresztes háborúk, boszorkányüldözések, az 1605-ös angliai „lőpormerénylet”, India feldarabolása, izraeli-palesztin vérontás, szerb–horvát–bosnyák mészárlás, a „Jézus-gyilkos” zsidók üldözése, észak-írországi „zavargások”, „becsületbeli gyilkosságok” és persze a hiszékenység vámszedőiként fényes öltönyben pöffeszkedő, tupírozott hajú tévéprédikátorok („Isten kér, adj annyit, hogy fájjon!”) nélkül. Ősi

⁷² KANT: A tiszta ész kritikája, 632.

⁷³ i. m., 635.

⁷⁴ Az egyház leggyakrabban hangoztatott bűnei: a keresztesháborúk, az inkvizíció, a hatalomvágy, a kizsákmányolás és a pedofília. Ezeket túl főként a Magyarországi Református Egyház bűneiről ad elemzést VICTOR: Az egyház bűnei – Egyházi életünk válsága című könyvében.

szobrokat felrobbantó tálibok, istenkáromlók nyilvános lefejezése, a bőrük egy darabkáját kivillantó nők megkorbácsolása nélkül.⁷⁵

Egy másik kritika szerint lehetetlen tetten érni az emberek erkölcsi életében azt, ami közösnek mondható, tehát ami egy „legfőbb akaratra”⁷⁶ utalna. Különösen igaz ez egy pluralista korban. Mi következik ebből? Az, hogy nem létezik egy legfőbb akarat.

Egy újabb típusú kritika szerint Isten létezése és az erkölcs között nincs közvetlen összefüggés, tehát az ember Isten nélkül is morális lény. Ez az állítás – akárcsak az ellenkezője – nem bizonyítható, de nem is cáfolható. Arra mindenesetre felhívja a figyelmet, hogy az erkölcsből vett érv tulajdonképpen előfeltételezi azt, amit bizonyítani kíván, tudniillik Isten létezését, ezért valójában nem nevezhető érvnek.

Az érv értékelése

Akárcsak a *sensus divinitatis* esetében, itt is elmondható, hogy nem keresztyén alapon vizsgálva az erkölcsből vett érv sem több elméletnél, így nem alkalmas Isten létezésének bizonyítására. Ugyanez az elmélet a bibliai kijelentés fényénél vizsgálva azonban ténynek tekinthető. Apologetikai szempontból ez azt jelenti, hogy az erkölcsből vett évrre sem érdemes utalni, ugyanakkor lehet számolni vele, az apologéta tudhatja, hogy beszélgetőtársa – akármennyire is a relativizmus mellett érvel – a gyakorlati életben maga sem képes tökéletesen alkalmazni relativizmusát. Ennek a következtetlenségnek a felismerése kapcsolóponttá válhat egy missziói beszélgetés során.

*A trilemma*⁷⁷

Az érv

Az érv első megfogalmazója Mark Hopkins⁷⁸ (1802–1887) volt, őt követte John Duncan⁷⁹ (1796–1870), Reuben Archer Torrey⁸⁰ (1856–1928), és William Edward Biederwolf⁸¹ (1867–1939). Az érv legismertebb szöszólója azonban Clive Staples Lewis⁸² (1898–1963), oxfordi irodalomprofesszor volt. *Keresztyén vagyok* című könyvében Lewis a következőképpen fogalmazta meg a trilemmát:

Itt próbálom meg elejét venni annak, hogy bárki azt az ostobaságot állítsa, amit sokan mondanak róla: „Kész vagyok elfogadni Jézust, mint nagy erkölcsi tanítót, de nem fogadom el állítását, hogy Isten.” Ez az, amit nem mondhatunk. Olyasvalaki, aki csupán ember volt, ám olyanokat állított, mint Jézus, nem lenne nagy erkölcsi

⁷⁵ DAWKINS: Isteni téveszme, 4.

⁷⁶ KANT: A tiszta ész kritikája, 635.

⁷⁷ A trilemma olyan kérdésre utal, amelyre háromféle válasz adható. Az istenérvként használt trilemma célja annak bemutatása, hogy a Jézus istenségének kérdésére adható válaszok közül az azt megerősítő felelet a legvalószínűbb.

⁷⁸ HOPKINS: Lectures On The Evidences Of Christianity, 237–239.

⁷⁹ DUNCAN–KNIGHT: Colloquia Peripatetica, 109–114.

⁸⁰ TORREY: The fundamental doctrines of Christian faith, 73–95.

⁸¹ BIEDERWOLF: Yes, He Arose, 29.

⁸² LEWIS: Keresztyén vagyok, 79–80.

tanítómester. Az vagy eszelős volna – egy szinten azzal, aki magát buggyantott tojásnak tartja –, vagy pedig maga a pokol ördöge. Választanunk kell. Vagy Isten Fia volt ez az ember, és ma is az, vagy örült, s valami annál is rosszabb. Bezárathatjuk, mint egy bolondot, leköphetjük, megölhetjük, mint egy démont, vagy lába elé borulhatunk, és Urunknak, Istenünknek nevezhetjük. De ne hozakodjunk elő semmi olyan leereszkedő zagyvasággal, hogy nagy erkölcsstanító volt! Ezt a lehetőséget nem hagyta nyitva számunkra. Ez nem állt szándékában... Számomra nyilvánvaló, hogy sem eszelős, sem démon nem volt: következésképpen bármilyen különösnek, ijesztőnek vagy valószínűtlennek látszik is, el kell fogadnom azt a nézetet, hogy Isten volt, és jelenleg is az.⁸³

Lewis trilemmája a következőképpen ábrázolható:

- 1) Jézus azt állította magáról, hogy Isten.
- 2) Egy ilyen kijelentés háttérében mindösszesen három ok állhat:
 - 2a) Jézus bolond volt.
 - 2b) Jézus gonosz volt.
 - 2c) Jézus valóban Isten.
- 3) Jézus nem volt bolond 2a).
- 4) Jézus nem volt gonosz 2b).
- 5) Következésképpen Jézus valóban Isten 2c).

Lewis érve gyakran egy angol nyelvű alliteráló kérdés formájában hangzik el: „Lunatic, Liar, or Lord?” („Bolond, hazug vagy Isten?”).

Az érv kritikája

Peter John Kreeft (1937–) kritikai elemzésében rámutatott Lewis érvrendszerének hiányosságaira. Szerinte nem három, hanem öt lehetséges ok közül lehet választani, ezért nála a trilemma quintilemmává bővült. A két újabb lehetőség egyike szerint Jézus valójában nem állította magáról, hogy ő Isten, ez csupán az egyház későbbi kiegészítése. A másik lehetőség szerint ez a kifejezés panteista módon értelmezve annyit jelent, hogy ő is, mint minden létező isteni vonásokkal rendelkezik. E két utóbbi lehetőséget Kreeft a teljesség kedvéért tette hozzá, valójában nem támogatta egyiket sem. Kreeft quintilemmája a következőképpen ábrázolható:

- 1) A bibliai beszámolók szerint Jézus azt állította magáról, hogy Isten.
 - 1a) Jézus valójában nem állított ilyet, ez az állítás az egyház későbbi kiegészítése.
 - 1b) Jézus valóban ezt állította magáról.
- 2) A Jézus isteni voltával kapcsolatos állítás nem az egyház utólagos kiegészítése 1a).
- 3) Jézus valóban azt állította magáról, hogy Isten 1b).
- 4) Egy ilyen kijelentés háttérében mindösszesen négy ok állhat:
 - 4a) Jézus panteista értelemben nevezte magát Istennek.
 - 4b) Jézus bolond volt.
 - 4c) Jézus gonosz volt.
 - 4d) Jézus valóban Isten.
- 5) Jézus nem panteista értelemben nevezte magát Istennek 4a)

⁸³ Uo.

- 6) Jézus nem volt bolond 4b).
- 7) Jézus nem volt gonosz 4c).
- 8) Következésképpen Jézus valóban Isten 4d).

A kritikusok többsége a quintilemma 1a) és 4b) pontjának realitása mellett érvel. John Hick (1922–) szerint az Újszövetséggel foglalkozó teológusok között széleskörű az egyetértés, miszerint Jézus nem tartott igényt isteni jelzőre, és ez valóban csak a későbbi korok hozzáatétele.⁸⁴ Richard Dawkins szerint pedig „Jézus jóhiszemű tévedésben volt”,⁸⁵ ami Lewis megfogalmazásában talán tényleg bolondság, valójában azonban csupán egyszerű tévedés. A 4a) és 4c) pontok lehetőségét gyakorlatilag senki nem támogatja.

Az érv értékelése

A trilemma, különösen is annak módosított formája, a quintilemma könnyen követhető, logikai hibáktól mentes érvelés, amely – minthogy nem célja minden kétséget kizáróan bizonyítani Isten létezését, csupán az ő létének valószínűségét mutatja fel – hasznos eszköz lehet egy apologéta kezében. Erőssége elsősorban abban áll, hogy közvetlenül Jézus személyén keresztül utal Istenre, így elkerüli azt a csapdát, amelybe a természeti teológiára alapozó istenérvek szinte kivétel nélkül beleesnek, azt ugyanis, hogy egy olyan Isten képét rajzolják meg, aki lehet ugyan a Biblia Istene, de lehet akár a muzulmánok vagy a deisták istene is. Másik erőssége az, hogy a Jézus személyével kapcsolatos egymásnak ellentmondó állításokra rávilágít, és döntésre készíti az embert, vagy ezt, vagy azt, de választani kell.

Konklúzió

Isten létezésének megítélése – mint azt Pannenberg (1928–) is megállapította – korántsem egyértelmű.⁸⁶ Mind a múltban, mind a jelenben, mind a teológusok, mind a filozófusok egy része mellette, egy másik része ellene foglalt állást. Az istenérvek református teológiai megítélése azonban meglehetősen egységet mutat. A hitvallásos református teológia egyik legismertebb képviselője, Sebestyén Jenő (1884–1952) szerint „puszta emberi erővel és ésszel Isten létezését nem lehet bebizonyítani, és még ha tudnánk is egy felsőbb lényt posztulálni, ez is egészen ismeretlen maradna előttünk.”⁸⁷ Az istenérvek vizsgálata megerősíti Sebestyén Jenő szavait. Az úgynevezett istenérvek nem képesek bebizonyítani Isten létezését, legfeljebb arra jók, hogy létezésének „valószínűségét megalapozzák”,⁸⁸ de még ebben az esetben is nagyon távol állna ez az Isten a bibliai kijelentésből megismert Istentől. Ilyen szempontból tehát az istenérveknek rendkívül csekély a hasznuk.

⁸⁴ HICK: *The Metaphor of God Incarnate*, 27.

⁸⁵ DAWKINS: *Isteni téveszme*, 65.

⁸⁶ PANNENBERG: *Rendszeres Teológia*, 79.

⁸⁷ SEBESTYÉN: *Református Dogmatika*, I.28.

⁸⁸ HODGE: *Systematic Theology*, 28.

Más szempontból viszont ugyanezek az istenérvek kifejezetten károsak. Colin Brown (1932–) szerint „a filozófusok lelőtték őket, és hazamentek, azt gondolva, hogy egyszer és mindenkorra elintézték a keresztyénséget.”⁸⁹ A misszióknak ez a módja tehát, noha az igyekezet dicséretet érdemel, tévút, mert azt sugallja, hogy amennyiben nem lehet bebizonyítani Isten létezését, akkor nem is létezik.

Felhasznált irodalom

- AQUINAS, T.: *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*, Latin-English Edition, Prima Pars, Q. 1–64, Scotts Valley, CreateSpace, 2009.
- ARISZTOTELÉSZ: *Metafizika*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2002.
- ARISZTOTELÉSZ: *Természet*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010.
- BARTH, K.: *Fides quarens intellectum. Anselmus Beweis Der Existens Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1981.
- BERKHOF, L.: *Systematic Theology*, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 2003.
- BIEDERWOLF, W. E.: Yes, He Arose, in: Hutson, C. (ed.): *Great Preaching on the Resurrection. Seventeen Messages*, Murfreesboro, Sword of the Lord Publishers, 1984.
- BROWN, C.: *Philosophy & the Christian Faith. A historical sketch from the Middle Ages to the present day*, Downers Grove, IN, IVP Academic, 1969.
- CLARKE, S.: *A Demonstration of the Being and Attributes of God. And Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- CLAYTON, J.: Gottesbeweise II., in: TRE 13 (1984), 724–740.
- DAWKINS, R.: *A vak órásmester*, Budapest, Akadémiai Kiadó–Mezőgazda Kiadó, 1994.
- DAWKINS, R.: *Isteni téveszme*, Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2007.
- DESCARTES, R.: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1994.
- DÉR, K.: *Szépség és Értelme. Canterburyi Szent Anselm teológiája és filozófiája*, Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- DUNCAN, J.–KNIGHT, W.: *Colloquia Peripatetica*, Edinburgh, Edmonston & Douglas, 1871.
- GAUNILLO: A balgatag védelmében, in: Canterbury Szent Anselm: *Monologion/Proslogion*, Budapest, Az MTA Filozófiai Intézetének kiadása, 1991.
- HARTSHORNE, C.: *Anselm's Discovery*, La Salle, Open Court, 1965.
- HICK, J.: *The Metaphor of God Incarnate*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 1993.
- HODGE, C.: *Systematic Theology*, Vol. 1, Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 2008.
- HOPKINS, M.: *Lectures On The Evidences Of Christianity*, Carlisle, Applewood Books, 2009.
- KANT, I.: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2009.
- KÁLVIN, J.: *A keresztyén vallás rendszere*, Vol. 1, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995.
- KREEFT, P.–TACCELLI, R. K.: *Handbook of Christian apologetics. Hundreds of answers to crucial questions*, Westmont, IVP, 1994.
- LEIBNIZ, G. W.: Monadológia, in: uő: *Válogatott filozófiai írásai*, Budapest, Európa, 1986.
- LEIBNIZ, G. W.: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, Budapest, L'Harmattan, 2005.
- LEWIS, C. S.: *Keresztyén vagyok*, Budapest, Harmat Kiadó, 2006.
- MALCOLM, N.: Anselm's Ontological Arguments, in: *Philosophical Review* (1960), 41–62.

89 BROWN: *Philosophy & the Christian Faith*, 29.

- McGRATH, A. E.: *Bevezetés a keresztény teológiába*, Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
- MULLER, R. A.: *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Vol. 1. Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2003.
- NASR, S. H.: *An introduction to Islamic cosmological doctrines*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- PALEY, W.: *Natural Theology*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2003.
- PANNENBERG, W.: *Rendszeres Teológia*, Vol. 1. Budapest, Osiris Kiadó, 2005.
- PINNOCK, C. H.: *Elegendő ok*, Budapest, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 1997.
- PLANTINGA, A.: *God and Other Minds*, New York, Cornell University Press, 1990.
- PLANTINGA, A.: *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- PLANTINGA, A.: *Warranted Christian Belief*, Grand Rapids, MI, Christian Classics Ethereal Library, 2008.
- PLATÓN: *Törvények*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2008.
- RUSSELL, P.: Hume on Religion, in: Zalta, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*. URL: plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/hume-religion/
- RUZSA, F.: Hibás, de hol? Anzelm ontológiai istenérve, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 4 (2003), 503–531.
- SCHNEIDER, T. (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, Vol. 1. Budapest, Vigilia Kiadó, 2002.
- SEBESTYÉN, J.: *Református Dogmatika*, Budapest – Gödöllő, Iránytű Kiadó, 1994.
- TORREY, R. A.: *The fundamental doctrines of the Christian faith*, New York, George H. Doran, 1918.
- TURAY, A.–NYÍRI, T.–BOLBERITZ, P.: *A filozófia*, Budapest, Szent István Társulat, 1999.
- UDAYANA: *Nyayakusumanjali*, Book Depot, Chowkhama Sanskr., 1912.
- VICTOR, J.: *Az egyház bűnei – Egyházi életünk válsága*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2003.
- VUKANOVIC, V.: *Tudomány és hit*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.

KITEKINTÉS

GAÁL BOTOND

Köszöntjük a Princetoniakat!

A princetoni református teológia 200., jubileumi éve

Ha valaki hallja az amerikai Princeton város nevét, nyomban arra gondol, hogy ott található a világ egyik leghíresebb egyeteme. Ez valóban igaz is, jelenleg mintegy tíz Nobel-díjas tudós él és dolgozik a városban. Lovász László Wolf-díjas világhírű matematikusunk is több éven át tanított a Princetoni Egyetemen. A város híres arról is, hogy 1930-ban ott hozták létre a világ egyik legmagasabb szintű elméleti kutató intézetét az egzakt tudományok számára (Institute for Advanced Study). Ennek az intézetnek a rangját emelték Neumann János és Wigner Jenő világhírű magyar tudósok is, akik Einsteinnel együtt dolgoztak Princetonban. Mostanság is megfordultak itt magyar tudósok, mint például Szemerédi Imre Abel-díjas matematikusunk. Viszont kevésbé ismert, hogy valójában a történelmileg kialakult „márkás” Princeton név az amerikai reformátusokhoz kötődik; ott presbiteriánusoknak nevezik őket. Itt működik a világ egyik legismertebb református teológiai egyeteme, a Princeton Theological Seminary. Ez az az intézmény, amely ebben az évben ünnepli alapításának 200. évfordulóját. Létrejöttének történetét és alapítása óta betöltött kulturális-tudományos jelentőségét ebben a megemlékező és köszöntő írásban mutatjuk be.

Néhány szó Princetronról. Maga a város egy nagyon bájos település New Jersey állam közepén. Két dombvonulaton fekszik, erdős-ligetes vidéken. A szűkebb értelemben vett város lakosainak száma mindössze 16 ezer fő, ám 2011-ben a város-hoz csatolt agglomerációs körzetek révén lakóinak száma hivatalosan mintegy 30 ezerre nőtt. Korát tekintve, mint minden település Amerikában, Princeton is fiatal. Története csupán a 17. század vége tájban kezdődik. A leginkább elfogadott hagyomány szerint nevét a Nassau Házból származó Orániai Vilmos hercegről kapta, aki III. Vilmos néven lett Anglia királya. Így lett a neve Prince-town, azaz „hercegi város”, mai nevén Princeton. 1880-ban még alig több mint háromezer lakosa volt, akik többségükben presbiteriánusok voltak.

Amikor a 18. század második felében az első 13 állam döntött az Angol Királyságtól és Európától való elszakadásról, az 1770-es évek függetlenségi harcainak egyik színtere és központja is maga Princeton volt. George Washington seregei, a híres Richard Stockton tábornok vezetésével, 1777-ben éppen Princetonnál aratták a döntő győzelmet. Ma is megvan ez a csatamező és még áll Washington főhadiszállása is a közelben. Ebben az időben Princeton már jól működő iskola-város

volt, s a főiskolájának volt egy nagy épülete a város közepén, amelyben összegyűlt az első alkotmányozó nemzetgyűlés, sőt 1783-ban a Kongresszust is itt tartották. Ezt az egytornyos egyetemi épületet a princetoniak Kapitoliumnak is szokták nevezni. Az Amerikai Egyesült Államok tehát ebből kis református városból indult el mint új, független állam. Itt élt a neves kálvinista lelkész, John Witherspoon, aki 1776-ban tevékenyen részt vett a Függetlenségi Nyilatkozat megfogalmazásában. Ő az egyedüli papi személy az aláírók között. A világhírűvé vált Nyilatkozat szellemiségének biblikusan szép és örök vonásai neki köszönhetőek. Számos utca, iskola, közintézmény Witherspoonról van elnevezve szerte az országban. Ami a történeti jelentőségét illeti, talán még jobban meglepődik az ember, ha ellátogat a város közepén lévő, szépen gondozott temetőbe, amely tulajdonképpen nemzeti emlékhely. E panteonban lépten nyomon világhírű emberek, nagy történelmi személyiségek sírjára bukkan a látogató. Itt van a sírja Woodrow Wilsonnak, a Princetoni Egyetem egykori elnökének, béke Nobel-díjasnak, akit az Egyesült Államok 28. elnökének választottak.

Nagyon érdekes a város iskolatörténete is. New York és Princeton között nagyjából félfúton található Elizabethtown nevű település, ahol 1746-ban a presbiteriánusok létrehozták első főiskolájukat, amely College of New Jersey néven vált ismertté. Jonathan Dickinson lelkész a parókiáján adott helyet a lelkészi pályát választó fiataloknak és a képzésükben is tevékenyen részt vállalt. A környék azonban rendkívül mocsaras volt, a szúnyogok állandó jelenléte szinte elviselhetlenné tette a főiskolások számára az ott tartózkodást. Elhatározták, hogy más helyre költöznek. Princetont találták a legalkalmasabbnak és 1756-tól ott folytatta munkáját New Jersey főiskolája. A kor kihívásainak megfelelően itt már nemcsak teológiát tanítottak, hanem sok egyéb tárgyat.

Történt pedig, hogy az 1740-es években Amerika keleti partján élő, immár álamokba szerveződő népesség körében néhány év alatt egy rendkívül erőteljes ébredési hullám „söpört” végig, melynek személy szerint legfőbb „motorja” a kálvinista Jonathan Edwards volt. Ő nemcsak teológus volt, hanem neves filozófus is. A 20. századi bölcselek az „Amerika filozófusa” megtisztelő nevet adták neki. A felvilágosodás eszméi hatottak rá, s már egészen korán hangsúlyozta Newton természetfilozófiai jelentőségét. Neki volt köszönhető a „nagy ébredés”, amely a különböző eredetű, felfogású, nemzetiségű embereket akkor szellemileg egybekovácsolta. Ez jelentős szerepet játszott abban, hogy a függetlenségi harcukat pár évtizeddel később sikerrel megvívták, s elindították útjára a világ majdani legerősebb államát. Ez a titka az amerikai nemzet erejének. Ezt a karizmatikus személyiséget, Jonathan Edwards neves lelkészt hívták meg 1757-ben a már Princetonban működő New Jersey College elnökének. A főiskolát ekkor kezdték Princeton College-nak nevezni, s bár Edwards nagyon rövid ideig töltötte be az elnöki tiszteletet, a főiskola egyre nagyobb jelentőségre tett szert. Ebből az intézményből fejlődött ki később a Princetoni Egyetem.

Időközben a Princetonban meghonosodott felsőfokú képzés sokirányúvá vált. Alapvetően azonban ez a főiskola is teológiai, jogi és orvosi képzést nyújtott, amint ez Európában is még sokfelé gyakorlat volt. Az amerikai nemzet egyre gyarapodott, erőteljesen nyugati irányba terjeszkedett, s mindinkább több lelkészre volt

szüksége a kornak. Mivel a lelkészképzést a többi felekezet is – lépésről lépésre – egyre hangsúlyosabbnak tekintette, és külön lelkészképző intézeteket hoztak létre, az Amerikai Presbiteriánus Egyház zsinata is hasonlóképpen döntött. 1812-ben a Philadelphióban tartott „zsinati” ülésén létrehozta a saját lelkészképző egyetemét Princetonban. Első elnöknek Archibald Alexandert választották meg, aki az újraalapítás javaslattevője volt. A teológiai képzés így kivált a princetoni főiskolai képzésből. A korábbihoz képest magasabb szinten oktattak, úgyszólván már „szakembereket” képeztek az egyházi szolgálat számára. Lényegében a New Jersey College-ból vagy Princeton College-ból nőtt ki mind az egyetem, mind pedig a presbiteriánus teológia. Ezért számítja ettől az évtől kezdve működését a Princeton Theological Seminary, amely már a nevében is hordozza az egyetemi jelleget. A Princetoni Egyetem és a presbiteriánus Princeton Theological Seminary közigazgatási szempontból külön élnek, de gyakorlatilag egybeforrtnak működnek helyileg is egymás mellett.

A Princeton Theological Seminary 1812-ben csak három hallgatóval nyitotta meg a tanévet, a következő évben már 14 hallgatójuk volt és ez a szám egyre gyarapodott. Neves professzorokat hívtak oda tanítani, mindig örködték afelett, hogy ez a teológiai egyetem a Presbiteriánus Egyháznak magasan képzett lelkészeket adjon. Erre folyamatosan és bőkezűen áldoztak. A klasszikus teológiai tárgyak mellett gondjuk volt arra, hogy a teológia segédtudományait is műveljék. Az intézmény jelenlegi neves történész professzora, James H. Moorhead egy nagyon vonzó kötetet írt arról, hogy milyen történelmi jelentősége van a princetoni református szemináriumnak az amerikai vallási és kulturális életben. A mai teológiai életet az jellemzi, hogy bár van kis létszámú alapképzés is, amit mi most mesterképzésnek nevezünk, de főként posztgraduális képzés folyik a szemináriumban. Hat különböző fokozat megszerzésére lehet beiratkozni. Jelenleg 35 tanszék keretében végzik az oktatást mintegy 500 hallgatóval. Elsősorban azok jelentkeznek ide, akik a doktori címet vagy fokozatot szeretnék megszerezni. A világ minden tájáról érkeznek tanulni vágyó fiatalok, hiszen a Princeton Theological Seminary neve a legjobbakkal között szerepel az egész világon. Az ott tanuló magyar ösztöndíjas diákok is igen jó előmenetelt értek el, néhányan közülük professzorok lettek, mint Vasady Béla vagy Czeglédy Sándor. A Debrecennel ápolit különösen gyümölcsöző tudományos kapcsolatot jelzi, hogy a Szeminárium utolsó négy elnökét a Debreceni Református Hittudományi Egyetem díszdoktorává választotta. Név szerint: John A. Mackay (1936–1959), a híres ökumenikus személyiség, az Egyházak Világtanácsának egyik szellemi atyja; James I. McCord (1959–1983), a rendszeres teológia professzora, Templeton-díjas tudós, a Református Világszövetség egykori elnöke; Thomas W. Gillespie (1983–2004), az újszövetség professzora, aki folytatva elődje munkáját több épülettel gyarapította a szemináriumot, főként neki köszönhető a mai könyvtár modern épülete; Iain R. Torrance (2004-től), aki a patrisztika professzoraként működik Princetonban, s szülőhazájában a Skót Református Egyház moderátora volt, II. Erzsébet királynő kitüntetett lelkésze.

A princetoniak csak egyszerűen Szeminárium-nak hívják az intézményt és tudják, mit jelent. Márkanév. E sorok írója többször is dolgozott Princetonban, számos princetoni világhírű tudóssal volt kapcsolatban. Csupán néhány híres tudóst

említtve: Jane Dempsey Douglass teológiai történész, a Református Világszövetség volt elnöke; Charles Converse West, az etika és misszió professzora; Daniel Leo Migliore, a rendszeres teológia professzora, világhírű Barth-kutató, Samuel H. Moffett, ökumenika és misszió professzor, Ázsia missziótörténetét ő írta meg; Kathleen McVey, a szír nyelv professzora, biblikus tudós; James E. Loder, rendszeres teológus, Kierkegaard-kutató és a keresztyén nevelés professzora; Vencel van Huyssteen rendszeres teológus, a természettudományok és a teológia kapcsolatának vizsgálója. Ez a kapcsolat mindmáig fennáll, hiszen oly sokszínű a princetoni szellemi élet, hogy sokat lehet meríteni mind a szeminárium, mind pedig az egyetem tudományos gazdagságából. A Holt-tengeri tekercektől az ázsiai misszióntól a közel-keleti ásatásokig, valamint a Barth-kutatástól kezdve a modern tudományművelésen át a legújabb idők református hitvallásalkotásáig számos kutatási lehetőséget kínál a két egyetem. A Szeminárium sokrétűségét és modern korhoz való igazodását jellemzi az is, hogy James I. McCord elnök 1978-ban létrehozott egy külön kutatóintézetet Center of Theological Inquiry néven, amely a legszélesebb körben – az egyetemmel karöltve – végez interdiszciplináris kutatásokat. Egyik különös kutatási területe a természettudományok és a teológia kapcsolata.

Princeton kapcsán elgondolkoztató, vajon mi lehet a titka ennek a pezsgő szellemi életnek? Talán egyik legfontosabb az, hogy ott tekintélye van a tudománynak, ezért nagyon sok támogatásra számíthat a tudományművelés. A tudósikat nagyon megbecsülik. Számunkra, a magyar reformátusság számára is példaértékű, sőt hangsúlyozandó, hogy Princeton, ez a többnyire református kisváros azért került a világ tudományos közéletének középpontjába, illetve azért vált híressé és azért van oly nagy becsben valamennyi művelt ember előtt az egész világon, mert a református hagyományokra építve nagyon sokat áldoztak a tudományra. A világ összes egyetemei között mindig az elsők között található a Princetoni Egyetem. Sok világtörténelmi jelentőségű tudományos eredmény felfedezésének színhelye. Hasonlóan a híres református Princeton Theological Seminary is azért tartozik az élvonalba, mert ott rangot adnak a tudásnak és hívják, fogadják a tudós teológusok kiválóságait. – Talán ide illik egy szép történet, melyet a princetoniak szívesen elmesélnek mindenkinek. Maga Einstein ott vett házat a református szeminárium tőzsomszedságában, olyannyira közel, hogy a kertje határos volt Ross Stevenson akkori szemináriumi elnök kertjével. Mint jó szomszédok sokat beszélgettek. Amikor Einstein elsétált a teológiai kampusz előtt, a Miller Chapel nevű egyetemi templomhoz érve mindig megemelte a kalapját. Ő így fejezte ki tiszteletét, nagyrabecsülését a hittudomány iránt! Mi is fejet hajtunk és Istennek hálát adva köszöntjük a 200 éves, jubileumát ünneplő princetoni református teológiai egyetemet!

NELUS NIEMANDT

A Holland Református Egyház missziója Dél-Afrikában az apartheid után¹

Bevezetés

Ennek az előadásnak – A Holland Református Egyház (DRC) missziója Dél-Afrikában az apartheid után – a háttére Willem Saayman *Being Missionary – Being Human. An overview of Dutch Reformed Mission* [Misszióban lenni annyi, mint embernek lenni. A Holland Református Misszió története] c. könyve. Saayman professzor, a híres David Bosch kollégája és barátja, elismert missziológus Dél-Afrikában, aki nagyon jól ismeri a dél-afrikai misszió történetét, és az egész országot is. Könyvében a DRC 350 éves missziójának történetét dolgozza fel. Az utolsó fejezet az 1990-es évek utáni misszióval – az apartheid utáni Dél-Afrika missziójával – foglalkozik, azzal a küldetéssel, amelynek horizontja „a föld végső határa”. A történelmet, úgy értelmezi, mint „társadalomtörténetet... amely a különböző osztályok, emberek, struktúrák és folyamatok közötti interakció.”² A DRC misszió történetét az afrikaans történelem szempontjából vizsgálja, és fordítva. A könyv címét is ebben a vonatkozásban kell érteni: *Misszióban lenni annyi, mint embernek lenni*. A DRC misszióját (az egyház „missziói létét”), ahogy az afrikaans történelem fontos eseményeit is emberi perspektívából mutatja be („emberinek lenni”). Saayman megközelítése interdiszciplináris, amely felismeri a kultúra, a vallás és a politikai gazdaságtan összefüggéseit. Meglátása szerint a misszió története és az egyház története szorosan összetartozik. A hívő emberek gondolatai és tettei komoly és empatikus tanulmányozást igényelnek. A vallási jelenségeket csak az adott kor kontextusaiban tanulmányozhatjuk.³

Különösen fontos, ahogy a keresztyén missziót értelmezi. A misszió „a keresztyén élet mindent átfogó dimenziója a világban.”⁴ A „humanizálás” gondolata rendkívül fontos. A keresztyén misszió emberré válás – spirituális utazás Istennel, aminek célja, hogy olyan hétköznapi emberekké váljunk, mint amilyen a názáreti férfi maga volt. Ezzel együtt jár az Isten felszabadító, gyógyító és evangelizáló missziójában való részvétel, vagyis úgy vagyunk misszióban, ha egyben emberek is vagyunk.

1 Nelus Niemandt a Vallástudományi és Missziológiai tanszék vezetője a Dél-afrikai Egyetemen, Pretoriában. Előadása a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen, 2011. november 15-én hangzott el.

2 SAAYMAN: *Being Missionary – Being Human*, 1.

3 i. m., 2–4.

4 i. m., 5.

Saayman a társadalomtörténetet a „változások hullámai” felől szemléli – ezt a fogalmat M. Weber társadalomelméletéből kölcsönzi. Minden egyes hullám egy „különleges missziói mozgalom” korszaka, egy olyan társadalmi mozgalom kezdete – amely az eredeti látást fogalmazza újra a társadalmi változásokra reagálva. Ezek a hullámok a politikai gazdaságtanban, illetve karizmatikus vezetésben történő jelentős eseményekhez kapcsolódnak. A hullámok fellendülést, irányváltást és új motivációt jelentenek, melyek érintik a gyülekezeti tagok, lekipásztorok leg-többjének az életét.⁵

Saayman a missziói erőfeszítések négy kiemelkedő korszakát különbözteti meg:

1. Az első hullám (1779–1834): rabszolgaság és misszió

Az első hullám a DRC misszióját a Cape tartomány rabszolgatartó rendszerének összefüggésében vizsgálja a 18. század végén. Ezt egy rabszolgatartó társadalomként írja le, ahol a rabszolgaság a társadalmi rend alapja. Saayman szerint az el-embertelenedés a rabszolgaság lényege. Az első hullám a DRC misszióját vizsgálja egy ilyen a rabszolgatartó társadalomban.⁶

Saayman négy következtetést von le az első hullám kapcsán:

- A misszióhoz való általános magatartás a 18. század végén kedvezőbbé vált. Ez egybeesett a Cape tartomány társadalmi, politikai váltoásaival.
- A pietizmus hatása, ami a DRC missziójának meghatározó és tartós jellemzője lett. A DRC missziói hagyománya valójában pietista hagyomány.
- A missziói lelkület leginkább a rabszolgaság kontextusában élt, és az első missziói törekvések is a rabszolgák felé irányultak.
- Egyfajta belső, faji feszültség és ellentmondás a DRC missziójának kezdettől fogva része és velejárója volt.

2. A második hullám (1867–1939): átlépés a határokon

A második hullám a DRC missziói erőfeszítését a gyarmatosításnak, és a dél-afrikai bányászat elindulásának, illetve az északi régió felfedezésének összefüggésében írja le. Olyan társadalmi tényezők határozták meg a DRC misszióját, mint a dél-afrikai hegemonia megszilárdulása, a kapitalista bányászat és tengerentúli befektetők befolyása, iparosodás és városiasodás, valamint a faji megkülönböztetés megerősödése. Ebben a hullámban szilárdult meg az afrikaans identitás, az afrikaans nyelvhasználat, az iparosodás és az városiasodás, illetve az afrikaans nacionalizmus. A DRC missziója a külső határok átlépését jelentette, azzal a céllal, hogy az evangélium elérje Afrika minden népét. A missziói motivációban fontos szerepet játszott az a gondolat, hogy Istennek különös célja volt azzal, hogy fehér református keresztyének telepedtek le Afrika legdélebbi részén, meghatározó szerephez jutva, sajátos missziói küldetéssel.

⁵ i. m., 9.

⁶ Sajnos nincs időnk minden egyes hullámot (apartheid előtti folyamatot) részleteiben vizsgálni.

3. A harmadik hullám (1954–1976): az apartheid és a belső határok leküzdése

Ezt a korszakot csak az „apartheid” jelzővel szokták illetni. Ezzel az egy szóval jellemezték az országot, a népet, a társadalmi, politikai és vallási folyamatokat. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy az apartheid korábban bevezetett intézkedésekre épült, illetve azokat teljesítette ki, amelyeket az előbb említettünk is. Saayman a harmadik hullámhoz a következő jellemzőket kapcsolja:

- A belső határok átlépése – az a tény, hogy egyre több fehér ember került kapcsolatba színes bőrűek életével, és belső határokat léptek át, hiszen a fehér dél-afrikaiaknak be kellett lépni a színes bőrűek világába, azért hogy hozzájáruljanak a fekete társadalom fejlődéséhez, amely társadalom és oktatás helyzetét a kormányzati beszámolókból ismerték meg.
- A rasszizmus és a missziói lelkesedés keveredése.
- Az afrikaans emberek idealizmusa, amely szerint az apartheid a faji kérdés igazságos megoldása.
- Az a tény, hogy a DRC a szociális felemelkedés és segítségnyújtás tevékeny részese volt.
- A DRC és a Nemzeti Párt alkotta kormány szoros együttműködése – „egy csapat”, amely a faji kérdés megoldására és a színes bőrű emberek megsegítésére hivatott.

4. A negyedik hullám (1990–): Az apartheid utáni demokratikus Dél-Afrika

Saayman a DRC missziójának elméleti és gyakorlati megvalósulását és azok formálódását egymást követő változások „hullámain” keresztül vizsgálja. Az első három hullám során a lényeg a még „kiskorúnak számító” őslakos afrikai népesség feletti gondviselés volt, amely abszolút faji szegregációba torkollott (apartheid). A misszió szoros összefüggésben volt az afrikaans önértelmezéssel, illetve azzal a meggyőződéssel, hogy övék az irányítás.⁷ Ez megváltozott az apartheid utáni demokratikus korszakban. 1998-ban új missziói stratégiát fogadott el a DRC, amelyben nagyobb hangsúlyt kapott a világ és az emberiség egésze. Jobban megfelel Saayman meghatározásának, mely szerint a misszió nem más, mint „humanizálás”. A missziót decentralizálták a gyülekezetekben. Ezzel új időszak kezdődött – melyet Saayman úgy ír le, mint missziót a föld végső határáig. Egyre több missziói kezdeményezés irányul Dél-, illetve Közép-Afrikára: az Indiai-óceán szigeteire; a kommunista országok felé; gyülekezeti missziói kezdeményezések születnek, adott esetben missziói törekvések indulnak a kommunizmus bukása után határaitak megnyitó kelet-Európai országokba.

⁷ SAAYMAN: Being Missionary – Being Human, 106.

Saayman meglátása szerint ez a hullám kezdeti stádiumban van, ezért jellemző-
it kellő nyitottsággal, illetve az átmenetiség jegyében fogalmazza meg:

- A gyülekezeti közösségek kezdeményezései kerültek a középpontba, és a helyi gyülekezetek megerősítése;
- A hangsúly áttevődött a helyi, afrikai központúságtól a „világmisszió” felé fordult;
- A DRC-n belül identitási zavar alakult ki a dél-afrikai társadalmon belüli gyors változások következtében;
- A jelentős gazdasági elkötelezettségek, amelyek a szegénység sújtotta Afrikába irányuló misszióra nehezdednek a motiváció ellenében hatnak;
- A DRC testvéregyházaival való feszült viszony azt eredményezte, hogy sok gyülekezetek „távoli” missziókra koncentrált;
- A „föld végső határáig tartó” misszió megerősítést nyert azáltal, hogy a demokratikus Dél-Afrikából a világ bármely pontjára szabadon lehet utazni.

Misszió az apartheid utáni Dél-Afrikában: spirális mozgás „a föld végső határáról” a helyi gyülekezetekig

Saayman a negyedik hullámot úgy határozza meg, mint amely olyan folyamat, amely a helyi közösségeken kívüli, illetve a Dél-Afrika határain kívüli missziót hangsúlyozza, azaz „világmisszió”, ezt azonban átfogóbban kell értelmezni. A DRC határozataiban egyre nyilvánvalóbb a missziói ekkleziológia születése. A DRC Zsinatának apartheid utáni határozataiban jól látható az Afrika, ezen belül is Dél-Afrika gyógyulása iránti elköteleződés, csakúgy, mint egy új missziói paradigma kialakulása, amely a helyi gyülekezetekre fókuszál. Annak ellenére tehát, hogy a misszió iránya eredetileg a „világmisszióra”,⁸ illetve a „világ végéig” tartó misszióra mutatott, ezzel együtt vissza, azaz „haza” is tér.

Az én tételem különbözik a Saaymané-tól. A DRC határozatainak vizsgálata, valamint a DRC gyülekezeti eseményeinek átfogó tanulmányozása arra ösztönöz, hogy az apartheid utáni missziót *az egyház, különösen is a gyülekezetek eredeti missziói küldetésének, természetének újrafelfedezéseként* lássam. A DRC missziója több mint Saayman leírása a „föld végső határáig szóló” misszióról. Az apartheid utáni missziót a globális missziói reneszánsz kontextusában kell vizsgálni. Olyan misszió ez, amely egyszerre fókuszál a globálisra és lokálisra, amit akár „glokálisnak” is nevezhetünk.

Ami ezután következik az a DRC dél-afrikai missziójának az apartheid utáni időben való vizsgálata ebből a szempontból. A következő kérdésekre keresem a választ: Hogyan alakul át egy olyan felekezet, mint a DRC „népegyházból”⁹ missziói egyházzá? Hogyan alakul át egy kiváltságos helyzetben lévő, a hatalom támogatását (apartheid) élvező egyház missziói egyházzá?¹⁰ Hogyan kerül át a hangsúly az egyház munkájáról az egyház létére?

8 SAAYMAN: Being Missionary – Being Human, 122.

9 „Christendom”: bővebben lásd GUDER: The continuing conversion of the church, 6–18.

10 A missziói egyház leírásához bővebben lásd GELDER–ZSCHEILE: The missional church in perspective.

Jelen előadás ezekre a kérdésekre keres válasz a DRC zsinati szabályrendeleteinek és irányelveinek a tanulmányozása által. Bár ezt a problémát „gyülekezeti tanulmányok” alapján is vizsgálhatnánk,¹¹ most mégis a DRC Zsinatának vezéreire koncentrálunk és a missziói ekkleziológia és az egyházkormányzás kapcsolatára figyelünk. Míg a gyülekezeti tanulmányok alulról építkező megközelítést követnek, ez egy felülről lefele közelítő vizsgálat lesz, felismerve, hogy a gyülekezetek életét és identitását, missziói törekvéseit jelentős mértékben befolyásolja az egyházkormányzás és az ezt meghatározó irányelvek.

A missziói ekkleziológia kialakulása

A DRC-ben új missziói ekkleziológia van kialakulóban. Formálódását a misszió reneszánszának fényében kell érteni,¹² amelyre a nagy ökumenikus események és aktuális missziói egyházi párbeszéd fényében kell tekinteni.¹³ A missziológiai és ekkleziológiai változások a 20. század közepén indultak meg¹⁴ és nagy hatással voltak a DRC-re.

A missziói egyház kifejezés *Gospel in our Culture Network – GOCN* [Az Evangélium a Kulturánkban Hálózat] munkája által vált ismertté, illetve olyan könyvekből, mint a *Missional church: A vision for the sending of the church in North America* [Missziói egyház: az egyház észak-amerikai küldetése]¹⁵ Darrell Guder szerkesztésében (1998), *Church Next* (A jövő egyháza), Eddie Gibbs tollából¹⁶, valamint a születő egyházak mozgalma iránti növekvő érdeklődés okán.¹⁷ Lesslie Newbigin¹⁸ munkái, valamint David Bosch *Transforming Mission* [Paradigmaváltások a misszió teológiájában] című könyve, fontos szerepet játszottak a misszió újraértelmezésében. Nem szeretnék meghatározni egy olyan dinamikus és formálódó fogalmat, mint a missziói egyház, és Roxburgh és Boren' figyelmeztetésével értek egyet,¹⁹ miszerint nincs olyan missziói formula, amely csodaszert adna a misszióba való belépésre, de a világosság kedvéért álljon itt néhány lehetséges definíció:

A missziói egyház „...Isten népének közössége, amely úgy határozza meg önmagát, és úgy szervezi meg életét, hogy annak célja Isten világban végzett missziójában való részvétel. Más szavakkal, az egyház igazi és autentikus szervező elve a misszió.”²⁰

11 Lásd BROUWER: *Geloven in gemeenschap*, 397–439; HENDRIKS: *Studying Congregations in Africa*; NIEMANDT: *5 years of missional church*.

12 McNEAL: *Missional Renaissance*, 1–4.

13 GELDER: *The missional church & denominations*, 2.

14 ANDERSON: *Missional DNA of the Evangelical Lutheran Church in America*, 167; GUDER: *The continuing conversion of the church*, 15–23.

15 A könyvről, eredetéről és teológiai gyökereiről lásd GELDER–ZSCHEILE: *The missional church in perspective*.

16 GIBBS: *Church Next*.

17 Lásd GIBBS–BOLGER: *Emerging churches*; JONES: *The new Christians*; McLAREN: *The church on the other side*; McLAREN: *A new kind a Christian*.

18 NEWBIGIN: *The Open Secret*, 29.

19 ROXBURGH–BOREN: *Introducing the missional church*, 24.

20 HIRSCH: *The forgotten ways*, 82.

„A missziói egyház perspektívája szerint a gyülekezeteket a Szentlélek teremti meg, és azért vannak, hogy megszólítsák a világot Isten Krisztusban véghezvitt megváltói munkájáról való bizonyosságtétellel, amely az élet minden területét átfogja.”²¹

„Missziói egyház az az egyház, amelyet az Isten missziójában való részvétel formál, amelynek célja, hogy helyreállítsa a dolgokat egy sebzett, bűnös világban, hogy megváltssa azt és Isten világra vonatkozó eredeti szándékának megfelelően formálja újjá.”²²

Granberg-Michaelson a missziói egyházat gyülekezeti szempontból határozta meg: „A missziói egyház az Isten világmissziójában való részvételt élete és identitása középpontjának tekinti.”²³

A 2010. év kiemelkedő ökumenikus eseményei megerősítették a missziói ekkleziológia térnyerésének fontosságát. 2010-ben, Edinburghban megerősítették, hogy az egyház természetéből eredően missziói – Isten elhívásából és küldéséből táplálkozik.²⁴ A 2011-ben Lausanne-ban született „Cape Town Commitment”²⁵ (Lausanne III) szerint Isten arra hívja el az övéit, hogy részt vegyenek missziójában: „Misszióink teljes mértékben Isten missziójából következnek, az egész teremtett világnak szól, és a keresztség megváltó győzelme áll a középpontban”. A Református Egyházak Világközösségének (REV) Egyesülő Nagygyűlése az egyház hivatását a Szentháromság Isten missziójában való részvételben ismerte fel és abban, hogy „az egyház arra küldetett, hogy szeresse és szolgálja az Urat, és arra hivatott, hogy a közösséget és az igazságosságot munkálja.”²⁶ A misszióról született szekció beszámoló szerint:

„Az egyházak és közösségünk missziói identitása és elköteleződése a REV létének értelme (raison d'être), a református identitás lényegi eleme, éppen ezért a közösség struktúrájában, erőforrásainak felhasználásában és minden cselekedetében vissza kell tükröződnie.”²⁷

A missziói egyház felfogása egyre nagyobb elfogadásra talál – elmozdulás látszik az egyházközpontú misszió felől, a misszióközpontú egyház felé.

Fordulópont a missziológiai ekkleziológia fejlődésében

Ezen előadás célja, hogy rámutasson arra, hogy a missziói ekkleziológia a DRC-n belül is kialakulóban van. Saayman az úgynevezett negyedik hullám kapcsán nem tesz említést a missziói ekkleziológia kialakulásáról, csak egy kifelé ható, a „föld végső határára irányuló” missziói aktivitásnak látja. Egy másik írásomban rámutatok arra, hogy ez a negyedik hullám sokkal összetettebb²⁸ és egyértelműen látszik a missziói ekkleziológia kialakulása a DRC vezérelveiben.

21 GELDER: *The missional church & denominations*, 44.

22 BARRETT: *Treasure in clay jars*, [oldalszám nélkül].

23 GRANBERG–MICHAELSON: *Insights into becoming a missional denomination*, 267.

24 KIM–ANDERSON: *Edinburgh 2010*, 180.

25 *Lausanne III, 2011, Cape Town Commitment*.

26 *World Communion of Reformed Churches*, 62.

27 *World Communion of Reformed Churches*, 164.

28 NIEMANDT: *Kontoere in die ontwikkeling*, 92–103.

A fordulópont a DRC 2002-es Egyetemes Zsinatán vált nyilvánvalóvá, amely úgy határozott, hogy megbízza a gyülekezetek életét felügyelő bizottságot egy gyakorlati, gyülekezeti ekkleziológiai tanulmány elkészítésével.²⁹ Ezt a kérést 2004-ben ismét megerősítették.³⁰ A missziói ekkleziológia tudatos megfogalmazásában ez fordulópontot hozott, mivel a megelőző zsinatok ugyan elismerték a gyülekezetek jelentőségét az egyház missziójában, de az egyház missziói munkájának kizárólag hagyományos értelmezése szempontjából. Ezt az egyházi rendtartás 53. paragrafusa írta (írja le a mai napig)³¹ az „Egyház munkája” fejezet részeként, a következőképpen:

53.1 A misszió az Atya, Fiú, Szentlélek üdvözítő munkája a világ javára, amelyen keresztül Ő, Igéje és Szentlelke által magának az egész emberi nemzetségből egy kiválasztott közösséget gyűjt egybe.

Ezen a gyülekezeten keresztül

- Isten hirdetteti Igéjét a bűnös világnak,
- Létrehozza a szentek közösségét minden népből,
- Felhatalmaz a szolgálatra a szükségét szenvedő világ javára,
- Váltsuk valóra a gyakorlatban azt a parancsát, hogy a teremtést védjük és igazgassuk,
- A társadalmak és a világ felé igazságosságát hirdeti.

Ezek által hozza el az ő országát a világ végezetéig.

53.2 A misszió által az egyház az evangéliumot adja át az egyházon kívül élő embereknek annak minden vetületével.

53.3 A misszió minden egyes ember és gyülekezet hivatása. Ahol a munka mérteke vagy más körülmények szükségessé teszik, a missziói munkát az egyház tágabb struktúráiban, egyházmegyei vagy zsinati keretben kell folytatni.

A megerősödő missziói ekkleziológia jellemvonásai

Ha közelebről megvizsgáljuk a gyakorlati, gyülekezeti ekkleziológia megfogalmazásának folyamatát, illetve a DRC Zsinatának határozatait, jól látszódnak a missziói ekkleziológia körvonalai.³² Ennek megfelelően:

- Az értelmezés, miszerint az egyház a Szentháromságban való élet – a relacionális, azaz Szentháromság belső kapcsolataira összpontosító teológiai reflexió nagyban hozzájárult ahhoz az új megközelítéshez, amely az egyház missziói identitásában a kapcsolatokra és a közösségre helyezi a hangsúlyt;
- A DRC református identitására épülő tudatos missziói önértelmezés;
- A *Missio Dei* fontosságának újrafelfedezése – a DRC elhívása az Isten missziójában való részvétellel;
- A *Missio Dei a Missiones Ecclesiae* –hoz vezet. Az egyház természeténél fogva missziói;

²⁹ Agenda van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk, 542.

³⁰ Handeling van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk, 444.

³¹ Die Kerkerde van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2002, 21; Die Kerkerde van die Nederduitse Gereformeerde Ker 2007, 23.

³² Lásd NIEMANDT: 'Kontoere in die ontwikkeling, 92–103.

- Megújult teológiai érdeklődés az Isten országával kapcsolatban;
- Az Afrika és Dél-Afrika gyógyulása iránti megújult elkötelezettség eredményeként a helyi gyülekezetek szerepe újból középpontba kerül.

Az egyház élet a Szentháromságban

A missziói ekkleziológia egyik alapvető kijelentése, hogy az egyház részesedik Isten világban való jelenlétének, illetve munkájának valóságában. A missziói egyházzal való gondolkozás a Szentháromsággal kezdődik, mivel a Szentháromság mutat arra a küldő Istenre, aki „missziói Isten.”³³ A DRC-t a Szentháromságról szóló tanításban Karl Barth hatására bekövetkezett paradigmaváltás is befolyásolta³⁴, aki nagy hangsúlyt fektetett Isten Szentháromságban való önkinyilatkoztatásának teológiai értelmezésére. A DRC-t református identitása és története határozza meg. Ez egyebek mellett azt is jelenti, hogy az egyházat a Szentháromság Isten életében való részesedése felől értelmezi. Az egyház vagy missziói közösség, vagy nem a Szentháromság Istennel él közösségben.³⁵

A 2002-es Zsinat egyértelműen fogalmaz:

„Krisztus által az egyház a Biblia Szentháromság Istene – az Atya, Fiú, Szentlélek iránt elkötelezett közösség. Hisszük, hogy az egyház a Szentháromság Istenhez tartozik és az Istennel való közösségben létezik. Az egyház Isten népe, Krisztus teste, és a Szentlélek temploma. Minden, ami vagyunk és amit teszünk – önértelmezésünk, misszióink, és szolgálatunk – ettől a kapcsolattól függ. Isten egyházaként élve ez a legalapvetőbb princípium. Ez az Isten pedig a Szentháromság, aki az Ó-, és Újszövetségben, mint Atya, Fiú, Szentlélek jelentette ki önmagát.”³⁶

Az egyházi törvény 53. paragrafusa a következőképpen fogalmaz:³⁷

„53.1 A misszió a Szentháromság Isten, az Atya, Fiú, Szentlélek üdvözítő munkája a világ javára, amelyen keresztül Igéje és Szentlelke által magának az egész emberi nemzetségből egy közösséget gyűjt egybe.”

A 2004-es Zsinat kimondta, hogy a gyülekezet elhívásának alapja a Szentháromság és ennek fontos következménye van az ekkleziológiára nézve.³⁸

A 2011-es Zsinaton a DRC elfogadott egy olyan dokumentumot, amelyik minden további, a missziói egyházzal való vitának az alapja.³⁹ Ebben a dokumentumban a misszió a Szentháromság Isten teremtő, szabadító és megváltó munkája a világban, amelyben részt venni az egyház kiváltsága. Ez a megfogalmazás a DRC missziói

33 GELDER–ZSCHEILE: The missional church in perspective, 6; BOSCH: Transforming Mission, 390.

34 Lásd GUDER: The continuing conversion of the church, 19; FLETT: The Witness of God; DEKKER: Marginaal en missionair, 148–151. véleményét Barth hatásáról.

35 FLETT: The Witness of God, 34.

36 Agenda van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk, Addendum A8.1.

37 Die Kerke van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2002, 21; Die Kerke van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2007, 23.

38 NIEMANDT: 'Kontoere in die ontwikkeling, 96; Handeling van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2004, 35.

39 Agenda vir die 14de vergadering Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2011, 131.

egyházértelmezésének világos jele, és kijelöli minden további eszmecsere irányát azzal, hogy az egyház életét a Szentháromság életének részeseként értelmezi.

Missziói és református identitás

2007-ben a DRC Zsinata fontos dokumentumot fogadott el az egyház református identitására vonatkozóan. Eszerint:

„Az egyház Isten kegyelme által létezik és Istenhez tartozik. Istenhez tartozunk. Az egyház Isten ajándéka a világnak, a világ javára. Az egyház hivatását Isten általi küldetésének fényében lehet értelmezni, ezért az létében missziói. Az egyház lényege szerint a világban van és a világhoz küldetett.”⁴⁰

A 2011-ben elfogadott dokumentum, amelynek címe „Missziói ekkleziológia”, az egyház identitásának két jellemvonását fogalmazza meg: református és missziói.⁴¹ A gondolat összecseng az Református Egyházak Világközössége vonatkozó beszámolójának iránymutatásával, mely szerint az egyház missziói identitása és programja a református identitás lényegi eleme.⁴²

Missio Dei – Isten missziójában való részvétel

A *Missio Dei* az egyik legfontosabb motívum az utóbbi 50 év missziológiai gondolkodásának.⁴³ Isten a misszió Istene, aki az egyházat a világba küldi. Nem az egyház „végzi” a missziót, hanem Isten missziójának eredménye az egyház.⁴⁴ Ebben az értelemben a misszió a Szentháromság Istennek a teremtett világba való belépésével kezdődik, mindenekelőtt Jézus Krisztus testet öltésével, és a Szentléleknek a világba való kiküldésével.⁴⁵ Ez fontos változást jelent: a misszió alanya nem az egyház, hanem Isten, a misszió értelmezése pedig nem egyház központú, hanem Isten központú.⁴⁶ Az egyház lényege szerint missziói.⁴⁷

A 2002-es Zsinat egyik dokumentuma lényegi üzenetet hordoz:

„A 20. században világosan megértették, hogy az egyház nem önmagáért létezik, hanem mások szolgálatára és segítségére küldetett. Az egyház Isten misszióját (*Missio Dei*) szolgálja a világban. Éppen ezért minden gyülekezet missziói gyülekezet.”⁴⁸

40 Agenda-Deel I van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2007, 14.

41 Agenda vir die 14de vergadering Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2011, 131.

42 World Communion of Reformed Churches, 164.

43 Lásd BOSCH: *Transforming Mission*, 389–393; KOFFEMAN: *Het goed recht van die kerk*, 186; GUDER: *The continuing conversion of the church*, 20.

44 BOSCH: *Transforming Mission*, 519.

45 SCHREITER: *Mission from the ground up*, 15.

46 GELDER–ZSCHEILE: *The missional church in perspective*, 6.

47 GUDER: *The continuing conversion of the church*, 20.

48 Agenda van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk, Addendum A8.1.

A 2007-es zsinati beszámoló szerint a *Missio Dei* az egyház lényege és alapvető jellemvonása. Az egyház élete a világra irányul, mivel az egyház nem önmagáért vagy tagjaiért létezik.⁴⁹

A 2011-es dokumentum a missziói ekkléziológia vonatkozásában kimondja, hogy a *Missio Dei* az egyház alapja. Az egyház nem más, mint Isten missziójában való részvétel. Az egyház erre rendeltetett és született – az egyház Isten missziójának gyümölcse és ennek a misszióknak a részese és szolgája legyen. A *Missio Dei* az egyház lényege. A missziói egyház az egyház életének a lényegét határozza meg – Isten missziójában való részvételt.⁵⁰

A Missio Dei a Missiones Ecclesia-hoz vezet

A misszió Isten előmenetele a világban, az egyház pedig ennek a misszióknak az eszköze. Missziói munkánk csak addig számítanak, ameddig az Isten missziójában való részvételt tükrözik.⁵¹ Az Újszövetségben kifejezetten sehol sem parancsolják meg az egyháznak, hogy végezzen missziót – feltételezi, hogy a misszió az, amiről ezek a közösségek szólnak⁵² ezt a világ felé való alapvető mozgást értelmezi úgy, mint az egyház katolicitását – meghatározza az egyházat, és megalapozza hitelességét.

Az egyház missziói értelmezésének fontos dokumentuma a „Kerk en Samelewing”⁵³ amelyben az egyházat missziói közösségnek nevezik.

A 2002-es Zsinat⁵⁴ elfogadott egy ekkléziológiai beszámolót, amelyben „20. századi ekkléziológiai felismerések” olvashatók. Eszerint az egyház nem önmagáért létezik, hanem azért, hogy Isten missziójában részt vegyen és másoknak szolgáljon: „Az egyház Isten misszióját munkálja ebben a világban – ezért minden gyülekezet missziói gyülekezet.”

A 2011-es dokumentum a missziói ekkléziológiáról a következőket írja:

„Az egyház missziói, Isten missziójának részese, másképp nem tehet. Pontosan ezért létezik az egyház – erre teremtetett. A *Missio Dei* a *Missiones Ecclesia*-hoz vezet. Az egyház Isten missziójának gyümölcse és ennek a folytatásában részesedik. Ez az egyház szíve. A misszió az egyház lényegét határozza meg.”⁵⁵

Az egyház missziói egyház és ez a világra irányuló misszió az, ami meghatározza, jellemzi és megszabja a rendjét. A misszió egyszerre határozza meg az egyház lényegét, illetve hitvalló természetét.

Az Isten országa

Isten missziója és Isten országának eljövetele szorosan összefügg. Isten missziója nem más, mint Isten országának eljövetele.⁵⁶ Istennek a világban végzett munká-

49 Agenda-Deel 1 van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2007, 44–56.

50 Agenda vir die 14de vergadering Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2011, 132.

51 BOSCH: *Transforming Mission*, 390–391.

52 Lásd GUDER: *The continuing conversion of the church*, 52; KOFFEMAN: *Het goed recht van die kerk*, 187.

53 *Kerk en Samelewing* 1986, 11.

54 Agenda van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk, Addendum A8.1.

55 Agenda vir die 14de vergadering Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2011, 132.

56 GUDER: *The continuing conversion of the church*, 35–39.

ja nagyobb, mint az egyház missziója.⁵⁷ Az egyház és Isten országa kapcsolatát azonban nem szabad úgy értelmezni, mintha az egyház Isten országának gyenge példája. Ugyanakkor az egyház nem tökéletes, tudatában van annak, hogy Isten országa még nem érkezett el, ezért az egyház nem lehet Isten királysága a maga teljességében.⁵⁸

Egy 2004-ben született vonatkozó dokumentum emlékeztet arra, hogy Isten az egyházat országa munkálására használja, de Isten más szervezeteket és embereket is használ, akik nem keresztyének, hogy végezze misszióját.⁵⁹ Egy 2007-es a református identitásról szóló dokumentumban a DRC kijelenti, hogy a hit nem csupán az egyházé. Isten országa nagyobb, mint az egyház, az egyház annak csak jele, kifejeződése. A hívőket arra hívja, hogy jelt adjanak az Ő országáról és úgy éljenek, hogy Isten uralmáról tanúskodjanak. Az Isten országának megélése a mindennapokban nyilvánvaló, evilági és természetes valóság lehet.⁶⁰ A 2007-es „Statement of Calling” dokumentum szerint: „A föld sója és a világ világossága kell, hogy legyünk, mint hívő emberek. Isten eljövendő uralmának szolgálói vagyunk.”⁶¹ A 2011-es dokumentum a missziói ekkleziológiáról tartalmaz egy fejezetet a missziói egyház és az Isten országa kapcsolatáról, és ebben az egyház bizonyoságátétele végső céljának Isten országának új megjelenítését tekinti.⁶²

A kérdést Bevans is tárgyalja,⁶³ amikor azt mondja, hogy nem létezik olyan ekkleziológia, amelyik az egyház lényegét nem Isten jelenvaló és eljövendő országának hirdetésében és tanúbizonyosságában ragadja meg.

Megújult elköteleződés Afrika, illetve Dél-Afrika gyógyító helyreállítására

A 2002-es Egyetemes Zsinat nyilatkozatot adott ki az ülés után. Ennek fontos része a következő:

„Újra elkötelezzük magunkat a kontinens, különösképpen is Dél-Afrika mellett. Aggodalommal töltenek el a tragikus történetek az erőszak legszörnyűbb megnyilvánulásairól, a hatalmas szegénység és éhezés, az AIDS járvány terjedése és tisztelet hiánya az emberekkel, állatokkal, illetve környezettel szemben. Mindennek mi is részesei vagyunk. A Zsinat együttérzését fejezi ki az áldozatoknak. Mi is a változást akarjuk munkálni. Következésképpen elkötelezzük magunkat, hogy másokkal közösen keressük társadalmunk kérdéseire a választ. Mint egyház, minden szinten segíteni kívánunk. Biztosítjuk a kormányt együttműködésünkről és a közösség szolgálata iránti elkötelezettségünkről.”⁶⁴

57 GELDER–ZSCHEILE: The missional church in perspective, 4.

58 DEKKER: Marginaal en missionair, 83.

59 Handelingen van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2004, 36.

60 Agenda-Deel I van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2007, 14.16.

61 Die Kerkorde van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2007.

62 Agenda vir die 14de vergadering Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2011, 133.

63 BEVANS: From Edinburgh to Edinburgh, 10.

64 Handelingen van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2004, i.

A 2007-es Zsinat kiadta a „Declaration of Calling” nyilatkozatot,⁶⁵ amelyben elismeri a DRC elhívását arra, hogy „Isten Afrikában élő népének része legyen”.

Egy 2011-es beszámoló a missziói ekkleziológiáról⁶⁶ tartalmaz egy részt a missziói egyház és a gyülekezetek társadalmi szolgálatának kapcsolatáról. A missziói egyház missziói diakóniát folytat. A világ problémáira és kérdéseire koncentrált, egyéni, családi, közösségi szinten, sőt országosan, illetve az egész kontinensen tapasztalható szenvedésre. A misszió egyház változást indít el. A missziói diakónia lényege részt venni Istennek a közösségek és a tágabb értelemben vett társadalmi életet átalakító munkájában.

Gyülekezetek – összpontosítás a helyi egyházra

A missziói teológia megjelenése óta a hangsúly a gyülekezetekre került. Az intézményes egyházzól a helyi közösségekre, a Zsinatról a gyülekezetekre került át a hangsúly (NGK Agenda 2004). Az egyház gyülekezeteiben élő egyház. Annak ellenére, hogy az egyházszerkezet még mindig fontos, az egyház lényegi kifejeződései a gyülekezetek maguk. A helyi gyülekezetek Istennek az egyes közösségek felé irányuló missziójának legfontosabb képviselői.⁶⁷

Barrett⁶⁸ leírása szerint abban a missziói egyházban, amelyik Isten azon missziójának elkötelezettje, hogy „Ő helyreállítsa a dolgokat egy sebzett, bűnös világban, megváltsa és helyreállítsa úgy, ahogy azt eredetileg eltervezte”, a helyi gyülekezetek a legfontosabb szerepet kapják.

A DRC a gyülekezetek missziói életét újraértelmezte több szabályrendeletében. Ezek közül néhány:

- A helyi gyülekezet az a közösség, amelyben a hívek együtt ünneplik az úrvacsora közösségét. A közösséget a szeretet és egymás iránti hűség határozza meg, mint egy nagy családban.⁶⁹
- A gyülekezet minden tagja misszióra hivatott, bárhol is legyenek.
- A hitet a hétköznapi életben kell megélni. A hívő ember Krisztus követője bárhol is él és dolgozik. Az egyház a hétköznapi életben lesz esemény, nincs különbség szent és világi tér és hely között.⁷⁰

Bár az elején azt mondtam, hogy nem kívánok most kitérni gyülekezeti tanulmányokra a DRC apartheid utáni missziójának tanulmányozásában, meg kell említenem itt néhány érdekességet:

- a) Az olyan fogalmak, mint missziói egyház és missziói ekkleziológia egyre több gyülekezet nyelvhasználatába bekerültek. Egyre több gyülekezet magát „helyi közösség egyházának” nevezi, mivel a helyi közösség életében aktív szerepet vállal. Új „nyelv” van kialakulóban, amely új teret nyit a fantáziának, hogy tudnillik mit lehet tenni, és hová lehet fejlődni;

65 Die Kerkorde van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2007.

66 Agenda vir die 14de vergadering Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2011, 136.

67 Agenda vir die 14de vergadering Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2011, 84–85.

68 BARRETT: Treasure in clay jars, [oldalszám nélkül].

69 Agenda-Deel 1 van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2007, 46.

70 Agenda-Deel 1 van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2007, 47.

- b) A 2011-es zsinat egyik demográfiai tanulmánya szerint a DRC gyülekezeteinek 30%-a határozta meg magát missziói gyülekezetként;
- c) Több mint 170 DRC gyülekezet tagja a Dél Afrikai Missziói Egyházak Szövetségének;
- d) Az egyik regionális zsinat megváltoztatta küldetés értelmezését – a Highveld Synod 2005-ben kijelentette: „A zsinat a gyülekezetek segítője abban, hogy a) azok mind inkább Isten dicsőségét, egymást és a világot szolgálják Jézus Krisztus szeretetével; és b) vezesse a gyülekezeteket azon az úton, amelyen missziói gyülekezetekké válnak.

Megváltoztathatja a missziói ekkleziológia az egyházszerkezetet?

A felekezeti rendszer átalakítása rendkívül összetett folyamat és sok változtatást igényel.⁷¹ A missziói ekkleziológia egyik dokumentuma szerint⁷² az egyház a missziói identitásának elnyerésében elengedhetetlen a kenotikus, önmagát megüresítő megközelítés. A *Kenosis* a missziói teológia központi kérdése. Áldozatra van szükség azokért, akikhez a Lélek az egyházat küldi, ez az egyetlen járható út Krisztus követésében. Forney szerint⁷³ az egyházkormányzat formáját és célját meghatározza a kontextus. Isten missziója időtől és helytől függően változó formákat ölt, ezért el kell hagynunk a felekezetiiségre jellemző, problémamegoldásra koncentrálnó gondolkodást és dinamikus „relacionalitásban” kell cselekedni.⁷⁴

Az egyházkormányzással az a probléma, hogy hajlamos tipikusan felekezeti szerkezetet tükrözni, vagyis nem az egyház és ekkleziológia lényegére tekint, hanem szervezeti és funkcionális kérdésekre. A misszióról való párbeszéd újra előtérbe helyezte az egyház lényegét, mint amelyik természetesen missziói.⁷⁵ A missziói nyelvezet bevezetése azt a célt szolgálta, hogy keretet adjon a teológiai párbeszédnek és az átalakulást segítse.⁷⁶ Kutatások szerint az új missziói nyelvezet megváltoztatja a gyülekezetek életét.⁷⁷ Granberg-Michaelson utal arra a „nyelvi kihívásra”,⁷⁸ amely az Amerikai Református Egyház missziói átalakulását végigkövette (RCA). A kérdés az, hogy a missziói ekkleziológiáról beszámoló dokumentum a DRC Zsinatának nyelvét is befolyásolta-e.

A legfontosabb azonban, hogy a gondolkodás alapvetően új keretet kap. A missziói ekkleziológia az egyház és egyházszerkezet alapvető feltételezéseinek újragondolására ösztönöz, és új nyelvet tesz szükségessé a mindig változó kontextusban. Granberg-Michaelson véleményét⁷⁹ osztom az Amerikai Református Egyházzal: „Egyházszerkezetünk vizsgálatra és átdolgozásra szorul, mivel látható, hogy jelen állapotában nem erősíti a gyülekezetek missziói elköteleződését”. Minden, amit az egyház tesz, missziói kell, hogy legyen. Missziói szervezetre van szükség, amely

71 ROXBURGH: Reframing denominations from a missional perspective, 77.

72 Agenda vir die 14 de vergadering Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2011, 136.

73 FORNEY: Living in the city, 55.

74 FORNEY: Living in the city, 56.

75 GELDER: The missional church & denominations, 42.

76 ROXBURGH: Reframing denominations from a missional perspective, 79.

77 NIEMANDT: 5 years of missional church.

78 GRANBERG–MICHAELSON: Insights into becoming a missional denomination, 276.

79 GRANBERG–MICHAELSON: Insights into becoming a missional denomination, 281.

önmagán túl vezeti az egyházat/felekezetet, hogy az részesedjen a Szentháromság Isten munkájában a világban. Ehhez képzeletünk kereteinek radikális átalakítására van szükség – annak felismerésére, hogy mi az, ami a Lélek által lehetséges. Swart szavaival: „A keresztyén (egyház)vezetést, mint *imaginatio Trinitatis-t* közösségi ekkleziológia teológiai valósága alakítja, amely a Szentháromság Isten életében gyökerezik, és a világ kulturális áramlataiban társadalmilag megvalósul.”⁸⁰

Véggövetkeztetés

A DRC új missziói ekkleziológiája van formálódóban. A 2011-es „Missional Ecclesiology” dokumentum közel 9 év munkájának a csúcspontja. Az apartheid utáni missziót a DRC-ben az egyház és a helyi gyülekezetek missziói természetének újrafelfedezése jellemzi. Ez egy olyan mérlegelési folyamat, amelyben a gyülekezetek felfedezik, hogy mit jelent bekapcsolódni a Szentlélekkel együtt Isten missziójába.

Fordította:
Balog Margit és Iszlai Endre

Felhasznált Irodalom

- ANDERSON, D. R.: Missional DNA of the Evangelical Lutheran Church in America, in: Van Gelder, C. (ed.): *The missional church & denominations. Helping congregations develop a missional identity*, Grand Rapids, Eermans, 2008, 166–197.
- BARRETT, L. Y. (ed.): *Treasure in clay jars. Patterns in Missional Faithfulness*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004.
- BEVANS, S.: From Edinburgh to Edinburgh. Towards a missiology for a world church, in: Kalu, O. U.–Vethanayagamony, P.–Chia, E. K-F. (ed.): *Mission after Christendom. Emergent themes in contemporary mission*, Louisville, Westminster John Knox, 2010, 1–11.
- BOSCH, D. J.: *Transforming Mission. Paradigm shifts in theology of mission*, New York, Orbis Books, 1991.
- BROUWER, R.: *Geloven in gemeenschap. Het verhaal van een Protestantse Geloofsgemeenschap*, Kampen, Kok, 2009.
- DEKKER, W.: *Marginaal en missionair. Kleine theologie voor een krimpene kerk*, Kampen, Boekencentrum–Zoetermeer, 2011.
- DINGEMANS, G. D. J.: *De stem van de Roepende. Pneumatheologie*, Kampen, Kok, 42005.
- DINGEMANS, G. D. J.: *Een huis om in te wonen. Schetsen en bouwstenen voor een Kerk en een Kerkorde van de toekomst*, 's-Gravenhage, Uitgeverij Boekencentrum, 1987.
- FLETT, J. G.: *The Witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the nature of Christian community*, Grand Rapids, Eerdmans [Kindle edition], 2010.
- FORNEY, D. G.: Living in the city – journeying outside the gate, in: Van Gelder, C. (ed.): *The missional church & denominations. Helping congregations develop a missional identity*, Grand Rapids, Eermans, 2008, 46–74.

80 SWART: Christian Leadership as Communion Imagination, 114.

- GELDER, C. VAN (ed.): *The missional church & denominations. Helping congregations develop a missional identity*, Grand Rapids, Eermans, 2008.
- GELDER, C. VAN: An ecclesiastical Geno-Project: Unpacking the DNA of denominations and denominationalism, in: Van Gelder, C. (ed.): *The missional church & denominations. Helping congregations develop a missional identity*, Grand Rapids, Eermans, 2008, 12–45.
- GELDER, C. VAN–ZSCHEILE, D. J.: *The missional church in perspective. Mapping trends and shaping the conversation*, Grand Rapids, Baker Academic (Kindle edition), 2011.
- GIBBS, E.: *ChurchNext. Quantum changes in how we do ministry*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2000.
- GIBBS, E.–BOLGER, R. K.: *Emerging churches: Creating Christian community in postmodern cultures*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005.
- GRANBERG-MICHAELSON, W.: Insights into becoming a missional denomination, in: Van Gelder, C. (ed.): *The missional church & denominations. Helping congregations develop a missional identity*, Grand Rapids, Eermans, 2008, 263–282.
- GUDER, D. (ed.): *Missional church: A vision for the sending of the church in North America*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.
- GUDER, D.: *The continuing conversion of the church*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000.
- HENDRIKS, H. J.: *Studying Congregations in Africa*, Wellington, NetAct, 2004.
- HIRSCH, A.: *The forgotten ways: Reactivating the Missional Church*, Grand Rapids, Brazos, 2006.
- JONES, T.: *The new Christians. Dispatches from the Emergent frontier*, San Francisco, Jossey-Bass, 2008.
- KIM, K.–ANDERSON, A. (ed.): *Edinburgh 2010. Mission today and tomorrow*, Oxford, Regnum, 2011.
- KOFFEMAN, L. J.: *Het goed recht van die kerk. Een theologische inleiding op het kerkrecht*, Kampen, Kok, 2009.
- Lausanne III, 2011, *Cape Town Commitment*, The Third Lausanne Congress on World Evangelization, Cape Town, 2010. október 16–25.
- McLAREN, B. D.: *The church on the other side. Doing ministry in the postmodern matrix*, Grand Rapids, Zondervan, 2000.
- McLAREN, B. D.: *A new kind a Christian. A tale of two friends on a spiritual journey*, San Francisco, Jossey-Bass, 2001.
- McNEAL, R.: *Missional Renaissance. Changing the scorecard for the Church*, San Francisco, Jossey-Bass, 2009.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk, 1986, *Kerk en Samelewing. 'n Getuienis van die Ned. Geref. Kerk soos aanvaar deur die Algemene Sinode van die Ned. Geref. Kerk*.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk, 2002(a), *Agenda van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2002*, Október, 2002.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk, 2002 (b), *Handelinge van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2002*, Október, 2002.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk, 2002, *Die Kerkorde van die Nederduitse Gereformeerde Kerk*, LuxVerbiBM, Wellington.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk, 2004, *Handelinge van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2004*, Október, 2004.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk, 2007, *Agenda-Deel 1 van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2007*, Június, 2007.

- Nederduitse Gereformeerde Kerk, 2007, *Die Kerkorde van die Nederduitse Gereformeerde Kerk*, LuxVerbiBM, Wellington.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk, 2011, *Agenda vir die 14de vergadering Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2011*, 2011. október 10–14.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk, 2011, *Handelinge van die 14de vergadering Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 2011*, 2011. október 10–14.
- NEWBEGIN, L.: *The Open Secret. An introduction to the theology of Mission*. Grand Rapids, Eerdmans, [Revised Edition] 1995.
- NIEMANDT, C. J. P.: 5 years of missional church, in: *Missionalia* 38/2 (2010), 397–413.
- NIEMANDT, C. J. P.: 'Kontoere in die ontwikkeling van 'n missionêre ekklesiologie in die Nederduitse Gereformeerde Kerk – 'n omvangryker vierde golf', in: *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 51/3 (2010), 92–103.
- Protestantse Kerk in Nederland, 2004, *Kerkorde en ordinaties van de Protestantse Kerk in Nederland*, elérhető: http://www.pkn.nl/5/site/uploadedDocs/Kerkorde_en_OrdinatiesBC.pdf, letöltés dátuma: 2011. október 20.
- ROXBURGH, A. J.: Reframing denominations from a missional perspective, in: Van Gelder, C. (ed.): *The missional church & denominations. Helping congregations develop a missional identity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008, 75–103.
- ROXBURGH, A. J.–BOREN, M. S.: *Introducing the missional church: What it is, why it matters, how to become one*, Grand Rapids, Baker, 2009.
- ROXBURGH, A. J.–ROMANUK, F.: *The missional leader. Equipping your church to reach a changing world*, San Francisco, Jossey-Bass, 2006.
- SAAYMAN, W.: *Being Missionary – Being Human. An overview of Dutch Reformed Mission*, Pietermaritzburg, Cluster Publications, 2007.
- SCHREITER, R.: Mission from the ground up. Emergent themes in: contemporary mission, in: Kalu, O. U. – Vethanayagamony, P – Chia, E. K-F. (ed.): *Mission after Christendom. Emergent themes in contemporary mission*, Louisville, Westminster John Knox, 2010, 12–24.
- SWART, J.: Christian Leadership as Communion Imagination in the Public Networking of Organizational Companionship, in: *Journal of Religious Leadership* 7/2 (2008), 87–115.
- World Communion of Reformed Churches. 2010, *Proceedings of the Uniting General Council 2010*, Grand Rapids, United States, June 18–28, 2010.

A Holland Református Egyház és az apartheid

Az 1982. esztendőben a kanadai Ottawában a Református Világszövetség rendkívüli lépésre szánta el magát: a faji megkülönböztetést gyakorló dél-afrikai református egyházak – a Nederduits Gereformeerde Kerk és a Nederduitsche Hervormde Kerk van Afrika – tagságát a szövetségben felfüggesztette, ezzel együtt pedig az apartheidot hivatalosan is elítélte, bűnnek nevezte, teológiai igazolását pedig herezisnek, tévelygésnek minősítette. Így fogalmaztak a református nagycsalád képviselői: „A dél-afrikai fekete református keresztyénekkal együtt kijelentjük, hogy az apartheid bűn, ennek morális és teológiai igazolása az evangélium eltorzítása, s egyben makacs engedetlenség Isten Igéjével szemben, tehát teológiai tévtanítás”¹.

A Dutch Reformed Church (Nederduits Gereformeerde Kerk – NGK) református egyházat Dél-Afrikában a 17. században erős missziót kifejtő holland misszionáriusok alapították a déli Cape térségben (1652). Mintegy két évszázaddal később az ország északi részén élő telepések kiváltak a szerintük túl liberálissá vált egyháztestből és külön egyházat alapítottak, amelyet angolul szintén Dutch Reformed Church-nek (Nederduitsche Hervormde Kerk van Afrika – NHKA) neveztek (1857). Ennek az egyháznak az elvei között szerepelt, hogy „nincs egyenlőség fehérek és a feketék között sem az egyházban, sem az államban”, mivel nem akartak keveredni semmilyen tekintetben sem az őslakosokkal.² Két évvel később újabb református egyház alakult meg a Transvaal térségben: a Református Egyház (Gereformeerde Kerke van Suid-Afrika – GKSA). Az egyházszakadást a hitvallások és a zoltárok használatában bekövetkezett egyet nem értés generálta. Ezáltal a 19. század elején már három fehér református egyház létezett, amelyekhez 1881-ben további egyházak alakultak, ezek már elsősorban az őslakosok összefogására, a Holland Református Missziói Egyház (Dutch Reformed Mission Church for “colored” South Africans – DRCM), a 20. század elején pedig a Dutch Reformed Church in Africa (DRCA) (1951).

Az apartheid kialakulása egyházi szinten az 1857-es évhez köthető, amikor a holland református egyházakban az úrvacsorát külön osztották a fehéreknek és külön a feketéknek. Ez a szétválás és megkülönböztetés volt az egyik gyökere a későbbi apartheid ideológiájának és még fájdalmasabb gyakorlatának. Ezzel egy

¹ Vö. *Kálvin Dél-Afrikában*, elérhető: http://kalvinev2009.reformatus.hu/cikk.php?ID_cikk=56, letöltés dátuma: 2012. augusztus 7.

² Uo.

időben megjelentek olyan teológusok, akik bibliailag igyekeztek alátámasztani az apartheidot, gondolataikat pedig támogatták azon református közösségek, ahol nagyarányú volt a fehérek többsége.³ Az 1960-as Cottesloe-i tanácskozáson az Egyházak Világtanácsa számon kérte a dél-afrikai holland református egyházaktól a faji megkülönböztetést támogató álláspontjukat. A tárgyalások eredménytelennek bizonyultak, a fehér, illetve a fekete reformátusokat tömörítő egyházak között megszakadt a kapcsolat, két református egyház pedig kilépett az Egyházak Világtanácsából (NHKA és NGK). 1982-ben a két egyház a Református Világszövetségből is kilépésre kényszerült. Az Egyházak Világtanácsának, és a református világcsaládnak a nyomása kézzelfoghatóvá vált mind egyházi, mind társadalom-politikai hatásaiban Dél-Afrikában.

1982. szeptember végén a Holland Református Missziói Egyház Belharban tartotta zsinati tanácskozását. A Zsinat tanulmányozta a Református Világszövetség ottawai döntését, elfogadta és megerősítette azt határozatával. Status confessionis-nak, hitvallásra készítő, kényszerítő helyzetnek minősítették a túrhetetlen apartheidot, és megfogalmazták az ún. *Belhar Hitvallást*, amit a zsinat zárónapján egyhangúan elfogadtak. A hitvallásban hálát adnak a Szentháromság Istennek az egység ajándékáért, és felszólítanak mindenkit, hogy valósítsa meg a látható egységet, az igazi megbékélést és az irgalmas igazságosságot. A 2. pontban kimondták: „Hisszük... az emberek és közösségek közötti elkülönülés, ellenségeskedés és gyűlölet bűn, amelyet Krisztus már legyőzött, és ennek megfelelően semminek, ami ezt az egységet fenyegeti, nincs helye az egyházban, hanem ellen kell állni neki.”⁴

Ez az új református hitvallás két döntő ponton támadta, és ítélte el az apartheid-teológiát és a faji megkülönböztetés gyakorlatát:⁵

1. Szembeszállt azzal a törekvéssel, amelyik úgy akarta gyakorolni és megvalósítani az egyház egységét, hogy közben nem tudott bízni Krisztus megbékélítő hatalmában, aki egyedül képes a természeti és kulturális szakadásokat, a megkülönböztetést legyőzni;
2. Bírálta és visszautasította azt a mélyen gyökerező társadalmi és gazdasági gyakorlatot, amelyik konzerválta az igazságtalanságot, ami magában hordozta az apartheidot.

A belhari zsinattal, illetve hitvallással az elsősorban fekete reformátusokat tömörítő egyháztestek (DRCM és DRCA) az apartheid idején és okán szétszakadt református egyháztestek újraegyesítése mellett kötelezték el magukat.

Az egyházak apartheid elleni küzdelme 1985-ben újabb fejéhez érkezett. Soweto városából származó lelképásztorok és teológusok a kontextuális-, illetve felszabadítás teológia példaértékű teológiai nyilatkozatát adták ki *Kairos Dokumentum* címmel. Ebben kiemelik, hogy a kiengesztelődés és a megbékélés a keresztényen tradíció része, de az elválaszthatatlan az igazságosságtól. Az igazságosságot megkerülő megbékélés, hamis megbékélés. Az ilyen hamis megbékélés szerint az

³ Uo.

⁴ Vö. *Belhar Hitvallás*, 2§, elérhető: <http://www.warc.ch/pc/20th/02.html>, letöltés dátuma: 2012. augusztus 7.

⁵ Vö. *Kálvin Dél-Afrikában*, elérhető: http://kalvinev2009.reformatus.hu/cikk.php?ID_cikk=56, letöltés dátuma: 2012. augusztus 7.

egyháznak „mindkét oldalt” képviselnie kell és a megbékéltetésen fáradozni. Ott azonban ahol a problémák gyökere maga az igazságtalanság, a probléma megoldásáig nem lehet a megbékélésért küzdeni. Az 1985 júliusában bevezetett, 36 tartományra kiterjedő szükségállapot is azt mutatja, hogy jele sincs a megbánásnak és az igazságosságra törekvésnek – írják.⁶ A nyilatkozat felszólítja az egyházakat, hogy lépjenek fel az igazságtalanság minden formája ellen és konstruktív módon vegyenek részt a megbékélés szolgálatában.

Az 1990-es évekkel kezdődően az apartheid rendszer folyamatosan gyengült, 1994-ben, Nelson Mandela köztársasági elnökké választásával pedig elméletileg megszűnt. Ugyanebben az évben a Belharban elkezdődött egyesülési folyamat eredményeként megalakult az Egyesülő Dél-Afrikai Református Egyház (Uniting Reformed Church of South Africa – URCSA). 1997-ben Debrecenben, a Református Világszövetség nagygyűlésén kijelentették: a dél-afrikai holland reformátusok (NGK) teljes jogú tagságát akkor állítják helyre a világszervezetben, ha zsinata feltétel nélkül bűnnek és herezisnek nyilvánítja a faji megkülönböztetés elméletét és gyakorlatát.⁷ Míg az NGK egyház 1998-ban teljesítette is ezt a követelményt,⁸ visszanyerve tagságát a Világszövetségbe, addig a fehér reformátusok másik családja, az NHKA állásfoglalása a mai napig nem egységes ebben a kérdésben, tagsága pedig még mindig rendezetlen.

A megbékélés és az egységesülés folyamata Dél-Afrikában továbbra is igen nehezen halad előre. Még mindig nem sikerült az egyházak látható egységét létrehozni, és az egyházi rendtartásban ezt nyilvánvalóvá tenni. Még mindig nincs istentiszteleti közösség és közös hitvallás. Jerry Pillay, a Református Egyházak Világközösségének elnöke a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen *A múlttal való szembenézés és a közösség építése – Megbékélési folyamatok Dél-Afrikában* című előadásában rámutatott az egyházaknak a megbékélés folyamatában játszott pótolhatatlan szerepére, pozitív példaként említve az Egyesülő Dél-Afrikai Református Egyházat, amely ma oroszánrészt vállal az élet bármilyen területén megnyilvánuló, faj és bőrszín alapján való megkülönböztetés elleni küzdelemben. Ehhez azonban legalább három tényező szükséges – mondta: 1) a múlt igazságának megismerése; 2) az egyház egységének a komolyan vétele; 3) az igazságosság melletti elköteleződés. Vagyis: a múlttal való felelősségteljes szembenézés elengedhetetlen feltétele a hiteles bizonyoságtételnek; az egyház, mint közösség/communio nem csupán „együttlétet” jelent, hanem „krisztusi közösséget” kíván építeni; a communio és az igazságosság szorosan összetartozik a Szentírás szerint: a Krisztusban megigazítottak közössége az igazságosság mellett kötelezi el magát.⁹

A dél-afrikai reformátusok története, valamint a református egyházelnök gondolatai összecsengenek a világ keresztyénségének számos olyan törekvésével,

6 Vö. *Kairos Documentum*, elérhető: <http://www.sahistory.org.za/article/kairos-document-1985-0>, letöltés dátuma: 2012. augusztus 7, 9–11.

7 Vö. [cím nélkül], elérhető: <http://www.warc.ch/where/23gc/report/drc.html>, letöltés dátuma: 2012. augusztus 7.

8 [cím nélkül], elérhető: <http://www.warc.ch/news/1998/index.html>, letöltés dátuma: 2012. augusztus 7.

9 PILLAY: *A múlttal való szembenézés és a közösség építése*. HODOSSY-TAKÁCS: *Szembenézni a múlttal és erősíteni a közösséget*, 8–9.

amelyben akár az adott helyen és időben egy-egy felekezetnek a múlttal való szembenézése és bűnbánattartása, vagy a különböző egyháztestek közötti kiegészítődési és megbékélési folyamat lényegi szerepet kapott. Sőt az Egyesülő Dél-Afrikai Református Egyház példája a teológiai síkon zajló elmélkedés gyakorlati megvalósulásával is szembesít. A dél-afrikai protestánsok története, a múlttal való megbékélés folyamata és 21. századi missziója a magyar reformátusok vonatkozó útkeresésében iránymutatást és segítséget nyújthat.

Felhasznált irodalom

- *Belhar Hitvallás*, 2§., elérhető: <http://www.warc.ch/pc/20th/02.html>, letöltés dátuma: 2012. augusztus 7.
- [cím nélkül], elérhető: <http://www.warc.ch/news/1998/index.html>, letöltés dátuma: 2012. augusztus 7.
- [cím nélkül], elérhető: <http://www.warc.ch/where/23gc/report/drc.html>, letöltés dátuma: 2012. augusztus 7.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: Szembenézni a múlttal és erősíteni a közösséget. Jerry Pillay gondolatai a társadalmi megbékélésről, in: *Református Tiszántúl* 19/1 (2011), 8–9.
- PILLAY, J.: *A múlttal való szembenézés és a közösség építése – Megbékélési folyamatok Dél-Afrikában*, 2011, [Kézirat].
- *Kairos Documentum*, elérhető: <http://www.sahistory.org.za/article/kairos-document-1985-0>, letöltés dátuma: 2012. augusztus 7.
- *Kálvin Dél-Afrikában*, elérhető: http://kalvinev2009.reformatus.hu/cikk.php?ID_cikk=56, letöltés dátuma: 2012. augusztus 7.

Emberek és állatok teológiai perspektívában¹

A teológiai reflexiókban nem esik elegendő figyelem az állatokra. Az állatok jogainak kérdését is általában az ökológusok vetik fel és nem pedig a teológusok. De míg a teológusok az eljövendő világ örömhírét hirdetik, vajon elkerülhetik-e a jelen világ említését, s így az állatok teológiai perspektívába helyezését? Lesznek-e állatok, növények, vagy virágok a mennyben? Vagy csak az emberek lényegesek? A bibliai tanulságok megvizsgálása közben világossá válik majd, hogy az emberek és állatok szoros kapcsolatban vannak egymással.

1. Emberek és állatok mint Isten teremtményei

Mind a Papi irat, mind pedig a Jahvista forrás teremtéstörténetében az állatok teremtése megelőzi az ember megalkotását. Az 1Móz 1 szerint a föld mindenféle fákat és növényeket növesztett. Aztán következnek a halak és madarak és végül a hatodik napon hallunk „különféle fajta élőlényekről”, belérv az embert is (1Móz 1,24kk). Mindegyikük termékenységgel lett megáldva (1Móz 1,22.28), de csak az ember teremtett Isten képmására, és csak ő ruháztatott fel hatalommal a többi teremtmény fölött (1Móz 1,26). A Jahvista forrás szerint először a kertet teremtette meg Isten a növényekkel együtt. Az ember pedig segít „művelni és őrizni a földet”. Isten megalkotta az állatokat, mint társat az ember számára (1Móz 2,18), de az állatok társsá tétele feledésbe merült a teremtés végső pontján, amikor is Isten megteremtette a nőt.

A teremtéstörténetben megfigyelhető az ember és állat szoros kapcsolata. Nincs külön nap fenntartva a teremtésben az ember számára. Embernek és állatnak még ugyanazon az eledelen is osztoznia kell, méghozzá a „maghozó növényeken” (1Móz 1,29kk), mindketten élőlények, ami azt jelenti, hogy az „élet lélegzetét” kapták, vagy ahogyan a héber *nefesh* szó jelenti, a lelkét (1Móz 1,30; 2,7). De nem teljesen ugyanazon a szinten vannak. Isten az embert felhatalmazta arra, hogy uralkodjon az állatokon, és tulajdonképpen az állatok elnevezése is annak a jele, hogy az ember hatalommal bír felettük. Az embernek azonban nincs felhatalmazása arra, hogy megölje az állatokat, hiszen mindkettőjüket növényevőként ismertük eddig a Szentírás lapjain. De az Istentől való elidegenedés azt jelentette, hogy az élet többé már nem szent és sérthetetlen. Egyik testvér megöli a másikat és ellenségeskedés

¹ Előadás a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen, 2011. október 4-én.

támad ember és állat között is, először a kígyóval, majd a többi állattal, úgy mint az oroszlánnal és a medvével (1Sám 17,37). Isten „megbánta” mind az emberek, mind az állatok teremtését (1Móz 6,7). Jóllehet Isten mindegyiküket megmentette és ezt mondta Nóénak: „*És vigyél be a bárkába minden élőlényből, mindenből kettőt-kettőt, hogy életben maradjanak veled együtt. Hímeik és nőtények legyenek azok.*” (1Móz 6,19). Ahogyan Jürgen Moltmann mondja: „*A teremtésnek van egy közössége, az ember pedig ennek a tagja.*”²

Ez a közösség ember és állat között nagyon megromlott az ember Istentől való elidegenedése révén és egyedül az eszchatológiai jövőben fog helyreállni és megvalósulni. Ézsaiás könyvében olvashatunk erről a jövőről:

„*Akkor majd a farkas a bárányal lakik, a párduc a gödölyével hever, a borjú, az oroszlán és a hízott marha együtt lesznek, és egy kisfiú terelgeti őket. A tehén a medvével legel, fiaik együtt heverésznek, az oroszlán pedig szalmát eszik, mint a marha. A kisdéd a viperalyuknál játszadozik, és az alig elválasztott gyermek a mérgeskígyó fajzata felé nyújtja kezét.*” (Ézs 11,6–8)

Pál apostol reménysege is az volt, hogy „*a teremtett világ maga is meg fog szabadulni a romlandóság szolgaságából*” (Róm 8,21). Bár a jelen helyzet még nem erre utal, hiszen „*az egész teremtett világ együtt sóhajtozik és együtt vajúdik mind ez ideig*” (Róm 8,22). A jelen feltételek a vízözön következményeként mondatnak ki Nóénak:

„*Isten megáldotta Nóét és fiait, és ezt mondta nekik: Szaporodjatok, sokasodjatok, és töltsétek be a földet! Féljen és rettegjen töletek minden földi állat és minden égi madár, kezetekbe adom őket minden földi csúszómászóval és a tenger minden halával együtt. Minden, ami mozog, ami csak él, legyen a ti eledeletek. Nektek adom mindezt éppúgy, mint a zöld növényt.*” (1Móz 9,1–3)

Manapság az állatok levághatóak a húsupért, valamint a tőlük való félelem és rettegés miatt. Ezzel szemben az ember Isten különös védelme alatt áll, hiszen „*aki ember vérént ontja, annak vérént ember ontja majd.*” (1Móz 9,6) Éppen ezért nem lesz válogatás nélküli gyilkolás az emberek között. Csakis az a személy nem védett, aki megölt valaki mást. Minden egyéb bosszúállás törvénytelen.

Az állatok nem csak eledelt adnak. Ők az ember bűnéért való elégtételt is szolgálják. A következőket olvassuk Mózes harmadik könyvében: „*Ha valaki közületek vétkezik az Úr ellen, ... vigye el jóvátételi áldozatát az Úrnak, vétkéért, amiben vétkes ... A pap mutassa be az áldozatot az Úr előtt és bocsánatot nyer.*” (3Móz 6,1.6.7) Az állatok az ember bűnéért való helyettes haláluk által szentelődnek meg. Végiggondolva ennek kegyetlenségét, meg kell jegyezni, hogy a nem izraeliták között – néha az izraeliek között is – emberáldozatot mutattak be az istenségnek. Ennek visszhangjaként említhető az a történet, amikor Isten először azt kérte Ábrahámától, hogy áldozza fel a fiát, Izsákot. Ábrahám pedig elmegy, hogy teljes egészében teljesítse ezt a parancsot. A történet tanulsága azonban az, hogy az emberáldozat elhárított és „*az Úr angyala*” utasította Ábrahámot: „*Odament Ábrahám, fogta a kost, és azt áldozta föl égőáldozatul a fia helyett.*” (1Móz 22,11.13) Az emberáldozat elutasítása és visszavonása tisztán érzékelhető az Ószövetségben.

2 MOLTMAN: God in Creation, 187.

Volt Izraelben egy kevésbé véres helyetteselégítési szokás, Áron engesztelési ünnepe: „vezesse oda az élő bakot. Tegye rá Áron mindkét kezét az élő bak fejére, és vallja meg fölötté Izrael fiainak minden bűnét és minden vétkes hitszegését. Helyezze azokat a bak fejére, azután küldje el egy odarendelt emberrel a pusztába, hadd vigye magával a bak minden bűnüket egy távol eső földre. Így küldje el a bakot a pusztába.” (3Móz 16,20kk)

A bak fogja hordozni az emberek vétkét ezen a helyettes módon és távolra viszi majd azokat a pusztában, hogy többé ne legyenek ott Izrael és Isten között. Ez kevésbé volt ártalmas az állatnak, jóllehet a bak kevésbé volt védett ebben a veszélyes környezetben.

Már a Zsoltárok 50,9-ben olvashatjuk: „*de nem fogadok el házadból bikát, sem aklaidból bakokat. Hiszen enyém az erdő minden vadja.*” Amióta Isten tulajdona minden állat, hogyan tehetne egy állat feláldozása eleget valaki bűneiért? Ahogyan halljuk a Jeremiás 7,21 következő versekből:

„*Ezt mondja a Seregek Ura, Izráel Istene: Égőáldozataitokat rakjátok véresáldozataitok mellé, és egyétek meg a húst! Mert nem az égő- és véresáldozatokról beszéltem őseitekkel, és nem azokról adtam parancsolatot nekik, amikor kihoztam őket Egyiptomból, [ISám 15,22] hanem ezt parancsoltam nekik: Hallgassatok az én szavamra, akkor én Istenetek leszek, ti pedig az én népem lesztek. Mindig azon az úton járjatok, amelyet én mutatok nektek, hogy jó dolgokat legyen!*”

A prófétai szöveg arról tudósít, hogy nem égetik el teljesen az állatot, hanem megeszik annak egy részét, és ezért több hasznuk is származik belőle. Isten nem adott parancsot az állatok feláldozására. Valószínűleg téves az az elgondolás, amely szerint az állatok feláldozása későbbi korból származik. Az állatok (és tulajdonképpen az emberek) feláldozása előfordult már a Kánaánita környezetben is, és nem csupán Izrael és Isten kapcsolatának volt a sajátossága. A próféta helyesen szólt, amikor azt mondta, hogy Isten nem adott parancsot az állatok feláldozására. Ezek az áldozatok nem voltak különlegesek Izrael életében. De a próféta elhozza az üzenetet, mely szerint Isten nem akarja, hogy egy állat tegyen eleget egy izraelita személyéért. Isten bejelentette igényét az egész emberiségre életük kezdetétől fogva annak a végéig. Nincs helyettes áldozat az ünnepeken sem, amely pótolhatja mindezt. Az Istennel való jó kapcsolatban csakis a teljes szívből jövő, élethosszig tartó engedelmesség lehet a döntő.

Mindennek csakis az lehet a következménye, hogy „*az ő akarata szentelt meg minket Jézus Krisztus testének feláldozása által egyszer s mindenkorra.*” (Zsid 10,10) Krisztus helyettünk hozott áldozata által minden más, az ember bűnéért való áldozat feleslegessé vált. Ahogyan Pál realizálta mindezt: „*Isten ugyanis Krisztusban megbékéltette a világot önmagával, úgyhogy nem tulajdonította nekik vétkeiket.*” (2Kor 5,19) Ezzel minden áldozat eltöröltetett. De ez még nem hozott szabadító üzenetet az állatok számára. Ők még mindig az emberiség élelmét szolgálják és erőszakkal pusztítják el őket.

2. Az emberi gondoskodás a teremtett világban

Nagy jelentősége van annak, hogy a teremtéstörténet mindkét leírásában az ember felelősséget kapott a teremtett világért, hogy „művelje és őrizze azt” (1Móz 2,15), valamint arra, hogy „uralkodjon ... minden élőlényen!” (1Móz 1,28) Nagyon gyakran az „uralkodni” szó aspektusa úgy értendő, mint uralom és kizsákmányolás. A történész Lynn White (1907–1987) éppen ezért ezt mondta: „*Különösen annak nyugati formájában, a keresztyénség a legantropocentrikusabb vallás, amely valaha is megjelent a földön.*”³ Vádjai valóban igazolhatók. Augustinus például a következőket írja:

„*Néhány ember próbálja a parancsolatot kiterjeszteni, hogy megvédje a vadállatokot és a marhákat, és törvénytelené teszi az állatok megölését. De miért nem tartoznak ide a növények, és minden, ami a talajban gyökerezik és abból tápláltaik? Ezek után, minden ehhez hasonlóra, mindenre, amit érzelem nélkülinek gondolunk, mondhatjuk, hogy van élete. ... Tegyük félre ezt a képtelenséget, nem mondhatjuk a „ne öl” parancsolatot a növényekre, hiszen azok nem éreznek; vagy nem mondhatjuk a különböző állatoknak, hogy repüljenek, ússzanak, sétáljanak vagy csússzanak – másszanak, mert nincsenek semmilyen köteléssel sem hozzánk kapcsolva. A Teremtő bölcs végzése szerint ők a mi használatunkra vannak, élve vagy halva.*”⁴

Augustinus itt a manicheusok ellen érvelt, akik tartózkodtak a hús evésétől és az állatok megölésétől. Azzal érvelt, hogy a növényeket érzelem nélkülinek, az állatokat pedig *irracionalisaknak* nevezte, azaz értelem nélkülieknek titulálta őket. Következésképpen Isten a mi használatunkra adta őket, és éppen ezért megölhetjük őket az élelemért és „mert nincsenek semmilyen köteléssel sem hozzánk kapcsolva.”

A bibliai leírásból könnyedén rájöhethetünk, hogy igenis van, sőt egészen sajátos kötelék van ember és állat között. Napjaink biológiai kutatásai rámutatnak, hogy az átmenet növény és állat, valamint állat és ember között korántsem olyan világos, mint azt Augustinus gondolta. Különösen a főemlősök vizsgálata mutat rá arra, hogy nagyon sok sajátosság, mint például az emlékezet, az érzelem, és még az állatainkkal való kommunikáció, valaha teljesen emberi sajátosságok voltak. De valójában nincs minőségi különbség az ember és állat tulajdonságai között. Az élet minden formája egymáshoz kapcsolt és mindegyik lehetőséget nyújt az érzékelés megtapasztalásához.

Ha azt állítanánk, hogy a növények és az állatok egy alacsonyabb szinten vannak, mint az emberek, akkor elfelejtenénk, hogy egy Teremtő van, aki mindegyiket egymás után teremtette. A modern evolúcióelmélet szintén kimondja, hogy szervezetünk nem egyedülálló. Például az embernek több, mint 30 funkció nélküli tagja van. A legproblémásabb ezek közül a féregnyúlvány. Számunkra nincs semmilyen hasznos funkciója, de a növényevő emlősök számára ez egy ágy, amelyben a bakterium megemésztí a zöldegek cellulóz sejtjeinek falát. Mindez azt a feltételezést eredményezi, hogy ezek a bizonyos funkció nélküli részek, amikben osztozunk

³ WHITE: The Historical Roots of Our Ecological Crisis, 24.

⁴ AUGUSTINE: City of God, 57.

más élőlényekkel, talán a közös eredetre mutatnak, amelyből különböző életformák és útvonalak fejlődtek ki.

Ez a közös kötelék hitelesíti az élet láncolatának gondolatát. Ez a klasszikus keresztényen, nyugati, középkori elgondolás részletezi a minden anyag és élet szigorú, hierarchikus szerkezetét, amely a láncszemek nagy számából alakult ki. A lánc Istentől indul és lefelé halad, az angyalok, démonok (bukott/hitehagyott angyalok), csillagok, hold, királyok, hercegek, nemesek, emberek, vadállatok, háziállatok, fák, egyéb élőlények, drága kövek, nemesfémek, és a többi ásványok felé. A középkori és reneszánsz gondolkodók számára az ember nagyon előkelő helyet foglal el a lét láncolatában, mégpedig a fizikai világ és a láthatatlan élőlények között. Immanuel Kant az egyik kritikai írásában 1755-ben, a *Természet Általános Történeté-ben* még határozottabban vázolja a lét láncolatának koncepcióját és felveti, hogy „*az emberi természet, mint a lét létrájának középső fokán helyezkedik el ... egyenlő távolságra mindkét végtől.*”⁵ Ez a központi és kivételes hely kapcsolatot teremt az érző és nem érző teremtmények között, és ezért az emberiségre különös felelősséget ruház. Ez volt kijelentve az IMóz 1,27-ben is. „*Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket.*”

Az ember Istenképűsége való teremtése megelőzte a parancsot a föld leigázására és az uralkodásra. Ahhoz, hogy megértsük, hogy mit jelent Isten képére teremtetni, meg kell vizsgálnunk a történelmi, kulturális helyzetet. Mezopotámiában és Egyiptomban az istenek képeit gyakran használták a kultikus vallási életben. A képnek a jelentősége nem abban állt, hogy ábrázolja az istenséget, de nem zárhatjuk ki teljesen ezt a lehetőséget sem. Ami döntő volt, hogy a kép azon a helyen volt, amelyen az istenség leplezetlenül volt jelen. Az isten jelenlétét, vagy a jelenlétének áldását a képen keresztül kaphatták meg. Egyiptomban a fáraót tartották az istenség földi megtestesítőjének, és hasonlították az isten képmásához, amit a templomban tartottak. Ebben áll Istenképűnek lenni: „*az ember mint király, mint kormányzó és mint Isten földi képviselője uralkodik a teremtett világon.*”⁶

Isten képére teremtetni nem azt jelenti, hogy isteníteni, vagy idealizálni kell az emberiséget; de arra figyelmeztet, hogy nincs felhatalmazás a teremtett világ kizsákmányolására és saját óhajaink szerint való leigázására. Isten képére teremtetni azt jelenti, hogy Isten helyén cselekedni, mint Isten ügyintézője és képviselője. Ez az értelmezés az Újszövetségben nyert megerősítést, ahol a páli *corpus* a legfontosabb – szinte a kizárólagos – forrása ennek az interpretációnak. Az Újszövetségben Istenképűnek lenni azt jelenti, hogy etikailag átformálódni Istennek megfelelően és oly módon cselekedni, mint Isten cselekedett, mint egy példakép. Ez a magatartás Isten útjaiból származik, ahogyan ezek a Názáreti Jézusban váltak nyilvánvalóvá. (pl. Fil 2,5; Róm 15,5). Emberként Isten képviselői vagyunk, akiknek viselkedése Istennek tetsző. Mivel Isten a teremtő, a fenntartó, a megváltó, így nem hozhatjuk rossz hírbe a teremtett világ egyetlen részét sem, így az állatok birodalmát sem. Ehelyett művelnünk és erősítenünk kellene a világot. De mit jelent ez valójában?

5 KANT: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, (A 187) 1:386.

6 JERVELL: Bild, Gottes, I, in: TRE 6 (1980), 491–498 [492].

3. Etikai kitekintések

A bibliai időkben az emberek gyakran félték az állatoktól, különösen attól kezdve, hogy az oroszlánok, leopárdok, és medvék embereket öltek. De manapság a helyzet megfordult. A modern fegyvereknek hála könnyedén megtudjuk ölni mindazokat az állatokat, amelyeket csak akarunk, problémánk csak a kicsi létformákkal maradt, mint például a baktérium vagy a mikroba. Jóllehet nagymértékben sikerült ezeket a létformákat uralmunk alá vonni, de ezek még mindig fenyegetik az életünket, és nagyon gyakran tehetetlenek vagyunk velük szemben, különösen ha a halálos betegségekre gondolunk. Éppen ezért hatalmunk még mindig korlátozott. Amikor az állatokról beszélünk, akkor nem gondolunk ezekre az létformákra, pedig sokkal inkább ezeket kellene megölnünk kedvtelésből, kísérletezésből és élelem miatt.

Hammurabi Kódexében (Kr. e. 1792–1750) ezt olvassuk a 245 §-ban: *„Ha valaki bikákat bérel, és megöli őket nem megfelelő bánásmóddal, vagy ütéssel, kárpótolnia kell a tulajdonost, bikát a bikáért.”* Itt a bika az ember vagyontárgyának tekintendő, és tulajdonosát kárpótolni kell a veszteségért. Maga az állat nem kap különösebb figyelmet. Az állat, mint vagyon gondolata az Ószövetségben is megjelenik, ahol a következőket olvassuk: *„Ha valaki szamarat, ökröt, bárányt vagy bármilyen állatot ad át megőrzésre embertársának, és az megdöglik vagy megsérül, vagy elhajtják úgy, hogy senki sem látta, akkor az ÚRra tett eskü döntse el kettőjük között, hogy nem nyújtotta-e ki kezét embertársának a tulajdonáért.”* (2Móz 22,10) A teremtéstörténetben ember és állat között kifejezett egységből a továbbiakban több ígéretes következtetést is levonhatunk.

Az állatok a szolgálkhoz hasonló helyzetben voltak. Például, az állatok részt vettek a szombat megtartásában, ahogyan az 2Móz 23,12-ből következtethetünk erre: *„de a hetedik napon nyugodjál, hogy pihenjen az ökröd és szamarad, és lélegzethez jusson szolgálód fia és a jövevény.”* Még a termőföld is része, amelyik parlagon hever, hogy a mezei vad segítsen rajta. (például: *„Nyomató ökröknek ne kösd be a száját!”* (5Móz 25,4) Ezt a parancsot Isten azért adta, hogy megtartsák, és az állatok munkavégzéshez szükséges ereje növekedjék. Voltak egyéb rendelkezések is, melyek minden állatra egyaránt vonatkoztak: *„Hat éven át vedd be a földedet, és takarítsd be termését! A hetedikben azonban hagyd parlagon, hagyd magára, hadd egyenek róla néped szegényei! Ami pedig még rajta marad, egye meg a mezei vad.”* (2Móz 23,10–11) Állatok és emberek olyannyira közelségben éltek egymással, hogy amint a 2Móz 21,28-ban olvassuk, még az emberi büntetésben is részesültek, azaz ki is kellett végezni őket: *„Ha egy ökr felöklel egy férfit vagy egy asszonyt, úgyhogy belehal, akkor agyon kell verni kővel azt az ökröt, és a húsát nem szabad megenni.”* Nem a tulajdonos a felelős, hanem maga az állat.

Az állatok akkor léptek magasabb lépcsőfokra ebben a láncolatban, amikor az ember helyettesévé váltak, hogy az ember bűnéért bűnhődjenek. Természetesen csak a tiszta állatok lehettek helyettesek, úgy mint a bárány vagy a galamb. Ezek az állatok kultikusan tiszták voltak, és meg is lehetett őket enni, de a tisztátalan állatot nem, úgy mint a disznót, nyulat vagy a sast. Isten ismeri a hegyek minden madarát, és mindegyik az Isten mezejére repül (Zsolt 50,11). Mindegyik Isten védelme

alatt áll, nem úgy, mint a veréb, amely elfelejtetett Isten szemében. (Lk 12,6) Ebben az aggodalmukban Istenhez kiáltanak segítségért (Jób 38,41) és Isten gondoskodik róluk, úgy, ahogyan Jézus is mondja a hallgatóságának. (Mt 6,26) Nem meglepő tehát, hogy ők is mindannyian részesei lesznek a paradicsomi megváltásnak. (pl. Ézs 11,6–9) Hiába kerültek az állatok előrébb ebben a hierarchikus láncolatban, nem létezik olyan erkölcsi törvény, amely ezt figyelembe venné. Nagyon egyszerű lehet az oka ennek a hiányosságnak.

Augustinus kapcsán már megjegyeztük, hogy az állatok értelem nélküliek. Ez az álláspont visszautal Aristotelesre (Kr. e. 384–322) aki azt állította, hogy az állatok az értelmet kivéve minden mentális funkcióval fel vannak ruházva, például az érzékeléssel. De az emberben van egy „*racionalis törvényszerűség*”⁷ Aquinoi Tamás (1225–1274) átveszi ezt az elgondolást, mely szerint az állatok értelem nélküliek, és Augustinusra utalva ezt írja: „*A balga állatok és növények az élet értelem nélkül léteznek.*”⁸ Aquinoi Tamás azt vitatja, ha egy élő szervezet nem tudja irányítani a maga tetteit, akkor azok az élőlények csupán eszközök. Ezek az eszközök az emberek szolgálataért léteznek, hogy használják őket, nem pedig önmagukért. Mivel az állatok nem tudják irányítani tetteiket, ezért ők pusztán eszközök, akik az emberek szolgálataért léteznek, így az emberek irányítják a tetteiket.

Teljesen eltérő tónusokat hallunk Jeremy Benthamtól (1748–1832) a *Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe* (1780/89) című művéből. Azt írja:

„*Más állatok, amelyek, figyelmüknek következtében elhagyottak az érzéketlen ókori törvényhozók miatt, lealacsonyodnak a dolgok osztályába. ... Ezen a napon még szomorkodva mondom, hogy még nem múlt mindez el, hiszen a fajok nagy része még szolgaságban van, s az uralkodók a törvény által bánnak velük, ... Angliában például még mindig léteznek alacsonyabb fajú állatok. Közeleg talán az a nap, amikor az állatok többsége megszerzi azt a jogot, amelyben az ember nem tagadhatja meg őket zsarnoksága által. ... Mi lehetne az, ami legyőzhetné mindezt? Talán az értelem képessége, vagy talán a párbeszédre való képesség? ... Nem az a kérdés, hogy értenek-e az állatok, vagy az, hogy beszélnek-e, hanem az, hogy szenvedhetnek-e?*”⁹

Az értelem nem lehet többé a döntő tényező, amely eldönti, hogyan bánjunk egy élőlényekkel, hanem sokkal fontosabb a szenvedésre való képesség. Az állatok ugyanazon a szinten vannak, mint az emberek, mégis szenvednek az emberi bánásmód miatt. Ezzel egyidőben Immanuel Kant írja az *Erkölcsök metafizikájának alapvetésében* (1785/6):

„*Azt mondom tehát: az ember és általában minden eszes lény öncélként létezik, s nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál; mindegyiket akár magára, akár más eszes lényekre irányuló cselekedetében mindenkor egyúttal célnak is kell tekinteni. ... Azoknak a lényeknek, amelyeknek létezése ugyan nem a mi akaratunkon, hanem a természetten nyugszik, ennek ellenére ha ésszel bíró lények, mégis van értékük, de csak viszonylagos értékük, mint eszközöknek, ennél fogva dolgoknak nevezik őket, ezzel szemben az eszes*

7 ARISTOTLE: Nicomachean Ethics, I:13.

8 AQUINAS: Summa theologiae, II–II 64 ad 1 r2.

9 BENTHAM: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 156.

*lényeket személyeknek nevezik, mert természetük már azzal tüntette ki őket, hogy öncélok...*¹⁰

Ezt azt jelenti, hogy minden élőlényre úgy kell tekinteni, amely önmagában véges, és nem úgy, mint a dolgokra, amelyeket úgy használhatunk, ahogyan kedvünk tartja. Ezt a látást ragadta meg az elmúlt században Albert Schweitzer (1875–1965) az élet tiszteletének etikájában, ahol azt írja: „*Én az az élet vagyok, amely az élet teljességét akarja élni.*”¹¹

Az ember nem egyedülálló élőlény, de annak az életnek a hálójába helyeztetünk, amelyben alá vagyunk rendelve magának az életnek. Ezért tisztelnünk kell a többi életet, úgy, ahogyan a magunk életét tiszteljük. Schweitzer három ellenfelet lát gondolataira: a meggondolatlanságot, az egoista magabiztosságot, és a társadalmat. A meggondolatlanság csendes ellenfél, és éppen ezért a legveszélyesebb, hiszen nagyon gyakran nem vagyunk eléggé elővigyázatosak magatartásunkban, amikor megszegjük az alapelveket, ezért mondja Schweitzer, hogy „tiszteled az életet”. Ezért nagyon fontos, hogy lelkiismeretesen éljünk, és lelkiismeretesen figyeljünk akkor, amikor egy másik élet megszegi az élet törvényét. Az egoista magabiztosság sokféleképpen mutatkozik, amelyben a lét konfliktusba kerül a létünk formájával, csakúgy mint egy egér a garázsban, vagy a baktérium a torkunkban, vagy a saláta a betakarítás idején. Schweitzer nem akar olyan kompromisszumot kötni, amelyekben a konfliktushelyzetek ily módon megoldódnak. A kompromisszum „*determinálni akar, hogy a létem és boldogságom egy részéről le kell mondanom, de mekkora részt tudok odaadni ebből az életből és boldogságból más életek számára?*”¹² Ez a folyamat egy relativisztikus etikát eredményez, de „*az élet tiszteletének etikája nem méltányolja a relativisztikus etikát.*”¹³ Nincs kompromisszum, de az óhaj növekszik más életek fenntartására. Az alapelve „a más életek iránti legmagasabb felelősség”.

Schweitzer realizálja, hogy nem tudja teljes mértékben elkerülni a más életekkel való összeütközést. De ez az összeütközés csak akkor lehetséges, ha az egyén egészen biztos abban, hogy mindez szükségszerű. Például:

*Azok, akik műtéttel, vagy gyógyszerrel, vagy oltóanyaggal állatokon kísérleteznek emberek gyógyulása érdekében, azok soha nem fogják megnyugtanni a lelkiismeretüket, hogy azokkal a kegyetlenségekkel egy nemes célt szolgálnak. Minden esetben úgy látják, mintha szükséges lenne az állatok feláldozása az emberekért. És aggodalmaskodásukkal szenvedést okoznak, de lelkiismeretükben, amennyire lehetséges, próbálják mindezt enyhíteni.*¹⁴

Orvosi területen nagy előrelépés történt mind az állatokkal való kísérletezés számának csökkentésében, mind pedig az azonos állaton többféle kísérlet megakadályozása terén. Különösen a modern genetika tudományának segítségével válhatott valóra a kísérletek számának csökkenése. Tulajdonképpen egy állatnak szolgálnia

10 KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (BA 64f.), 6:57f.

11 SCHWEITZER: Kultur und Ethik, 229.

12 SCHWEITZER: Kultur und Ethik, 237.

13 SCHWEITZER: Kultur und Ethik, 238.

14 SCHWEITZER: Kultur und Ethik, 239.

kell az ember önmaga határainak megismerését, hacsak nem akarunk önmagunk kísérleti nyulai lenni.

Egy másik kérdés, amit Schweitzer nem vizsgált, az állatok levágása, hiszen az ember szereti a húst. Érthető az is, hogy nagyon sok fiatal tartózkodik a gyorséttermek világából származó hús megevésétől. Erre az sem volt orvosság, amikor a gyorséttermek elkezdtek halat is árusítani. A hal, még a lazac is természetellenes körülmények között nő fel nagy ládákbán, ahol antibiotikumot adagolnak nekik, hogy megelőzzék azt, hogy a halak egymást megsértsék. Más halakat, mint például a tonhalat a legkegyetlenebb módon halásszák. A modern halászháló például megvágják a delfineket és tengeri teknősöket. Sőt, a kifogott halak több mint 40%-ától megszabadulnak, mert azok nem az emberi elképzelések szerint valók. Szükséges lenne egy kis emberi nevelés ebben a kérdésben. Először is a magas húsfogyasztás szívkoszorú-elmeszesedéshez és bélbetegségekhez vezet. Másodszor, a többi élelmiszer legalább annyira egészséges, mint a hús. A táplálkozás, az ételek fogyasztása a magvakkal kezdődött, s tulajdonképpen ez ma is segítene a szénforrások megőrzésében. Az állatok nagyon magas helyen vannak a táplálékláncban, így jelentős mennyiségű magvakra lenne szükség a táplálásukhoz. A bibliai időben húst szinte csak a különböző ünnepeken ettek. Ezzel szemben manapság szinte minden nap fogyasztunk húst. Amikor Isten megengedte az állatok élelemért való megölését, az minden bizonnyal nem olyan eszközökkel történt, ahogyan azt manapság gyakoroljuk. Ezzel megfosztjuk az állatokat az Istentől kapott méltóságuktól.

Amíg a Bibliában az állatok az emberi élvezetért voltak, manapság a húst forgalmazók elsődlegesen abban érdekeltek, hogy minél több húst tudjanak eladni lehetőleg a kívánt minőségben a lehető legalacsonyabb áron. Ez azt jelenti, hogy az állatokkal úgy bánnak, mint javakkal és nem élőlényekkel, akiket azért teremtett Isten, hogy társunkká legyenek és emberi közelségben éljenek. Az állatokra sokkal inkább úgy kellene tekintenünk, mint ahogyan egymásra tekintünk.

Fordította:
Petró László

Felhasznált irodalom

- AUGUSTINE: *City of God*, Garden City, Doubleday Image Books, 1958.
- AQUINAS, T.: *Summa theologica*, [A szöveg az interneten is elérhető: <http://www.basilica.org/pages/ebooks/St.%20Thomas%20Aquinas-Summa%20Theologica.pdf>, a letöltés dátuma 2013. január 12. a Szerk.]
- IMMANUEL, K.: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, in: Weischedel, W. (Hg.): *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- IMMANUEL, K.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Weischedel, W. (Hg.): *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- JEREMY, B.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: Bentham, J.–Mill, J.–Mill, J. S. (ed.): *The Doubleday Doran Series in Philosophy*, Garden City, Doubleday, 1935.

- JERVELL, J.: Bild, Gottes, I, in: TRE 6 (1980), 491–498.
- JÜRGEN, M.: *God in Creation. A New Theology of Creation and the Spirit of God*, Minneapolis, Fortress, 1993.
- SCHWEITZER, A.: *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie. Zweiter Teil*, Munich, C. H. Beck, 1958.
- WHITE, L. JR.: The Historical Roots of Our Ecological Crisis, in: Spring, D.–Spring, E. (ed.): *Ecology and Religion*, New York, Harper Torchbooks, 1974.

RECENZIÓK

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD:

A szerkesztő könyvespolca...

A Studia elindulása óta rendszeresen közlünk könyvismertéseket. A recenziók általában a szerkesztőbizottság felkérésére készülnek, igyekszünk írásokat közölni a DRHE saját kiadványairól, illetve a DRHE oktatóinak köteteiről, azzal a nem titkolt szándékkal, hogy segítsük ezeket bekapcsolni a tudományos élet vérkeringésébe. Ezen kívül mindig terítékre kerül néhány olyan könyv is, melyek nem tartoznak az előbbi kategóriába, de valamelyikünk fontosnak érzi, akár azért, mert impulzív, akár azért, mert egyszerűen hasznos egy újabb mű. Rovatunk ezt a megfontolást viszi tovább, azzal a különbséggel, hogy a „szerkesztő könyvespolca” egyértelműen szubjektív válogatáson alapul. A szerkesztő ír is; ebben a rovatban néhány olyan könyvről tesz említést, mely számára meghatározó volt az elmúlt időszakban.

E sorok írója igyekszik tudatosan törekedni arra, hogy könyvespolcán átfogó művek és egy-egy periférikus terület különleges monográfiái egyaránt helyet kapjanak. Mindkettő fontos, de érzésem szerint helyesen összeválogatott könyvtárról csak akkor beszélhetünk, ha ezek egyensúlya adott, és természetesen egy-egy szűkebb kutatási terület eseté-

ben törekednünk kell a minél teljesebb gyűjtemény összeállítására. Ha ezeket a szempontokat egyszerre mérlegeljük, a közelmúlt könyvtermése határozottan jónak mondható.

A nagy összefoglaló művek sorában mindig kiemelkedő esemény, ha egy új lexikon lát napvilágot. A biblikus tudományművelés tapasztalata az, hogy átfogó, több kötetes, teljességre törekvő lexikonok vagy kommentársorozatok évtizedeken át meghatározóak lehetnek. Angol nyelvterületen ennek szép példája az, ahogy az 1992-ben megjelent, hat kötetes *The Anchor Bible Dictionary* (közismerten: ABD; főszerkesztő: David Noel Freedman, Doubleday) néhány év alatt a klasszikusnak nevezhető *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (IDB, Abingdon Press) helyébe lépett. További hasonlóság a két vállalkozás között, hogy mindkét lexikon egy-egy kommentársorozatot kísér. Az ABD piacra kerülése óta eltelt két évtizedben sok minden történt a biblikus kutatások területén, mégis, a kiadók csak nagyon óvatosan vállalkoznak egy ilyen monumentális méretű, ebből adódóan több tucat szerző és szerkesztő összehangolt munkáját igénylő mű megjelenítésére. Végül az Abingdon Press lépett, és 2006 és 2009 között, öt kötetben nap-

világot látott a *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* (NIDB, főszerkesztő: Katharine Doob Sakenfeld), követve a hagyományokat, vagyis egy kommentársorozat kíséretében. A lexikon remekül kiegészíti a korábbiakat, értelemszerűen frissült a bibliográfia, és egyes hosszú, nagy cikkek valóban szisztematikusan mutatják fel a legújabb ismereteket. Egyetlen példát ragadva ki: az elmúlt két évtized valóban áttörést hozott az ókori Izrael társadalmának vizsgálata terén (ehhez ld. jelen számban Kustár Zoltán ismertetését R. Kessler könyvéről). Átgondoltuk és újraértelmeztük a törzsiség és az államiság fogalmait, az antropológia területéről érkező terminusok honosodtak meg a bibliatudományban, stb. Az ABD-ben viszont nincs szócikk, ami önállóan a törzssel, törzsi területekkel foglalkozna antropológiai szempontok mérlegelése mellett. Richard D. Nelson két szócikke (Tribe; ill. Tribes, territories of – NIDB 5,665–676) tehát rendkívül üdvözlendő, még akkor is, ha a témának épp jelenlegi nyitott volta miatt vannak vitatott területei, viszont a lexikon műfajából következően Nelson a konszenzust igyekszik felmutatni.

A periférikus, bár különleges könyvek közt keresgélve egy új sorozatról érdemes szólni. Az Eisenbrauns kiadó (Winona Lake, Indiana, USA) jóvoltából és az archeológiai kutatásokat nyomon követő kutatók nagy örömeire 2011-ben rögtön három kötetel indult el a History, Archaeology and the Culture of the Levant (HACL) sorozata. Az első kötet Deborah O'Daniel Cantrell munkája: *The Horsemen of Israel. Horses and Chariotry in Monarchic Israel (Ninth-Eight Centuries B.C.E.)*. A kötet jellegéből adódóan azzal kezdődik, amivel kell: tisztázza, hogy mit értünk a ló és

a harcászat összefüggésén, hiszen a ló egyes számú használati területét itt kell keresni. Ezt követően külön foglalkozik a lovakkal, a harci kocsik kérdéskörével (domborzat, használhatóság, csatlakozó városépítészeti kérdések), és az istállózással. A kötetéről eddig csak egy tudományos és egy magazin-jellegű folyóiratban megjelent recenzióval találkoztam (a BASOR, illetve a BAR közölte ezeket). Magam részéről érdekesnek találok a Megiddói feltételezett istállóról szóló részt, elsősorban azért, mert nyilvánvalóan olyan ember a szerző, aki romokat is, és lovat is látott már, így képes megfelelő árnyaltsággal vizsgálni a funkcionalitás kérdéseit is. A második könyv személyes kedvenc: Kenneth C. Way: *Donkeys in the Biblical World. Ceremony and Symbol*. A számár, ez az egyszerű hátságállat évezredek át a hátán vitte a közel-keleti kultúrát, ezért azt kell mondanunk: már megérdemelte, hogy egy könyv szóljon róla! A mindennapok elképzelhetetlenek voltak a szamarak folyamatos használata nélkül, így az sem meglepő, hogy a szerző az ókori keleti anyag összefoglalása nyomán 21 olyan területet nevesít, ahol a szamarak praktikusán, szimbolikusan, vagy ceremóniálisan szerepet játszottak (97–102). A harmadik kötet Angela R. Roskop munkája: *The Wilderness Itineraries. Genre, Geography, and the Growth of the Torah*. Ennek a könyvnek a különlegessége nem az, hogy igazságot tesz a pusztai vándorláshoz kapcsolódó összefüggésmentes tudományos, és néha tudománytalan teóriák között. A szerző abban nyújt különlegest, hogy közel hozza az olvasóhoz az izraeli írónok világát, aki egyszerre konzervatív, mivel hagyományt rögzít; és innovatív, hisz munkája végeredménye a Tóra maga!

Egy szerzőnek mindig különös öröme, ha könyve megjelenése után újabb és újabb kötetek látnak napvilágot saját írása témájában. Ezek hozzásegítenek ahhoz, hogy folyamatosan ébren tartsuk érdeklődésünket egy olyan területen, ahol ismereteinket egy adott pillanatban összefoglaltuk, és monográfia formájában közzétettük. Móáb-könyvem megjelenése óta lassan eltelik öt év, és született ez idő alatt két jelentős tanulmánykötet, melyek a részletkérdések tekintetében fontos eligazítást adnak. 2009-ben jelent meg egykori ásatási igazgatóm, P. M. Daviau tiszteletére egy fontos mű: *Studies on Iron Age Moab and Neighbouring Areas in Honour of Michèle Daviau* (szerk. Piotr Bienkowski, Peeters, Leuven). Tematikus tisztelegő kötetről van szó, amiben a kutatók áttekintik a vaskori Móábbal kapcsolatos legutóbbi régészeti feltárásokat, eredményeket. A másik kötet értékelő visszatekintés egy több évtizedes munkára: *The Madaba Plains Project. Forty Years of Archaeological Research into Jordan's Past*. (szerk.: Douglas R. Clark, Larry G. Herr, Øystein S. LaBianca, Randall W. Younker. Equinox, Scheffield, 2011.) Negyven év kutatási eredményeit összefoglalni egyetlen kötetben szinte lehetetlen vállalkozás – a szerkesztők, szerzők, tisztelegők mégis erre vállalkoztak.

Végül egy olyan összefoglaló munka, amely témájában nem, de módszerében messzemenően újszerű. Neil MacGregor, a világ egyik legjelentősebb múzeumának, a British Museum-nak a gyűjteményéből kiindulva dolgozta fel a világtörténelmet. Ennek a munkának nagy internetes támogatása volt, majd a BBC közreműködésével a hagyományos médiumok útján sugárzott sorozatot követően összefoglaló könyvben is megjelent az anyag. A cím sokat sejtet:

A History of the World in 100 objects (Penguin books paperback, 2012). A kétkedő olvasó kérdése ez: lehetséges, és módszertanilag helyes egy ilyen megközelítés? Létezik az a gyűjtemény, amelyben fellelhető 100 olyan tárgy, melyek által felvázolható a világtörténelem keresztmetszete? Aki járt már a British Museumban, és nem csak a kötelezőt teljesítette, az nyugodt lélekkel válaszolhat erre a kérdésre igennel. Létezik ez a gyűjtemény, Londonban – a British Museumról van szó; Neil MacGregor pedig a patinás intézmény igazgatója (korábban a National Gallery-t vezette). A párosítás tehát tökéletes: egy alkalmas gyűjtemény és egy alkalmas személy. A végeredmény pedig egyszerre döbbenetes, izgalmas, olvasmányos és ötletes. Egy-egy tárgy mögött ugyanis valóban társadalmak, korszakok, uralkodók és egyszerű emberek, hatalmi gépezetek, hadseregek, meg egyszerű földművesek és kereskedők tárulnak fel. Ez a könyv több szempontból is jövőbe mutat. Megmutatja, hogy lehetséges ismeretterjesztés a hagyományos médiumok, az internet és a múzeumi gyűjtemények együttműködésével. Ha ugyanis valaki hallott egy részt a BBC adásában, vagy kézbevette a könyvet, az felmehet a múzeum honlapjára is, ahol tökéletes felbontású képeket és további információkat talál. Ha pedig nem bír magával, és meg is akarja nézni saját szemével az adott tárgyat, egy kattintás, és máris látja a múzeumi helyet, ahová mennie kell, és mindent megnézhet – azaz majdnem mindent: van néhány különleges kezelést igénylő textília, amelynek folyamatos kiállítása nem lehetséges. Az pedig már csak a koronája az egésznek, hogy a nevezett gyűjtemény látogatása mindenki számára ingyenes. Ezenkívül az derül ki ebből

a könyvből, hogy innovatív módon megközelítve a témát, igenis érdemes újra hozzáfogni, és feldolgozni sokak által vizsgált területeket. Megszámlálhatatlan

világtörténeti összefoglalás született különböző kiadók gondozásában; de ezt a könyvet nagy kár lett volna nem megírni, és nagy kár lenne nem olvasni.

GAÁL BOTOND

Kálvin ébresztése.

Reformátori szellemű hagyaték a poszt-posztmodernkori örökösöknek

Szerző: Gaál Botond

ISBN 978-963-88961-0-0

Kiadó:

Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont –

Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2010 (212 oldal)

A *Kálvin ébresztése* című művet, amely második, bővített kiadásban jelent meg, Gaál Botond szellemi örökségül ajánlja tanítványainak, Kálvin János születésének ötszázadik évfordulóján. A talányos címválasztás sejteti, hogy a professzori gondossággal rendszerezett, interdisciplinális elágazásokkal, kitekintéssel bíró tíz önálló, ugyanakkor egymáshoz illeszkedő fejezetből álló könyv üzenet a jelen és a jövő egyházának, emberének.

A tanulmánykötet fél évezred távlatából tekint a múltba, hidat verve az egyházat ébresztő Johannes Calvinus tudományos, kulturális élettere és poszt-posztmodern korunk között, hogy rámutasson a *Sola Scriptura* teológiai elvétől vezérelt reformátor tanainak, gondolatainak időtállóságára, időszerűségére, azaz Kálvin szellemi „hagyatékára”, üzenetére, amelyet – a nyitó fejezetben (is) – a magyar léleknek a magyar történelmi idők kontextusában tesz relevánssá és felfedezhetővé. „Amit leír, a századokba csendül, s sors lesz belőle, szellem és erő.” (Áprily Lajos: Kálvin, 1535 / részlet).

A *Sola Scriptura* szabályozó elvvel, amelyet jóllehet, mint kifejezést Kálvin nem használt, „ő maga és a többi reformátor századokkal előre kijelölte az utat...”. (20. old.) Ezen vezérelv applikálása, újrafelfedezése, – amely hajdan

lélet, hitet, nemzeti öntudatot megtartó erőnek bizonyult – a XXI. századi izmusok és ideológiák kakofóniájában különös aktualitással bír, hiszen Európában – Magyarországon is – kialakulóban van a keresztyén identitás-deficit, a poszt-posztmodern tudás, életszemlélet. Korunk embere gyakran alternatív módon igyekszik a transzcendens irányába, rendszerint mit sem tudva a hagyományos, a reformátori szellemben kitaposott útról. Kálvin „Isten megismerését egyedül a Szentírásból tartotta lehetségesnek, s ami ezen kívül esik, azt szabálytalan futásnak nevezte”. (20. old.) Európát aggasztó mértékben jellemzi a vákuumot generáló konvencionális értékelvűség hanyatlása. Az ideológiai űrt rendszerint idegen eszmék töltik be. Ezért (is) sorsdöntő a reformáció lényegi voltának „az Isten és az ember kapcsolatának új szemléletű fölfedezése” – azaz, hogy a teremtmény ismét ráataláljon „a kegyelemes Istennek a kivoltára”. (28. old.) Barth a szabadságra teremtett és a teremtmény módjára létező világról írja: „Isten ennek a világnak teremtményi valóságát, alkatot és szabadságot engedélyez. [...] Szabad és lehet neki Isten mellett lennie.” (Barth Károly: Kis dogmatika. 46. old.)

A mikro- és makrokörnyezetétől elidegenedett poszt-posztmodern embert

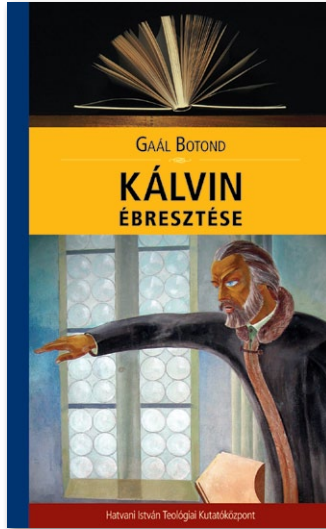
az origó megtalálásában a *Kálvin és az európai természettudományos gondolkodás* c. fejezet segíti, amely történelmi, filozófiai és teológiai komplexitásában veszi górcső alá az európai természettudományos gondolkodás mérföldköveit, az arisztotelészi gondolatrendszer inspirálta skolasztikus természeti teológia ismertetésével. A kálvini idézettel az egzakt tudományok melletti érvelés mellett a reformatori szellemi hagyaték időtálló, lényegi elemei kerülnek fókuszba: „Végtelen nagy számmal vannak mind a földön, mind pedig az égen azok a bizonyítékok, amelyek Isten csodálatos bölcsességéről szólnak; és pedig nemcsak azok a rejtettebb bizonyítékok, amelyeknek alaposabb megfigyelésére vannak rendelve a csillagászat, az orvostudomány és az egész fizika, hanem amelynek bármely egyszerű ember előtt akaratlanul is feltűnnek...” (109–110. old.)

A szerző rendszerszemléleti gondolatvezetéssel tárja fel az egyes történelmi korok, diszciplínák, eszmeáramlatok... tudományos elveit, tételeit, aspektusait. A sok szempontú értékelés és kitekintés eklatáns példája, egyebek között, a teológia axiomatizálásának fölvetése vagy a kálvini úrvacsoratan és a modern térfogalom összefüggéseit feltáró fejezet. Az úrvacsora és a keresztség sákrametumának kiszolgáltatásának problematikáját a keresztyén egység megélésének hiánya szempontjából értékeli. A tanulmányok belső dinamikájának, egymásra építésének különleges

fordulata az ember örökletes meghatározottságának a kálvini predestináció kontextusába történő helyezése a genetika, a matematika és a teológia korrelációjában. *Az ember genetikai meghatározottsága és az eleve elrendelés* c. fejezet a lét esszenciális faktorainak jövőbeni elemzése szempontjából ígéretes távlatokat nyit meg, új kutatási területek lehetséges összefüggéseibe engedve bepillantást – így „még több titok tárul elénk”. (141. old.)

A tanulmánykötet jellemző sajátossága, hogy pragmatikus kérdésfelvetések tartják egyensúlyban a titkok világába történő betekintést, az interdiszciplináris kalandozást valamint a létet, ezen belül is a református létet meghatározó valóságot. *A Helyese Kálvin tanítása a presbiteri egyházkormány-*

zásról a Szentírás mércéjével mérve? c. fejezetben az ószövetségi gyakorlat vizsgálata, majd az újszövetségi egyházkormányzati modell tanulmányozása után a szerző kérdésfelvetése megállítja az olvasót. A zsinat-presbiteri elvek fundamentumán kormányzott egyházunkban mélyen eltöprengtető már a pusztá gondolat is: *Presbiteri rendszerű-e a Magyarországi Református Egyház?* A kérdés élességét fokozza, hogy „az újszövetségi gyülekezetben és egyházban alig van olyan tisztség, alig van olyan szolgálat, amit ne maga Krisztus viselne. Ő mindenekelett a 'diakónus' [...], az 'apostol', a 'tanító', a 'püspök', a 'lelkek pástora és felvigyázója’”. (Kocsis Elemér: *Dogmatika*, 291–292. old.)



A jelen egyházkormányzati gyakorlat bizonyos aspektusaival együtt járó megoldatlanságok tekintetében a II. Helvét Hitvallás „programját” állítja eléink iránytűként: „Az egyház szolgálát hívják meg és válasszák meg törvényes egyházi választással. De ne akárkit választva, hanem Isten választottját keresve.” (II. Helvét Hitvallás, 18. rész)

Az utolsó előtti, a *Kálvini vonások a magyarok lelki arcán* c. tanulmánnyal, – amely megjelent a Református Egyház c. lelkipásztori folyóirat 2008. 60. évfolyam júniusi számában (109–120. old.) – a szerző konzekvens, magyar keretet ad a reformáció kibontakozásának, hazai vívmányainak bemutatásával. Népünk lelkeségében a kálvini vonások karakteres tükröződését kutatja, a reformátor szellemi arcát kontúrozva. A kálvinizmus történelmünket alakító, nemzetudatunkat erősítő, lelkeségünket tápláló, tudományos teológiai gondolkodásunkat formáló, kulturális értéket teremtő dimenziójába illeszkednek *A Kálvinista*

kisebbség szerepe a magyar kulturális életben c. korábban olvasható fejezetben már felsejlő reformátori jövőkép, program markáns elemei: az alma mater, a tudományok művelése – a tudás, a hit, a kultúra, a nevelés és erkölcs korrelációjában. A szerző ezt az évszázadokon át kipróbált „programos szemléletet” ajánlja a politikai aréna aktorai figyelmébe. (120. old.) Ezen program működőképességének bizonyítékaként az irodalomban és a képzőművészetben maradandót alkotókra emlékezik.

Az olvasónak a hit, a tudomány, az alkotás egységében tárul fel a tanulmánykötet publikálását inspiráló cél, amelyet plasztikusan fejez ki a borítólap tervezője, Miklósiné Szabó Monika grafikus művész is: a Krisztus-test ébresztése az *ecclesia semper reformari debet* elv szellemében. A kálvini „érintés” a különböző nemzetek egyetemes öröksége – mindazoké, akik azt magukénak vallják.

Krasznai Andrea

PAP FERENC

Templom mint teológia.

Kulcsok az Ezékiel 40–48 értelmezéséhez

Szerző: Pap Ferenc

ISBN 978-963-236-528-2

Kiadó:

Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan,
Károli Könyvek 3, 2012 (206 oldal)

Nagyon értékes könyvet vehetnek kezükbe Pap Ferenc tollából azok, akik az ószövetségi inspiratív próféciák, látomások, vizionális liturgiák és papi szemléletmód iránt érdeklődnek a teológián, a vallástörténeten, a vallástudományon vagy akár az ókori művészettörténeten belül. Pap Ferenc *Templom mint teológia* c. könyve kétségtelenül ilyen. A szerző több éven keresztül kutatott, és rakta össze az Ezékiel próféta látomásából kitetsző templomteológia részleteit, miközben sokszor körbe kellett járnia nemcsak az Ószövetséget, hanem a rokondiszciplinák területeit is, hogy megfelelő képet festhessen az ezékieli templom prófétai (és mai) értelmezéséről.

Pap Ferenc teológiai tanársegédként fogott hozzá a téma kidolgozásához a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán – dr. Herczeg Pál egyetemi tanár vezetésével, akinek vallástudományi-biblikateológiai tanszékén 2002 óta különböző oktatói feladatokat látott el. 2008-ben benyújtotta a dolgozatot a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Doktori Iskolájának, s ott dr. Herczeg Pál után dr. Kustár Zoltán és dr. Hodossy-Takács Előd tanárok vezetése alatt 2009-ben sikeresen védte meg a disszertációt, és szerezte meg a doktori címet. A jelen

munka a disszertáció anyagát tartalmazza, a könyvi megjelenítéshez alakítva. A feldolgozás irányvonala és módszere, valamint a kutatási szándék teljesen megfelel a szerző beállítottságának: mélyen érdeklődik az ószövetségi kultusz és teológia iránt, s ezzel párhuzamosan az újszövetségi kor- és teológiatörténet, a keresztyén liturgia és egyházi zene iránt is; ezekhez óvatosan vegyül a liturgiai művészettörténet is. Roppant gazdag gondolatáramlattal dolgozik, és érződik, hogy egészen sajátosan mozog ebben a vegyített szférában.

A címben megadott szempontok teljesen megegyeznek a könyv tartalmával. A szerző az ezékieli templomról ír az Ez 40–48 alapján, amelynek leírásában Ezékiel próféta nagyon mély teológiát közöl. Magát a könyv anyagát néhány fejezetre bontja. A *bevezetés* (11–20. old.) utáni fejezetben a szerző jó *áttekintést* ad Ezékiel könyve mai kutatásának állásáról (21–41): részletesebben szól Ezékiel személyéről, magáról a könyv keletkezéséről, hogy helyesen tájékozódjon a könyv kronológiai összeállításában és a vizsgált fejezetek beágyazásánál. Már itt látszik az a mélység, ahová a szerző mutat: az exilium az a történeti környezet, amely szüli a látomást, ill. a látomásba rejtett teológiát. Ezt a gondolatot folytatja szerző

a következő fejezetben is (43–104), de márt részletesen figyelve a *templomot mint toposzt*, amelynek több érdekes variációját is bemutatja. Megnyerő az a kibontás, ahogy a szerző sajátos módon – saját ötleteivel is gazdagítva a következtetéseket – értelmezi a templom toposz definícióit, amelyekben helyet kap pl. a templom, mint a világ középpontja. Megnyerő az összehasonlítás az Ószövetség többi részleteivel is, a lineáris és koncentrikus szentélykompozíció, az architektonikus doxológia. A dolgozat igazán lényeges fejezete a következő három (vagyis 4–6.), amelyekben az elemzés a tényleges teológiai mondanivalóra figyel: a 4.-ben adja a *megkülönböztetés teológiáját* (105–149), az 5.-ben az *elválasztás teológiáját* (151–176), és a 6.-ban (177–182) a *kiegyenlítés teológiája*, ill. a föld felosztása van. Majd az *összegzés* (183–192) és a *melléletek* (193–206) zárják a művet.

Nehéz kitérni minden fejezetre és részletre. A folyamatosan olvasó akár egy regényként olvashatja az egész könyvet, habár ténylegesen igényes a könyv anyaga, stílusa és gondolatvilága. Megkapó az, amire általában az Ez 40–48-nál nem is gondolnánk: mennyi nyílt és titokzatos üzenet rejlik benne: pl. a templom környezete Isten dicsőségének és uralmának a kifejezője, mennyire összefonódik a kultusz és a kultúra, a templom belseje miért is hat *numinózumként*, és hogyan érhető el a kultikus tisztaság. Mennyire függ össze a templom és város, a palota és a

fejedelmek, és miért nem a király a fő „tekintély”, hanem a „fejedelem” – ez mind szinte lenyűgöző módon kerül az elemzés középpontjába. Végül pedig a föld felosztására kerül sor, a törzsek szerepének, sorrendjének és az idegeneknek, stb. A protestáns olvasók helyesléssel fogadják, amikor a szerző az ezékieli

templom teológiai leírásában közelebb hozza a mai templomok jellegét, használatát és teológiáját is, applikálva pl. a kálvini jellegre.

Az érző olvasó számára a könyvből kitetszik a mély tudatalatti fájdalom vagy sajnálat is, hogy tulajdonképpen az ezékieli templom valóságban, földi viszonylatban és földi építőanyagokból *soha nem épült meg*. A szerző mintha suttogná, hogy a templom üzenete

(teológiája) mégis *élő*, mert ez a templom a lelkekben épül, hiszen nagyon sok századot és generációt befolyásolt a legkülönbözőbb helyzetekben, és máig is *inspiráló*. Sőt ennek mély eszkatológiai vonatkozása is van. Csak itt jegyzem meg, hogy kár, hogy a Jelenések könyvének anyagai nem kaptak igazi finális helyet, hanem csak tompítva, ill. sorok között kerül az eszkatológiai kilátás kifejezésre. De ez nem hiány, csak többet szeretne tudni a látomáséhes olvasó az ezékieli látomás tényleges vagy tipologizált eszkatológiájáról.

A könyv nagy benyomást tesz arra, aki kezébe veszi. Valóban, a könyvet elolvasva tovább érződik a hatás az olvasó gondolatvilágában: új ötletek, asszociációk, kombinációk és látások.



Ebből a szempontból a könyv nagyon inspiratív is, és megteszi az olvasóra a maga hatását. És ez önmagáért beszél! Hálásak vagyunk a szerzőnek kutatásá-

ért, munkájáért, és a kész könyvért. Legyen ez ösztönző erő további kutatásra és alkotásra.

Peres Imre

PERES IMRE, JENEI PÉTER (SZERK.)

Az ókori keresztyén világ

Szerkesztők: Peres Imre, Jenei Péter
ISBN 978-963-8429-70-4

Kiadó: Debrecen, DRHE – Patmosz Újszövetségi Kutatóintézet,
2012 (188 oldal)

A Peres Imre és Jenei Péter által szerkesztett *Az ókori keresztyén világ* című könyv a Patmosz Újszövetségi Kutatóintézet kiadványa, mint a Patmosz Könyvtár első kötete. A Patmosz Kutatóintézet 2010-ben jött létre, melynek célja – ahogy PERES Imre sorozatszerkesztő bevezetőjéből (7–9. old.) megtudhatjuk –, az újszövetségi tudományok művelésének támogatása, főként magyar református, de nemzetközi kitekintéssel és együttműködéssel. Feladatául tűzte ki többek között a hellenisztikus vallástörténet és kultúra az újszövetségi egyházra gyakorolt hatásának vizsgálatát; továbbá az újszövetségi és apokrif iratok, valamint az antik irodalom és epigrafika kutatását, illetve az újszövetségi teológia gyakorlati alkalmazását.

Tóth Judit előszavából (11–12) kiderül, hogy az olvasó konferenciakötetet tart kezében, és hogy ezt a konferenciát a DRHE Patmosz Kutatóintézete és DE Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézete a doktoranduszok számára szervezte meg, 2011. április 29-én. A műben foglalt tanulmányokat tehát a doktoranduszok adták elő, ill. írták. Ez a konferenciakötet, mint ilyen, rövid terjedelmű kutatásokba enged betekintést az olvasó számára, amelyek az első századok eseményeire fókuszálnak.

A könyv három nagy fejezetre osztja ezen tanulmányokat, amelyeket most egészen röviden próbálunk ismertetni.

1. Az ókeresztyén kor teológiája (13–106)

Jenei Péter: „*Azután megjelent neki az Úr...*” *Ábrahám vendégeinek identitása a korai zsidó- és keresztyén iratok szerint* (15–40). Ez a fejezet az 1Móz 18,1–16-ban található, Ábrahám vendégszeretetét leíró történetet vizsgálja a különböző korai iratok tükrében. Kutatások arra engednek következtetni, hogy a három idegen megjelenése esetében teofániáról, illetve angelofániáról lehet szó. Azonban a három személy identitása viták sorozatát gerjesztette attól függően, hogy a későbbi olvasók hogyan értelmezték a passzust (Jahve és két angyal; három angyal; Szentháromság).

Szabó Ádám Ágoston: *A keresztyénüldözések utóhatása – Bukott és eretnek püspökök Szent Cyprianus munkásságában* (41–57). Cyprianus püspöksége idején (248–258), amikor a keresztyénüldözések még meghatározóak voltak, egyre inkább előtérbe került a bukottak (lapsi) ügye is, legfőképpen a püspökökre vonatkozóan. Cyprianus maga is szót emelt a bukott és eretnek püspökökkel szemben, akikről – Kóré,

Dáthán és Abirám példáját említve – azt állította, hogy jogtalanul követelik maguknak a papi tisztséget; bűneik miatt érvénytelenek az általuk kiszolgált szentségek („ex opere operantis”); alkalmatlanok tisztségeik betöltésére. Nem csoda, hogy a keresztséggel kapcsolatos, éveken át tartó teológiai viták sora az üldözések idején elbukott püspökök okozta gyakorlati problémákból eredtek.

Buzádi-Sallai Zsófia: *Poitiers-i Hilarius és a Szentháromság* (59–66). Hilarius püspök (315–367) az Atya, a Fiú és a Szentlélek egymáshoz való viszonyáról szóló gondolatait a Codex Theologicus Graecus 190-ben olvashatjuk. Ennek a szövegnek célja az, hogy világossá tegye, a Szentháromság egy és ugyanakkor három is; egy lényeg három személyben. Magyar Zsolt: *Jelen volt-e Sopianában az arianizmus?* (67–79) Pécs (Sopianae) városában a keresztyénség a 4. században jelent meg. Az, hogy jelen volt-e itt az arianizmus – mely szerint az Atya és a Fiú nem egyenrangúak –, vitatott tény. A tanulmány célja, hogy rávilágítson, habár bizonyos tárgyak, archeológiai leletek utalhatnak az arianizmus jelenlétére, konkrét bizonyítékai nincsenek.

Siklósi István: *Isteni differencia Boethius krisztológiájában? A természet fogalmának értelmezési nehézségei Boethius Opuscula Sacra-jában* (81–105). Boethius célja az volt, hogy felmutassa azt a pontot, ami közös Krisztus

emberi és isteni mivoltában, mely által prezentálta Isten és ember egyesülésének lehetőségét, továbbá azt vallotta, hogy az ember az értelem révén lehet Isten képmása.

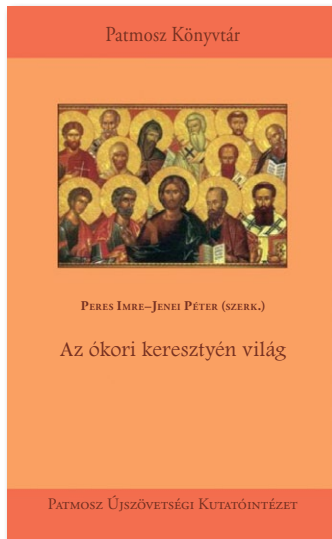
2. Keresztyénség, hatalom, politika az ókorban (107–156)

Halmágyi Miklós–Szabó Pál: *Barbárok és bölcsek – Szkitafelfogás ókeresztyén szerzők műveiben* (109–132). A szkíta nép a Kr. e. 8–4. századig játszott szerepet a világtörténelemben, majd hanyatlásnak

indult. A tanulmány célja, hogy megvizsgálja a korai keresztyén szerzők szkítafelfogását, hiszen a Kolossé levélben is olvashatunk róluk (Kol 3, 11). Tulajdonképpen az itt szereplő „barbárszkíta” szópár a vizsgálat alanya, melyből kiderül, hogy a gyakori negatív megítélés mellett, némely szerző igen kedvezően szól a szkítákról.

Bara Péter: *Egy túlvilágra vágyódo keresztyén? Szent Ágoston válasza Róma 410-es,*

Alarich általi feldúlására (133–154). A kutatás célja, hogy rávilágítson arra, miért volt olyan fontos Ágoston számára – a Róma bukása utáni nehéz időkben – a túlvilág, az örökkévalóság, mint a vigasztalás ténye beszédeiben. Az örökkévalóság, szeretet és igazság hármásával jellemezhető az az Isten, akinek megismerése, megértése Ágoston úgy vágyakozott. Róma bukásáról szóló beszédeiben a mennyei Jeruzsálem, Isten országa, mintegy végső cél, kapaszkodó, vigasz jelenik meg, hívei számára.



3. Az ókori keresztyénség teológiájának modern recepciója (157–183)

Dudás Tamás: *Egyházatyák recepciója Jürgen Moltmann teológiájában* (157–166). Jürgen Moltmann patrisztika-recepciójának vizsgálata során két fontos eredményre derült fény. 1. Moltmann átveszi és továbbfejleszti az órigenészi „szeretet szenvedés” gondolatát, azonban hozzáteszi Istennek ez a szenvedése nem léthiányból ered, hanem tökéletes, szenvedélyes szeretetéből. 2. Krisztológiai személyfogalmának újragondolása problematikusnak bizonyult.

Adamik Zsolt István: *Apokrifek a hitoktatásban avagy a katechetika határterületei* (167–183). A dolgozat célja, hogy felmutasson olyan témalehetőségeket

a hitoktatásban, melyek nem részei a szentírási kánonnak. A szerző az apokrif Tamás-akta segítségével próbálja interpretálni azt, hogyan beszélhetnénk hittanórán a középiskolás diákoknak olyan szövegekről, melyek habár nem kanonikusak, de az ókeresztyén hagyomány részét képezték.

Ezt a könyvet jó szívvel mindazoknak ajánlom, akik szeretnének közelebbről is megismerkedni az ókori keresztyén világgal: melyek voltak ennek a korszak meghatározó eseményei, alakjai. Hiszen mindezek azt interpretálják számunkra, milyen hatások érték, formálták az egyházat az évszázadok során.

Márkus Noémi

KOVÁCS GYÖRGY

Protestantizmus és kapitalizmus.

Magyar gazdaság- és eszmetörténeti tanulságok

Szerző: Kovács György

ISBN 978-963-313-059-7

Kiadó:

Szeged, DRHE Szegedre kihelyezett Vallástanári Tanszék
Ethelbert Stauffer Teológiai Kutatóintézete, 2011 (251 oldal)

Vajon mit kereshet egy közgazdász szerző könyvének borítóján Ravasz László, Apáczai Csere János? – teheti fel a kérdést a jámbor olvasó. Kálvin még csak elmegy, Max Weber kapitalizmus-történeti, elég közismert elmélete nyomán a közvéleményben felderenghet a svájci francia menekült reformátor kérlelhetetlen alakja, amint kamatláb javaslataival és takarékosásra intő beszédeivel a tőkefelhalmozás megteremtésén szorgoskodik öntudatlanul is. De Apáczai a szakértők számára is inkább iskolatörténeti, pedagógiai, tudománynépszerűsítő jelentőségéről ismert. Ravasztól pedig, évtizedeken át azzal riasztották el az érdeklődő nagyrédeműt, hogy a sötét Horthy-korszak fő szellemi muma, noha teológus körökben hatásos igehirdetőként is merészelték némelyek emlegetni, illetve a népegyház bírálói a egyház missziósításának és a misszió egyházasításának szorgalmazójaként emlékeztek rá. De mi közük lehet Magyarországon gazdaságtörténeti sikeréhez vagy kudarcához?

Kovács György abból a posztulátumból kiindulva, hogy a jóléti kapitalizmus társadalmait, legalább is történelmi ki-fejlődésük során a kálvini protestantizmus szelleme élte, azt vizsgálja, hogy a magyar református gondolkodók, ho-

gyan viszonyultak a gazdaság kérdéseihöz? Teszi ezt azért, mert megközelítése, ahogy maga írja „a nemzetgazdaságtan történeti iskolájának harmadik generációjaként értelmezhető”, amely noha „esettanulmányokon alapul, ismeretelméleti megfontolások alapján érvel”.

Feldolgozza a Nyugat-európai gazdasági folyamatok történetében kimutatható azon behatásokat, amelyek a reformátorok eszméit közvetítik. Így kimutatja például, hogy a pusztító harmincéves háborút követő németországi gazdaságfejlődésben, a kameralista gazdaságpolitikában teljes mértékben kirajzolódik Luther dualista szemlélete, illetve a társadalom jólétének biztosításában az általa a világi fejedelmeknek tulajdonított, Istentől kapott megbízás-ként felfogható szerepvállalás. Kiemeli, hogy a kálvini szellemiségű társadalmak az egyéni teljesítményektől várják a közjólét megteremtését, a merkantilista gazdaságpolitikát preferálva, míg a lutheranizmus hatása alatt munkálkodó német és skandináv társadalmakban a fejedelem feladata, mint a jó családapának, népe jólétét biztosítani a megfelelő gazdasági szabályozók alkalmazásával. Érdekes, és hozzánk már közelebb álló adalékkal is szolgál, a Habsburg-vértelen rekatolizációtól szenvedő osztrák birodalom vonatkozásában. A Mária

Terézia alatt létesített kameralisztika-tanszék vezetője Justi, maga is protestáns, ám mivel nem hajlandó katolizálni távoznia kell a bécsi egyetemről. Ez a látszólag nem túl érdekfeszítő részlet, felveti az olvasóban a kérdést: nincs-e összefüggés a rekatolizáció, a protestáns szellemiség kiszorítása és a gazdasági elmaradottság magyarországi konzerválódása között? A válasz Apáczai, Bethlen Miklós és Tessedik Sámuel munkásságának gazdasági vonatkozásain keresztül vázolható fel.

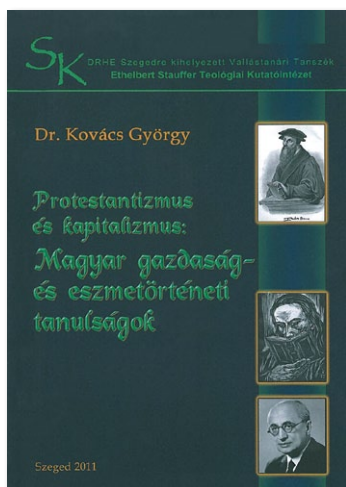
Többek közt Apáczai azon eszme-futtatását ismerteti, amelyik az oktatás és a gazdaság sajátos összefüggésére utal. A Magyar Encyclopaedia negyedik fejezetében „rátér a főbb akadémiák (egyetemek) leírására. Erdély vonatkozásában a gyulafehérvári akadémiát említi illetve a felállítandó kolozsvárit (»ha lábra állhatna« kitétel), Magyarország vonatkozásában a váradit, sárospatakit és debrecenit. A felsorolást követően viszont panaszkitörésének lehetünk tanúi, amikor megfogalmazza azon helyzet tarthatatlanságát, hogy e hazai intézmények nem érik el a külföldi akadémiák színvonalát, az ország nem áldoz gazdasági helyzetéhez mértén az akadémiákra. E fejezetben megjelenik merkantilizmusának ismét egy sajátos eleme, mikor arra hívja fel a figyelmet, hogy a magyar ifjak külföldi akadémiákon tanulása miatt három év alatt legalább 15 000 tallér áramlik ki az országból, viszont abban az esetben, ha a mi akadémiánkra jönnének külföldi

hallgatók, ez nemesérc pénz jelentős beáramlását eredményezhetné az országba.” Ilyen passzusok olvastán, ki az a magyarországi aktuális felsőoktatást valamelyest ismerő olvasó, akiben ne merülnének fel történelmi párhuzamok? Aki ne bosszankodna azon, hogy mennyi pénz áramolhatna az országba, ha egy kicsit jobban odafigyelnénk azon hiányosságaink megszüntetésére, amelyek felszámolása esetén, akár háromszorosára is növekedhetne a hazánkban tanuló külföldiek száma, ami nem kevés bevételt is jelentene a nemzetgazdaságnak. És mennyi pénz vész el azáltal, hogy külföldön szellemi tőkefelhalmozást megvalósító tehetségeink,

nem tudják itthon befektetni számos ok miatt, hasznot hajtó intelligenciájukat.

De Bethlen Miklós javaslatát az erdélyi gazdaság fellendítésére sem lehet olvasni anélkül, hogy ne ötlene fel annak sok vonatkozásban máig, sőt holnapig ható aktualitása. „...kifejti, hogy egy ország meggazdagodásához az alábbiak szükségeltetnek: más országok termékeinek általbocsátása kereskedés által (tranzitkereskedelem), idegen országok nyers termékeinek megvásárlása, majd feldolgozásukat követően nagy nyereséggel történő visszaadása, az országban bőven termő cikkek nagy mértékű kivitele, csak jó pénznek a forgalomban tartása, a sok pénznek az országból történő kivitelének megakadályozása, emberek munkátlanságának elkerülése...”

A sárospataki és debreceni diák Tessedik Sámuelnek nem volt a Beth-



lenéhez hasonló hatalma, hatásköre a gazdasági élet befolyásolására. De egyrészt saját példája, mintaiskolája által, másrészt a közvéleményhez és az udvarhoz intézett elképzelései által, arra is felhívta a figyelmet, hogy milyen nagymértékben hozzájárulhat a közjóhoz egy lelkész vagy egy tanító, akár prédikációin, akár az iskolai nevelésen keresztül.

Visszatérve a fentemlítettek (és még sokan mások) munkájának elemzése során kapható válaszra, azt így foglalja össze Kovács: „...a koraujkori magyar viszonyok között a protestantizmus, illetve különösképpen a kálvinizmus »aktív« kapitalizmusformáló ereje nem mutatható ki...”, ami mégis létezett, az „...az ellenreformációval szembeni küzdelemben, a rendi pozíciók és a nemzeti függetlenség védelmében, egyfajta alkotmányvédelmi szerepben jelentkezett...” Magyarán a politikai önvédelemben elvérzett a magyar társadalom gazdaságfejlesztésre fordítható energiája. Így a „...XIX. század végétől egy másféle szerepről kell majd beszélnünk a protestáns etika vonatkozásában, egy tulajdonképpen »passzív« kapitalizmus-

formáló hatásról: az eltorzult kapitalizmusra történő reflexióról...”

Hogy ez milyen módon valósult meg Kovács J. István, Ravasz László, Sebestyén Jenő, Makkai Sándor és a többiek életművében, maradjon itt titokban, remélve, hogy az eddig leírtak felkeltették a kegyes olvasó érdeklődését a könyv elolvasására. Mert érdemes elolvasni. Akkor is, ha sok, olvasás közben megfogalmazódó kérdésre nem ad választ a szerző. Ez nem bűn és nem is erény. Nyilván nem lehet elvárni, és nem is tűzheti ki célul a közgazdász, hogy a magyar gazdaságtörténet sok kusza szálát felgöngyöltse egy műben, és beillesse az európai kontextusba. De egy bizonyos: annak a ma is nagyon aktuális viszonyoknak, ami a szellemiség és a gazdaság egymásra hatásának egyszerre komplex elméleti és ugyanakkor húsbavágó kérdéskörét illeti, számos történelmi aspektusát pontosan leírja. Fontos tett ez, kellett egy archimédeszi pont, az elinduláshoz. Ez megtörtént. Aki elolvasta a könyvet, izgalommal várhatja a folytatást, az eddig ki nem bontott problémák megközelítését.

Molnár János

RAINER KESSLER

Az ókori Izráel társadalma. Történeti bevezetés

(Eredeti címe: *Sozialgeschichte des alten Israels. Eine Einführung*, 2., durchgesehene Auflage, WBG, Darmstadt, 2008.)

Szerző: Rainer Kessler
ISBN 978-9635-581-573
Kiadó: Budapest, Kálvin Kiadó, 2011 (288 oldal)

A bibliai könyvek megértésének egyik fő akadályja az, hogy a mi világunk és a bibliai szerzők világa között széles szakadékok tátonganak. A Biblia világától elválaszt bennünket a nyelv és a mögötte húzódó, számunkra idegen gondolkodásmód. Elválaszt bennünket a földrajzi viszonyok és a kortörténeti események hiányos ismerete, vagy az ókori közelkeleti embernek a miénktől teljesen eltérő világképe. Az ószövetségi írásmagyarázat feladata éppen abban áll, hogy ezeket a szakadékokat áthidalja, és a bibliaolvasó embert elvezesse egy titokzatos, addig tán ismeretlen világba, ahol feltárulhat előtte a bibliai ígék nyelvi, történelmi és kulturális háttere, s ahol egyszer csak minden – vagy legalábbis majdnem minden – elhelyezhetővé, érthetővé és világossá válik.

A megértés egyik ilyen akadályja az is, hogy Izráelben és Júdában egészen mások voltak a társadalmi viszonyok, mint a modernkori Európában. Hogyan épült föl akkor egy család? Kinek mi volt benne a szerepe? Hogyan viszonyult egymáshoz a nemzetség, a törzs és a nemzet? Mit gondoltak akkor a királyról? Hogyan folyt az igazságszolgáltatás? Röviden: Mi volt az a társadalmi miliő, amit a bibliai szövegek címzettjei és írásba foglalói teljes természetességgel

feltételeznek, és a legtöbb esetben csak mellékesen említenek meg – de amit mi, mai olvasók, kénytelenek vagyunk nagy műgonddal utólag rekonstruálni, ha a bibliai szövegek üzenetét helyesen akarjuk érteni.

Rainer Kessler ilyen és hasonló kérdésekre kínál a könyvében feleletet. A mű a történelemtudomány egyik speciális területe, a társadalomtörténet szempontjából elemzi Izráel történetét. Ez a vizsgálati szempont egészen Max Weberig visszanyúló előzményekkel rendelkezik, ám az ószövetségi tudományokban, mindenekelőtt a kortörténeti kutatásokban, csak a '90-es évek óta vált sokat ígérő, önálló módszerré, mára azonban már az ószövetségi írásmagyarázat fontos segédtudományává nőtte ki magát.

Néhány mondatot a szerzőről: Rainer Kessler 1944-ben született, és a '70-es években doktorált Ószövetségből a Heidelbergi Egyetemen. Hosszú életrajzi kitérők után, 1987-től Frankfurtban volt teológiai oktató, majd 1991-től Frank Crüsemann asszisztense lett a Bételi Egyházi Főiskolán. Habilitációs értekezését is itt nyújtotta be, Izráel társadalomtörténete tárgyában. 1993-ban kapott meghívást Marburgba, ahol nyugdíjba vonulásáig ószövetséges professzorként működött.

Könyvének megírásához a közvetlen indíttatást az adta, hogy az RGG 4. kiadásának szerkesztőitől felkérést kapott arra: 90 sorban foglalja össze Izrael társadalomtörténetét. E rangos teológiai lexikon számára egy rövid szócikk elkészítése legalább annyi kutatást igényel – gondolta a szerző –, mint egy több száz oldalas könyv megírása. Kézenfekvőnek tűnt tehát, hogy Kessler a szócikkkel párhuzamosan a témát egy monográfiában is feldolgozza. A könyv a darmstadti Wissenschaftliche Buchgesellschaft gondozásában jelent meg 2006-ban, majd óriási népszerűségének köszönhetően, 2008-ban már a második, átnézett kiadás is a piacra került. A könyvnek már megjelent egy angol nyelvű változata is, folyamatban van egy brazil, portugál nyelvű megjelentetése, de a Kálvin Kiadó jóvoltából immár a könyv magyarul is hozzáférhető.

A társadalomtörténet azokat az intézményeket vizsgálja, amelyek az emberi együttélés szervezett kereteit alkotják. Kessler művében mindenekelőtt a család, a törzs, a város, az állam és a Templom köré szerveződő gyülekezet kerül vizsgálódás alá. Írása mindezekon kívül értékes adalékokat kínál például a nemek egymáshoz fűződő társadalmi viszonyáról, a szegények és gazdagok ellentétéről, az adósrabszolgaság társadalmi intézményéről, illetve az egyes társadalmi intézmények élen álló tisztségviselőkről. A társadalomtörténet tehát a klasszikus „bibliai régiségtan” örökösének, önállóvá fejlődött ágának is tekinthető: Kessler írása ezért naprakész információkkal egészíti ki a Keresztyén Bibliai Lexikon vonatkozó szócikkeit, vagy éppen a teológiai oktatásban Bartha Tibor „Az Ószövetség népe” című, többször megjelentetett jegyzetét.

Kessler e társadalmi intézményeket Izrael történetének fontosabb korszakaira lebontva elemzi, minden korszak előtt röviden bemutatva annak „esemény-történetét”. Tájékozottsága ezen a téren is imponáló: a bibliai régészet eredményeit ismeri, a biblián kívüli írott forrásokra rendre kitér, ám a bibliai beszámolók terén is alapos elemző munkát végez. Mivel a társadalmi struktúrák viszonylag lassan változnak, Kessler jogosan enged meg magának „egy bizonyos mértékű kontrollált bizonytalanságot az események és források datálásában.” (16. old.) A könyv így nem terheli az olvasót a bibliai források szerzőségével kapcsolatos irodalomkritikai rekonstrukciókkal, mint ahogy néhány vitatott történelmi dátummal kapcsolatban sem kell a pozícióját hosszasan bizonygatnia. Mindez sokat használ a mű olvashatóságának, és megakadályozza, hogy az olvasó elveszzen a részletkérdések között.

Mielőtt azonban Kessler belekezdene a társadalomtörténet korszakainak ismertetésébe, teljes 20 oldalon keresztül ismerteti kutatási módszerét és a bibliai szövegek történelmi értékével kapcsolatos pozícióját (29–49. old.). Jól átgondolt módszertani döntései megóvják őt attól, hogy a bibliai beszámolók történelmi értékét minimalizálja, illetve a régészeti és a biblián kívüli forrásokkal szemben alárendelt jelentőségűnek, vagy egyenesen mellőzhetőnek ítélje azokat. Bár természetesen Kessler is a történelmi-kritika módszerével dolgozik, használva bibliai beszámolók összefüggésében a „fikció” fogalmát, műve mégis mentes minden túlzó és szélsőséges bibliakritikától. A szerző 1985 óta volt tagja annak a heidelbergi munkaközösségnek, amelybe nem csak exegéták, hanem a gyakorlati egyházi élet képvi-

selői is bekapcsolódtak, és vitatták meg együtt a társadalomtudományi módszerekkel folytatott bibliakutatásnak a teológia egészére és az egyház életére gyakorolt, lehetséges hatásait. (Előszó, 9. old). Talán ennek a munkaközösségnek is köszönhető, hogy Kessler a Biblia tekintélyével és történeti megbízhatóságával kapcsolatban számomra egy nagyon meggyőző pozíciót képvisel, elkerülve a szélsőségek csapdáját. Kessler műve a magyar könyvpiacra megfelelő ellensúlyát képezheti az utóbbi években a bibliai régészet és kortörténet terén megjelent, metodikailag kellően át nem gondolt, radikális nézeteket hangoztató munkáknak.

A könyv stílusa mind az eredeti németben, mind pedig a magyar fordításában kellően olvasható, az okfejtések könnyen követhetők. A fejezetek világos struktúrája segíti az olvasó tájékozódását

a szövegben, az egyes fejezetek élére kiemelt tézisszerű bevezetők, illetve a végére illesztett rövid összefoglalások pedig megakadályozzák, hogy elveszítsük az okfejtés fonalát. A szerző minden fejezet elején egy-két válogatott művet is ajánl további elmélyülésre. Jegyzeteit Kessler, angolszász mintára, a könyv legvégén, fejezetenként csoportosítva adja meg, ami az érdeklődő laikusok számára nagyban megkönnyíti a könyv olvasását. Bár a jegyzetek mennyiségében és terjedelmében a szerző nagy

önfegyelmet gyakorolt, ezekből a kutatás legaktuálisabb eredményeiről és irodalmáról értesülhet az, aki vállalja a hátralapozás külön fáradságát.

Összességében elmondható, hogy Kessler műve az ószövetségi társadalomtörténet egyik legfrissebb, minden szélsőségtől mentes, megbízható terméke.

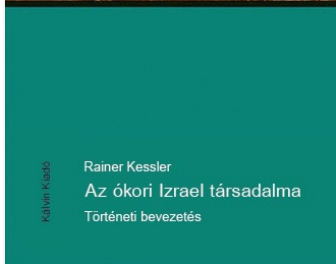
A magyar kiadás Szabó Csaba tolmácsolásában jelent meg. Szabó Csaba gyakorlott szakfordító, akinek már több, kiváló német nyelvű szakmunka megjelentetését köszönhetjük. A fordítást dr. Karasszon István lektorálta: kettejük neve, szakmai tekintélye a fordítás minőségének biztos garanciája.

Rövid recenzióm végén hadd fejezzem ki elismerésemet mindazoknak, akik e mű megjelentetésében még szerepet vállaltak. Így mindenekelőtt dr. Galsi Árpádnak, a Kálvin Kiadó igazgatójának, aki felvette e művet a

kiadó szakmai programjába. A remek választás mellett szívből gratulálok neki a könyv külső megjelenéséhez is. Bízatom a Kiadót, hogy a jövőben még sok, hasonlóan remek teológiai szakmunkával ajándékozza meg a Magyar Református Egyház szolgálattevőit, lelkesképző intézeteit, valamint a tudományos teológiaművelés felé is nyitott egyháztagjait.

A könyv olvasását – és megvásárlását is – mindenkinek szeretettel ajánlom.

Kustár Zoltán



RAYMOND F. PERSON

The Deuteronomic School: History, Social Setting, and Literature

Szerző: Raymond F. Person
ISBN 978-1589830240

Kiadó: Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2002 (175 oldal)

Raymond F. Person könyve olvashatóság szempontjából kiválóan vizsgázott. A könyv egyszerű és egyértelmű angolságot használ, amit bátran kézbe vehet olyan olvasó is, aki az angolt nem anyanyelvi szinten használja. A mű felépítése logikus és követhető. A szerző által megfogalmazott gondolatok tömörek ám mentesek csupán a komoly szakavatottak számára érthető utalásoktól. Összességében elmondható, hogy a könyvet stílusa, gondolatmenete, illetve nyelvhasználata alkalmassá teszi arra, hogy az Ószövetség kutatók mellett gyakorló lelképásztörök, vagy éppen a téma iránt érdeklődő, az angollal elboldoguló gyülekezeti tagok is haszonnal forgathassák.

A könyv felütésképpen bemutatja a jelenlegi elképzeléseket a Deuteronomiumról illetve a deuteronomisztikus történetírásról s ezzel együtt röviden tárgyalja a kérdés kutatás történetét is. A szerző már a mű elején rámutat azokra az alapvető nehézségekre, amelyekkel a különböző Deuteronomiumi Történeti Művet (a továbbiakban: DTM) kutató iskolák szembesülnek. Nem kérdőjelezi meg módszereiket, ám rávilágít azokra a határookra, amelyekkel a DTM kutatásának számolnia kell.

Szövegkritikai vizsgálatokon keresztül arra mutat rá, hogy a DTM redakciója

lényegesen hosszabb és bonyolultabb folyamat, mint azt addig feltételezték. Azzal egyetért, hogy DTM gyökereit a fogság előtti korban, a monarchia intézményében kell keresnünk. Ezzel egy időben azonban felhívja a figyelmet arra is, hogy a források már nem különíthetők el egyértelműen a szöveg egészétől.

A DTM első redakcióját tekintve a szerző a következő következtetésekre jut. A DTM gyökerei fogság előttiek, ám az első redakciót a fogság idejére helyezi. A fogság megrázó élménye arra sarkallta az elhurcolt írnokokat, hogy megalkossák a DTM keretét. A fogságból visszatérő írnokok aztán tovább folytatták ennek a szövegnek a hagyományozását és alakítását.

A szerző utóbbi állítása komoly dilemma elé állít bennünket. A DTM, mint történelmi munka gyakorlatilag véget ér a fogsággal. A kérdés világos: Hogyan folytatódhat a DTM redakciója a fogság után, amikor abban nem történik különösebb utalás a fogság utáni korra?

Martin Noth elméletét, amely a fogságban történő lezárulás mellett érvel a harvardi iskola elfogadja, míg a göttingeni csupán annyiban lép túl rajta, hogy a DtrN valószínűleg fogság utáni redakciós réteg. Person nem tartja kielégítőnek Martin Noth, valamint a fenti két iskola elméletét és inkább amellett

foglal állást, hogy a fogság utáni redakció túlsúlyban van a DTM-en belül.

Azzal érvel, hogy a 5Móz 4,1–40; Józ 20; Józ 8,30–9,2; 1Sám 16–18 valamint az egyéb bibliai szakaszokban arra lehetünk figyelmesek, hogy ezen igehelyek LXX-ben található változata egy korábbi redakciónak állít tanúbizonyságot, míg az MT-ben található szövegek minden jel szerint egy későbbi a fogság utáni redakcióról árulkodnak. Ezen felül a szerző azt is bizonyítva látja, hogy ezért a későbbi redakcióért szintén a Deuteronomista Iskola volt a felelős.

Ezzel az álláspontjával kétségbe vonja azon kutatók meggyőződését, akik a végső redakciót a fogság idejére helyezik. Érveit tovább erősíti azzal az elképzeléssel, hogy a DTM-ben található „Izrael helyreállításáról” szóló részeknek nem feltétlenül kellett a fogságban születniük. Tartalma és teológiai üzenete éppen úgy érvényes lehetett a fogságból hazatérő, valamint az újjáépítés nehézségeivel küszködő zsidóság számára is.

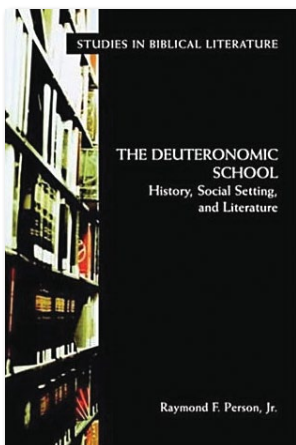
Az általa javasolt későbbi datálás mellé történelmi érveket is állít. A Perzsa hatalomnak nem csak a fogságba vittek haza küldése volt fontos, hanem az is, hogy az elhurcolt szellemi elit újból a kultusz helyreállításához fogjon. Ebben a helyreállításban egy darabig kulcsszerep juthatott a Deuteronomista Iskola írnokainak. A DTM végső lezárulását szerinte a Perzsa hatalom és a Deuteronomista Iskola között folyamatosan romló viszony jelezte. Az erős nacionalizmust és a dávidi királyság helyreállítását váró iskola előbb ve-

szélyforrás, majd elvesztett lett a hatalom szemében. A Deuteronomista Iskola végső hanyatlását tehát Ezsdrás felbukkanása és az általa hozott új törvényértelmezés okozta.

Véleményem szerint a könyv legérdekesebb része a 3. és 4. fejezet. A szerző előbb párhuzamot von az ókori írnok iskolák és működési elvük, valamint a Deuteronomista Iskola között, majd a szájhagyomány és írásbeliség kapcsolatát vizsgálja.

Az ókorral történő párhuzam vonás legérdekesebb része az, hogy a szerző az írnok fogalmának újragondolására ösztönöz bennünket. Előbb mezopotámiai, majd pedig qumráni példákra keresztül illusztrálja, hogy a kor írnokai nem csupán egyszerű másolók, hanem rendezők, szerkesztők, sőt bizonyos esetekben még alkotók is voltak. Elképzelése szerint a nagyobb redakciókban az írnok iskolák legmagasabb rangú írnokainak a munkáját kell látnunk, míg kevésbé kvalifikált kollégáik ezeket a szövegeket, mint komoly tekintéllyel rendelkező alkotásokat másoltak tovább.

Figyelemre méltó az a megközelítés, amivel az írásbeliség és szájhagyomány viszonyát vizsgálja. Itt modern etnográfiai példákkal igyekszik illusztrálni, hogy a XXI. századi írásbeliségünk gyökeresen különbözik az ókor írásbeliségétől. Az ókor írásbelisége gyakorlatilag egy szájhagyományt gyakorló kultúrában bontakozik ki, éppen ezért sok, a szájhagyományban elfogadott elemet áttemel az írásbeliség kereteibe.



Person munkájának záró fejezeteiben (5. és 6. fejezet) különböző szakaszokat tárgyal (5Móz 30,1–14; Józs 1,1–11; Bír, 176; 21,25; 2Sám 7,1–17; 23,1–7; 1Kir 8; 2Kir 17, 25:27–30; Jer. 11:1–17) s ezeket igyekszik beleilleszteni a fogság utáni Zerubbábel alatt illetve után élő zsidóság élethelyzetébe. A fenti két fejezet kétségkívül érdekfeszítő, ám módszere tudományos szempontból nem tűnik annyira megalapozottnak. Ezen rész gyengeségét illetően több más nemzetközi folyóirat könyvajánlója is osztozik véleményemben. „Bemutatni, hogy egy szöveg értelmezhető egy bizonyos korban, még nem bizonyítja, hogy abban a korban született. Pontosan ezzel a módszerrel eredményesen lehet bizonyítani a fenti versek fogság előtti keletkezését is.” Lásd Timothy M. Willis recenzióját, in: *The Journal of Religion* 84/4 (2004), 606–607.

Person munkájának feltétlen előnyei között a már említett nyelvi gördülé-

kenység mellett azt lehetne kiemelni, hogy jól összegzi az eddigi kutatás állását, és olyan provokatív kérdéseket vet fel, amelyek segíthetnek dinamikusabbá tenni esetlegesen statikus gondolatainkat. Emellett roppant érdekesek és tanúságosak az ókori írnokiskolákkal, valamint a szájhagyomány működésével foglalkozó fejezetek.

A probléma az, hogy a fogság utáni datálás melletti érvei, habár logikailag érthetőek és elfogadhatóak, mégsem keltik a teljesség látszatát. Túl könnyedén válaszol nagy vitát kiváltó kérdésre, s tételének bizonyítására közel sem hoz elegendő és megfelelő mélységben bemutatott bibliai szakaszt. Érvelése a fogság utáni s azon belül is a zerubbábeli adminisztráció alatt történő redakcióról érdekes, ám közel sem bírt számomra kétségtelen erővel.

Czeglédi Péter Pál

