

STUDIA
Debreceni Teológiai
Tanulmányok

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

STUDIA
Debreceni Teológiai
Tanulmányok

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

2020/1–2. | *Theological Journal of the
Debrecen Reformed Theological University*

| *Theologische Zeitschrift der
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

Főszerkesztő és felelős kiadó/Editor-in-Chief:
Baráth Béla Levente rektor

Felelős szerkesztő/Managing Editor:
Kovács Krisztián

Kiadja a Debreceni Református Hittudományi Egyetem
4044 Debrecen, Kálvin tér 16.

ISSN 2415-9735

Szerkesztőbizottság/Editorial Board:
Kustár Zoltán, Ittész Gábor, Kovács Ábrahám, Peres Imre

Olvasószerkesztő/Copy Editor:
Kenyhercz Róbert

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

Olvasói észrevételek/Readers' reflections:
kovacs.krisztian@drhe.hu

A borítón Kathy Margit textíliája a DRHE Kápolnájából

Technikai szerkesztés:
M. Szabó Monika

Készítette:
Kapitális Kft.

Felelős vezető:
Kapusi József

TARTALOM

LECTORI SALUTEM!

KOVÁCS KRISZTIÁN

TANULMÁNYOK

- NÉMETH ÁRON – „Én béke vagyok. . .” (Zsolt 120,7)
Az Ószövetség sálóm fogalma és annak antropológiai vonatkozásai 9
KÓKAI NAGY VIKTOR – Az ember istenképűsége Alexandriai Philónnál 22

ELŐADÁSOK

- HANS-PETER GROSSHANS – Protestáns egyház a modern korban – szociológiai és dogmatikai megközelítésben 33
PERES IMRE – Az erények szerepe a görög eszkatológiában 46

DOKTORANDUSZOK KUTATÁSAI

- HERBÁLY ESZTER – Egyéni és közösségi vezetés az Ószövetség egyes irataiban 58
MIKÓ-PRÉM ALEXANDRA – Bütösi János teológiai gondolkodásának foglalatja és előzetes értékelése 74
BODNÁR LAJOS – Egy mezőszégi székely, Kovács Albert liberális teológus és politikus életútja 86

RECENZÍÓK

- BOZSOKY JONATHÁN – Peres Imre: Az apokaliptikus egyház. Hét kis-ázsiai gyülekezet küzdelme a tévelygések és apokaliptizálódás sodrában 102
PERES IMRE – Jan N. Bremmer: The rise and fall of the afterlife 106

KONFERENCIA

- NAGY BETTINA TÜNDE – A lélek születése – innen és a túlvilágról nézve
Beszámoló a jubileumi Patmosz-konferenciáról 109

SZERZŐK

CONTENTS

LECTORI SALUTEM!

KRISZTIÁN KOVÁCS

STUDIES

- ÁRON NÉMETH – “I am peace...” (Ps. 120:7)
The notion of *šālôm* and its anthropological aspects in the Old Testament 9
VIKTOR KÓKAI NAGY – „Homo imago Dei” in the Works of Philon of Alexandria 22

LECTURES

- HANS-PETER GROSSHANS – Protestant Church in the Modern Age: Sociological and systematic theological approaches 33
IMRE PERES – The role of virtues in Greek eschatology 46

PHD STUDENT RESEARCHERS

- ESZTER HERBÁLY – Leadership in books of the Old Testament 58
ALEXANDRA MIKÓ-PRÉM – A Summary and Preliminary Evaluation of John Butosi’s Theology 74
LAIOS BODNÁR – A Szekler from Transylvania –
A Liberal Theologian, Albert Kovács’ Life and Work 86

REVIEWS

- JONATHÁN BOZSOKY – Imre Peres: The apocalyptic church: The strife of the seven churches of Asia Minor in the stream of heterodoxy and apocalypsisation 102
PERES IMRE – Jan N. Bremmer: The rise and fall of the afterlife 106

CONFERENCE

- TÜNDE BETTINA NAGY – The birth of the soul – as seen from here and from the afterlife –
A report from the 10th Patmosz conference 109

AUTHORS

111

LECTORI SALUTEM!

A teológia mint Istenről szóló tudomány a kezdetektől fogva egyaránt beszélt a teremtő mellett a teremtményről, az Isten mellett magáról az emberről is. Az, hogy az ember mindig számolt önmaga létének teológiai meghatározásával, nem az istenközpontúság prioritását kérdőjelezte meg, hanem relevánssá tette magát a teológiát az ember számára. Az antropológia, az emberről szóló tanítás így a teológia elengedhetetlen kiegészítője lett, amely nélkül szinte lehetetlen hitelen beszélni magáról a teológiáról. S nem csupán arról van szó, hogy a klasszikus dogmatikai rendszereknek szerves részét képezi az antropológia mint teológiai részdiszciplína, hanem arról, hogy már eleve az Istenről szóló beszéd egy bizonyos antropológiát tükröz, s minden Istenről szóló beszéd egy bizonyos emberről szóló felfogást, elképzelést feltételez. Az emberről szóló tanítás a keresztyén teológia számára egyértelmű, hiszen egyrészt végigvonul a Szentíráson, s az adott bibliai könyvek sajátos emberről szóló tanítással bírnak, másrészt a különböző teológiatörténeti korok is más-más szempontból fókuszálnak az emberre, az emberről szóló, zsidó-keresztyén hagyományokon tájékozódó tanításokra s magára az Isten-ember kapcsolatra. Ezzel szinte párhuzamosan a társadalom, közegház, az etikai tájékozódás is feltételez egy másfajta emberképet, amit a teoló-

gia előbb vagy utóbb értékel, reflektál. A teológia számára mindig nagy kihívás, hogy a maga sajátos üzenetének megfogalmazásakor legyen figyelemmel és tekintettel a kor emberképére, s így Isten képére is. S ez mindig kritikuss megszólalást igényel, amely az embert az Isten és ember közötti kapcsolat teológiai összefüggésének keretén belül szemléli és ábrázolja.

Különösen most, a pandémia idején erősödik fel a kérdés, hogy mit is jelent a teremtettség, az embervolt, az istenképűség. Hogyan realizálódik az Isten és ember közötti kapcsolat a mindennapokban, amikor a betegség, a kór, a krízis a mindennapok tapasztalatává vált. Hiszen a keresztyén ember is válaszokat keres, de legalábbis értelmezni szeretné az őt körülvevő valóságot, sok esetben megrázó tapasztalatot.

A Studia jelen száma jölehet nem tematikusan, de mégis érintőlegesen és közvetett módon foglalkozik az antropológia kérdésével, s ezt a témát mindenekelőtt két tanulmányon keresztül szövegezte meg (*Németh Áron – „Én béke vagyok...”*. Az *Ószövetség sálóm fogalma és annak antropológiai vonatkozásai*; *Kókai Nagy Viktor – Az ember istenképűsége Alexandriai Philónnál*). A református etikai tájékozódásban talán kisebb szerep jut az erénytanak, ezért Peres Imre most publikált tanulmánya, amely az erények görög eszkatológiában betöltött szerepére fókuszál,

értékes hozzájárulás ehhez a kevésbé megszólaltatott témához (*Az erények szerepe a görög eszkatológiában*). Egy más szempontból, de mégis aktuális üzenettel bír *Hans-Peter Grosshans*, a münsteri Westfälische Wilhelms-Universität professzora előadásának fordítása, amelyet az Erasmus oktatói mobilitás keretében tartott egyetemünkön „*Protestáns egyház a modern korban*” címmel még 2019 tavaszán. Az előadás sok ponton számol az egyház üzenetének megváltozott befogadó közegével, a társadalom összetételével, így közvetve segít egy sajátosan keresztyén szemszögből értelmezett és láttatott kortárs antropológia kontúrjainak megrajzolásában.

Mint a legutóbbi lapszámokban is megfigyelhető volt, folyóiratunk fontosnak tartja, hogy egyetemünk doktoranduszainak publikálási lehetőséget biztosítson, s ezzel együtt egyfajta belépést engedjen a tudományos munka világába. A mostani számban három tanulmány kerül közlésre, amelyből az egyik a Bütösi János Alapítvány díjazott pályatétele, s egyetemünk egykori oktatójának állít emléket (*Mikó-Prém Alexandra – Bütösi János teológiai gondolkodásának foglalatja és előzetes értékelése*). Egy másik írás az ószövetségi tudományterületről származik, s a vezetés bibliai-teológiai alapjait tárja fel (*Herbály Eszter – Egyéni és közösségi vezetés az Ószövetség egyes irataiban*). A harma-

dik cikk pedig egy izgalmas teológia-történeti kuriózumot ígér az érdeklődők számára (*Bodnár Lajos – Egy mezősegi széky, Kovács Albert liberális teológus és politikus életútja*).

A könyvajánlók rovatban egyetemünk egyik legújabb kiadványáról (*Peres Imre: Az apokaliptikus egyház. Hét kis-ázsiai gyülekezet küzdelme a tévelygések és apokaliptizálódás sodrában*), illetve egy angol nyelvű munkáról (*Jan N. Bremmer: The rise and fall of the afterlife*) olvashatunk recenziót, amelyek reménység szerint felkeltik olvasóink érdeklődését. Végül pedig intézményünk legutóbbi nemzetközi konferenciájáról olvashatunk rövid beszámolót, s egyben visszatekintést az elmúlt évek eredményes szakmai munkájáról (*Nagy Bettina Tünde – A lélek születése – innen és a túlvilágról nézve. Beszámoló a jubileumi Patmosz-konferenciáról*).

A teológia mindig egy sajátos szemszögből szólal meg. S ez nem más, mint amikor az ember közvetve vagy közvetlenül, de az Istenről beszél, vagy az Istennel összefüggésben beszél önmagáról. Bízunk benne, hogy folyóiratunk jelen száma hozzáad valamit ehhez a felelősségteljes megszólaláshoz! Illesse köszönet számunk szerzőit, s legyen áldás a további közös gondolkodáson!

2020. decemberében

Kovács Krisztián

TANULMÁNYOK

NÉMETH ÁRON

„Én béke vagyok...” (Zsolt 120,7) Az Ószövetség sálóm fogalma és annak antropológiai vonatkozásai

ABSTRACT

Im Alten Testament begegnet das Substantiv šālôm insgesamt 273-mal, und gilt als wichtiger theologischer Begriff in vielen Kontexten. Das hebräische Wort šālôm ist verschiedentlich Gegenstand von Untersuchungen in der alttestamentlichen Wissenschaft. Vorwiegend findet man philologische und biblisch-theologische Studien, welche die Etymologie und den Inhalt des Begriffs behandeln. Untersuchungen aber, die den hebräischen šālôm-Begriff aus der Perspektive der alttestamentlichen Anthropologie besprechen, stehen noch aus. Die relevanten Monographien und Studien im Bereich der alttestamentlichen Anthropologie behandeln diesen Begriff nur sehr marginal, oder gar nicht. Die vorliegende Studie stellt die Frage, ob und inwiefern šālôm als anthropologischer Grundbegriff betrachtet werden kann, und versucht es in den heutigen anthropologischen Diskurs über den 'ganzen Menschen' einzubringen. Unsere Analyse hofft aufgewiesen zu haben, welche Bedeutung šālôm auf der vitalen, personalen, sozialen und transzendentalen Ebene der menschlichen Existenz im alttestamentlichen Denken besitzt.

1. Előzetes megjegyzések az ember egészlegességéről

Az ószövetségi antropológia mára már egyértelműen feladta a dichotóm (test–lélek) és trichotóm (test–lélek–szellem) emberképeket, és abból indul ki, hogy az Ószövetség egy „egészleges ember”-t tart szem előtt. A „test és lélek” vagy az „értelem és érzelem” dualizmusok helyett a vizsgálat középpontjába a „személy” került, aki nem különálló részek kombinációja, hanem egy „megtestesült szubjektivitás”. Az embernek nem teste van, hanem az ember test, nem lelke van, hanem az ember lélek, érzékei és érzelmei nem benne (a testében, agyában, szívében) rejtőznek, hanem az ember érez és érzékel. A héber Ószövetség legalapvetőbb antropológiai fogalmai (*bászár* 'test'; *léb* 'szív'; *rūh* 'szellem'; *nefes* 'lélek') nem komponensei az embernek, hanem az egész embert kifejező aspektusokként értelmezhetőek.¹

Az egész ember a különböző aspektusok mentén többféle síkon megközelíthető. Matthias Krieg négy ilyen síkot, négyféle emberi viszonyulást különböztet meg: vitális, perszonális, szociális és transzcendens síkot.² Az egészlegesség a vitális síkon a test–lélek egységet, az ember önmagához való viszonyát jelenti, a perszonális

¹ BESTER: Körperbilder, 7–14; JANOWSKI: Konfliktgespräche, 44; UÖ: Der „ganze Mensch”, 9–10; UÖ: Koordinaten, 11–22.

² KRIEG: Leiblichkeit, 15–20.

sík a tett–következmény egységére, azaz a cselekvéshez való viszonyulásra vonatkozik, a szociális síkon Krieg az egyén és közösség viszonyára figyel, a transzcendentális sík alatt az ember képi gondolkozására tekint, miszerint az ember a valóságot képek segítségével ragadja meg. Az ember mindig az egészségesség igényével viszonyul ehhez a négy síkhoz, az egyes síkokon tapasztalható növekedés az életet, a viszonyulási síkok sérülése – nem szükségszerűen biológiai értelemben – a halált jelenti.³

Bernd Janowski némileg redukálja Krieg elképzelését, amikor azt vallja, hogy az Ószövetség az ember „testben létere” (*Leibspähre*) és „társas létere” (*Sozialsphäre*), illetve ezek korrelációjára helyezi a döntő hangsúlyt. Janowski mindkét szférát különböző tényezők konstellációjaként írja körül: testrészek, szervek és funkcióik konstellációja adja a testi szférát; a társas szféra pedig az ember más emberekkel, világgal és Istennel való viszonyának konstellációja.⁴

Jelen tanulmányban ezen előzetes megállapítások fényében vizsgáljuk a héber *sálóm* kifejezést mint antropológiai fogalmat. Ismereteink szerint – ami természetesen nem teljeskörű – a *sálóm* ilyen szempontból egyelőre nem kapott külön figyelmet az ószövetségi antropológia kutatásában, meggyőződésünk azonban, hogy ennek a fogalomnak is helyet kell biztosítani az Ószövetség emberképeinek vizsgálatában.

2. Etimológia és jelentés

Elsőként vessünk egy pillantást a *sálóm* szó ószövetségi előfordulásának statisztikájára. A *sálóm* főnévi forma összesen 237-szer található meg a héber Ószövetségben. A Tórában szórványosan fordul elő, ebben az iratcsoportban a Genézis emelkedik ki 15 előfordulással. A héber kánon szerinti korai próféták, azaz a Józsué, Bírák, 1–2Sámuel, 1–2Királyok könyveiben jóval magasabb az előfordulási arány, ezekben a könyvekben összesen 77-szer találkozunk a főnévvel.⁵ A prófétai irodalomból kiemelkedik Ézsaiás és Jeremiás könyve, az előbbi 29-szer, utóbbi 31-szer hozza a főnevet, tőlük messze elmaradva Ezékiel könyve 7 előfordulással. A kispóféták közül Zakariás könyve 6-szor tartalmazza a *sálóm* főnevet, ami a könyv méretéhez képest jelent említésre méltó arányt. A további ószövetségi iratokban a Zsoltárok könyvének kivételével nem jellemző a *sálóm* kifejezés használata, a Pszaltérium viszont kiemelkedően nagy számban, összesen 27-szer említi a főnevet.⁶

A *sálóm* mind etimológiájában, mind pedig alapjelentésében vitatott.⁷ Az alapjelentést többen a *SLM* gyök igei formájára vezetik vissza, mely ige törzstől függően jelenti azt, hogy 'egészsnek/épnek/teljesnek lenni' (qal ige törzs), illetve 'egész-

3 I. m., 16–22.

4 JANOWSKI: Konfliktgespräche, 51. Például amit az ember a testi szférában betegségment vagy egészségként él meg, azt a társas szférában szégyenként vagy becsületként, ld. JANOWSKI: Koordinaten, 15.

5 Józsa: 2-szer; Bír: 10-szer; 1–2Sám: 34-szer; 1–2Kir: 31-szer.

6 GERLEMAN: šlm, 920–921, hasonlóan EISENBEIS: Wurzel, 58–59; LIWAK: Friede/Schalom, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26245/>.

7 SCHMID: Frieden II, 605.

szé/éppé/teljessé tenni, helyreállítani, megfizetni/visszafizetni, kiegyenlíteni' (p'él ige törzs), 'szövetséget kötni' (hif'il ige törzs).⁸ Más elgondolás szerint eredendően is nominális a kifejezés, nem vezethető le igéből.⁹

A jelentést illetően szintén nincs teljes konszenzus a kutatásban. Általában problematikusnak tűnnek azok a próbálkozások, melyek – kissé erőszakoltan – egyetlen fogalommal próbálják lefedni a *sálóm* összes előfordulását. A 'béke' fogalma – különösen, ha kizárólag a háború vagy erőszak ellentétéként gondolunk rá¹⁰ – számos kontextusba egyáltalán nem illeszkedik, ahol a *sálóm* előfordul. Ugyanígy erőltetett az 'egészség', 'épség', 'jólét' vagy 'jóllét' kifejezéseket alapjelentéssé tenni, mivel bizonyos szövegösszefüggések nem támogatják ezt a jelentést.

A *sálóm* jelentéstartalmáról szóló diskurzusban talán leginkább az mutat egyezést, hogy a fogalom kifejezetten pozitív tartalmú – legalábbis arra nézve, aki a *sálómot* megszerzi –, rokon kifejezései az 'igazság' (*cedeq, c'daqá'*) vagy a 'jó(ság)' (*tób*).¹¹ A *sálóm* olyan közeg, illetve állapot, mely támogatja az életet, a világnak az a rendezettsége, melyben az élet megvalósulhat, ilyen értelemben az (emberi) élet és a *sálóm* egymástól elválaszthatatlan fogalmak (Mal 2,5). A *sálóm* tehát mindannak összefoglalása, amit az ókor embere áldásként remélt, magára és környezetére nézve kívánatosnak tartott: zavartalanság, sértetlenség, fenyegetésnélküliség, béke, nyugalom, biztonság, boldogság, üdvösség, egészség, épség, (anyagi) jólét, siker, jóllét, teljesség, elégedettség, harmónia, szövetség.¹²

A másik általános és konszenzusnak mondható megállapítás, hogy döntően – de nem kizáróan – társadalmi vonatkozásai vannak a kifejezésnek, azaz azt elsősorban az emberi közösségre, társas kapcsolatokra (csoportra, városra, családra, nép/ek/re) alkalmazhatjuk.¹³

Összességében valamilyen egyensúlyi állapotot és többnyire pozitív létminőséget jelent, mely helyzettől és kontextustól függően különféle formát ölthet. Leegyszerűsítve a fogalom ószövetségi alkalmazását, beszélhetünk egyrésről (és elsődlegesen) profán-szekuláris, másrésről vallási-teológiai szóhasználatról,¹⁴ melyeket élesen nem választhatunk el egymástól, kölcsönösen áthatják egymást. Szekuláris értelemben a kifejezés része a mindennapi köszönőformulának vagy éppen a katonai, gazdasági, szociálpolitikai szókészletnek. Vallási, illetve teológiai értelemben gyakran jelöl egy eljövendő üdvállapotot, eszkatológiai valóságot.¹⁵

8 GESENIUS: Handwörterbuch, 1367–1368.

9 Így pl. EISENBEIS: Wurzel, 52.55.

10 Vannak olyan ószövetségi igehelyek, ahol a *sálóm* a háború ellentétéként jelenik meg (pl. Józsa 9,15; 1Sám 7,14; 1Kir 5,4; Préd 3,8), de közel sem ez a jellemző. Ezzel a beszűkített értelemmel ellentétben az Ószövetség akár a háború *sálómjáról* is tud beszélni (2Sám 11,7), illetve a hadviselési törvényből (Deut 20,10–14) is kiderül, hogy a *sálóm* választásával elkerülhető ugyan a katonai összecsapás, az alternatíva azonban a kényszerű behódolás, lásd SCHMID: šalóm, 58–62; WESTERMANN: Frieden, 214; PEDERSEN: Israel, its Life and Culture, 311; OTTO: Frieden, 360; LIWAK: Friede/Schalom, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26245/>.

11 Így pl. STENDEBACH: šalóm, 18, másképp GERLEMAN: šlm, 930–931.

12 GERLEMAN: šlm, 922; STENDEBACH: šalóm, 18; VON RAD: Az Ószövetség teológiája I, 113; LIWAK: Friede/Schalom, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26245/>; GESENIUS: Handwörterbuch, 1358–1359.

13 WESTERMANN: Frieden, 200; Pedersen a kifejezés társadalmi vonatkozásait emeli ki. A *sálóm* nála társadalmi harmóniát, teljességet (*totality*) jelent, ld. PEDERSEN: Israel, its Life and Culture, 263–264.

14 Bővebben ld. EISENBEIS: Wurzel és WESTERMANN: Frieden műveit.

15 A jövőidejű használata során vált a *sálóm* fogalma speciális teológiai kifejezéssé, szemben a hétköznapi szóhasználatl, ld. WESTERMANN: Frieden, 227.

3. Antropológiai vonatkozások

Bár a *sálóm* fogalom leginkább emberek, illetve emberi közösségek kapcsán használható, mégsem tartozik a tipikus antropológiai kifejezések közé, sőt, az Ószövetség legfontosabb antropológiai alapszövegeiből is hiányzik a főnév. Néhány igehely kapcsán mégis joggal beszélhetünk a *sálómról* úgy, mint ami az ószövetségi emberkép egy sajátos eleme, olyan jellemző, mely nélkülözhetetlen az emberi élet számára, s ily módon hozzátartozik az ember lényegéhez, egészségességéhez, az emberi közösségek működéséhez.

Eberhard Jünger az ószövetségi *sálóm* fogalomra is gondolva egyik írásában úgy fogalmaz, hogy „a teológiai antropológia lényege szerint a béke antropológiája”, melyben a szerző a ’béke’ bibliai fogalmából kiindulva az embert mint békességre teremtett lényt (*Wesen des Friedens*) definiálja. A békesség teszi ugyanis az embert egészszé, a teológiai antropológia tárgya pedig az egész ember.¹⁶ Az ember egészségességéhez természetesen hozzátartoznak kapcsolatai is, úgy embertársi, mint a teremtett környezetével való kapcsolata. Amennyiben az ember egészségességét a testi szféra és a társas szféra korrelációjában keressük, akkor az izolált „én” nem lehet minden tekintetben egész ember. A héber gondolkodás különösen is közösségközpontú, melyben az ember nem izolált létező, hanem nagyobb társadalmi konstelláció része, ilyen értelemben (is) konstellatív lény.¹⁷ Ebben az összefüggésben tulajdoníthatunk antropológiai jelentőséget a *sálóm* fogalomnak is.

3.1. *Sálóm az emberi testben (vitális sík)*

A magyar nyelv kifejezetten jól érzékelteti, hogy az ember a testi szférában az egészségességét többek között az egészségben éli meg. A betegség és gyógyulás antropológiai konstansok, hiszen korszakokon és kultúrákon átívelve minden embert érintenek.¹⁸ Az ’egészség’ kifejezésére a *sálóm* fogalom is alkalmas, így az Ószövetségben a *sálóm* jelentheti az ember testi épségét és egészségét. Ennek *via negativa* megfogalmazását találjuk az egyik bibliai betegségről szóló részben, a Zsolt 38,4-ben: „Nincs épség (*m^etóm*) testemben dühöd miatt, nincs *sálóm* csontjaimban vétkem miatt.”¹⁹ A *bászár* ’test’ és *ecem* ’csont’ főnevek (vö. Gen 2,23) az ember szemmel látható, illetve kívülről nem látható fizikai valóságát írják le. A csontokban lévő *sálóm* gondolata máshol nem szerepel az Ószövetségben.²⁰ A *sálóm* az épség/egészség (*m^etóm*, vö. Ézs 1,6) szinonim paraleljeként jelenik meg a költői sorban, melynek hiánya miatt kesereg a beteg imádkozó. A csontok *sálómhiánya* az ember *egészségének*, fiziológiai integrálásának a deficitje.²¹

16 JÜNGEL: *Zum Wesen des Friedens*, 30–31.

17 JANOWSKI: *Konfliktgespräche*, 50.51, vö. uő: *Koordinaten*, 18.

18 JANOWSKI: *Anthropologie*, 177.

19 A bibliai szövegeket a tanulmányban végig saját fordításban közöljük. Ezek nem irodalmi fordítások, hanem filológiai szempontokat preferáló munkafordítások.

20 XERAVITS: *Spiritualitás*, 43.

21 Ezékiel látomásában a megelevenedés legelső mozzanata a szétszóródott csontok csontvázzá rendeződése: „És közeledtek a csontok, csont az ő csontjához” (Ez 37,7).

Az ószövetségi gondolkodásra jellemző módon azt az összefüggést is érzékelhetjük, amely a testi egészség, illetve a testben lévő *sálómhiány*, valamint a bűn között áll fenn (Zsolt 38,4–6.18).²² Ebben a testi és társas szférák, a vitális és szociális sík korrelációját láthatjuk. Ezékiás halálos betegségéből meggyógyulva a zsoltároshoz hasonlóan imádkozik: „íme, *sálómmá* lett keserűségem...és hátad mögédobtam minden vétkemet” (Ézs 38,17). A bűnbocsánat és a gyógyulás együttes megtapasztalása elhozza a *sálómot*, ami nemcsak az emberi szervezet helyreállítását jelenti, hanem a betegsége miatt megvetett, elutasított, kiközösített ember visszatérési lehetőségét is a társadalomba, vagyis az ember társas szférájában is egészszé válik. Szintén a szociális síkra vezet át bennünket, ha a királynak mint a nép reprezentánsának gyógyulásában az egész nép gyógyulási lehetőségét látjuk.²³

Míg a betegségben való elgyengülés és testi eltorzulás *sálómhiányt* jelent, addig a biológiai élet vége,²⁴ a test végső elerőtlenedése nem zárja ki a *sálómot*. A magas kor után természetes módon bekövetkező halálra nagyon szép kifejezéseket használ az Ószövetség: ’pihenni tér őseihez’, ’elmege’, ’kileheli lelkét’. Ebbe a sorba illeszkedik, amikor az időskori, természetes halál kapcsán jelenik meg a *sálóm* fogalom.²⁵ Az áldások és *sálóm* által kísért élet vége egyfajta beteljesedése, teljességre jutása az Isten által kimért napoknak: ezt jelenti az Ószövetségben az ’élettel betelve’, ’jólakva’ vagy ’*sálómban*’, az elégedettség állapotában elmenni. Ilyen elégedettséggel távoznak például az ósatyák: „Te pedig *sálómmal/sálómban* méssz atyáidhoz, jó vénségben temettetsz el” (Gen 15,15,²⁶ vö. 2Kir 22,20; Jer 34,5). A magas életkor az Istennel való rendezett viszony egyik mérője (Péld 3,1–2), a korai, erőszakos halál pedig éppen ellenkezőleg, az Istennel való kapcsolatot valamilyen zavarára utal az ókori Izráelben, ezért az *sálóm* nélküli (vö. 1Kir 2,5–6).²⁷

Az emberi szenvedés kontextusában és az egyéni panaszének műfajában jelenik meg a *sálóm* főnév a JSir 3,17-ben: „És eltaszítottad a *sálómból* lelkem (*nefes*), elfelejtettem a jót.” A *nefes* főnév itt magát az imádkozó személyt jelöli, aki előzőleg különböző aspektusokból mutatta be szenvedését.²⁸ A szenvedés ebben az esetben is az ember egészségességének deficitje, a személy (*nefes*) *sálómhiánya*, illetve a *sálómból* való kirekesztettség.²⁹

Ugyan vizsgálatunk elsősorban a *sálóm* főnévi forma antropológiai jelentőségét érinti, itt érdemes mégis röviden kitérni a *sálém* melléknévi formára is. Az ember testi szférájához tartoznak a belső szervek, melyek között kiemelt jelentőségű a szív.³⁰ A *sálém* ’teljes, egész’ melléknév a Királyok és még többször a Krónikák

22 KRAUS: *Psalmen* 1–59, 448.

23 Ehhez lásd KUSTÁR: *Az Ezékiás-történetek szerepe*, 69.

24 Az élet és halál szintén antropológiai konstansok, olyan emberi tapasztalat, mely független kortól és kultúrától, vö. JANOWSKI: *Anthropologie*, 528.

25 EISENBEIS: *Wurzel*, 164.

26 A Gen 15,15 a *sálóm* főnév legelső előfordulása az Ószövetségben.

27 JANOWSKI: *Anthropologie*, 80.82.

28 Ezeket az aspektusokat különböző antropológiai fogalmak jelzik, pl. „Elsorvasztotta húsom (*bászár*) és bőröm (*ór*), összetörte csontjaim (*ecem*)... beleeresztette veséimbe (*kiljád*) tegyének fiait” (JSir 3,4.13).

29 Kommentárjában Berges úgy fogalmaz, hogy a *sálómból* való kitesztés elvesztése mindennek, ami az életet élhetővé, kellemessé és értékessé teszi, ld. BERGES: *Klagelieder*, 194.

30 JANOWSKI: *Anthropologie*, 148.

könyvének szóhasználatában gyakran a *léb/lébáb* 'szív' jelzője.³¹ A szív egész volta, természetesen nem a szerv egészségét, épségét jelenti,³² hanem az ember akarati központjának egységét, az elköteleződés teljességét és osztatlanságát, a kognitív-voluntatív funkciók harmóniáját és végső soron az egész embert. A Királyok könyvében ez kizárólag JHVH-hoz és az ő parancsaihoz való teljes hűséget jelenti,³³ a Krónikák könyvében viszont a Dávidhoz való lojalitást is a *lébáb sálém* szókapcsolat fejezi ki (1Krn 12,39).³⁴ Ebben ismét a testi szféra és a társas szféra korrelációja érhető tetten. A szív ilyen említése összefügg a fogság alatti / utáni irodalmi és teológiai fejlődéssel, melynek következtében az Istennel való kapcsolat belsővé válik.³⁵

3.2. *Sálóm az emberi kapcsolatokban (szociális sík)*

A *sálóm* bizonyos esetekben úgy jelenik meg, mint viszonyfogalom.³⁶ Viszonyfogalom abban az értelemben, hogy a viszony résztvevőinek *sálómja* a viszony *sálómját* feltételezi, melyben a résztvevő egzisztál.³⁷ Az ószövetségi gondolkodásban nincs olyan belső *sálóm* vagy „lelki béke”, mely teljesen független lenne a külső tényezőktől.³⁸ Az ellenség, a fenyegetettség, a kaotikus állapotok, a kapcsolatok rendezetlensége akadályai annak, hogy az egyén *sálóm*ban legyen (Zsolt 4,9; 55,19; 120,7). Ennek ellentmondásossága fejeződik ki a Zsolt 120,6–7 versekben: „sok [ideje] lakik már lelkem a *sálóm* gyűlölőivel. Én *sálóm* vagyok, és ha beszélek, ők a harcért vannak.” A zsolttáros „én”-je azonosul a *sálómmal*, közben *sálómgyűlölők* (*szóné' sálóm*) táborával találja szembe magát. A tömör és atipikus megfogalmazásból nem derül ki, hogy a zsolttárosnak ez az önmeghatározása pontosan mit takar: talán békét ajánl ellenfeleinek, amit ők nem fogadnak el,³⁹ vagy saját vágyával azonosul,⁴⁰ ami jelen körülmények között nem valósulhat meg, esetleg éppen az imádkozó *sálómszeretete* váltja ki a *sálóm* gyűlölőinek ellenségeskedését (vö. Zsolt 35,20).⁴¹ A Zsolt 120,7-ben mindenképpen azt érezhetjük, hogy a *sálóm* fogalom a mindennapi társadalmi együttélés kulcsaként jelenik meg.

31 A melléknévi forma a Deuteronomista Történeti Műben az ép kövekre és az éfá mértékegység hitelességére vonatkozhat még.

32 Az Ószövetség jellemzően nem szervként utal a szívre, az anatómiai helyén kívül az ókori Izráelben nem sokat tudtak a szív fiziológiai-vegetatív funkciójáról, ld. KRÜGER: „Herz”, 91; JANOWSKI: Herz, 10.

33 Az 1Kír 8,61; 11,4; 15,3.14 versek formulaszerűen használják a kifejezést: *hájá^h lébáb sálém 'im-jhw*. Nem ugyanabban a formulában, de szintén a szív főnéhez kapcsolódóan szerepel a melléknév a 2Kír 20,3-ban.

34 A *sálém* melléknév használatában további formai és tartalmi különbségek is érzékelhetők a Királyok és Krónikák könyvében, ezekhez összefoglalóan ld. EISENBEIS: Wurzel, 347–348.

35 JANOWSKI: Herz, 6–9.

36 Vö. VON RAD: Az Ószövetség teológiája I., 113.

37 Hasonlóan JÜNGEL: Zum Wesen des Friedens, 31, illetve WESTERMANN: Frieden, 212, aki szerint a *sálóm* a közösség vagy az abban lévő ember meghatározottsága lehet.

38 EISENBEIS: Wurzel, 195–196 véleményével szemben így pl. WESTERMANN: Frieden, 201; STENDEBACH: šálóm, 40; LIWAK: Friede/Schalom, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26245/>.

39 KRAUS: Psalmen 60–150, 1010, hasonlóan EISENBEIS: Wurzel, 192.

40 LEVIN: Psalms of Ascents, 391.

41 Vö. GERSTENBERGER: Psalms 2, 319.

A 41. zsolttár közepén, az 5–11. versekben egy panaszimádságot olvashatunk, melyben a beteg imádkozó (Zsolt 41,4.5.9) ellenségei és gyűlölői gúnyolódásán kesereg, majd panaszának csúcspontjaként említi meg a legjobb barátot is, akiben csalódnia kellett (Zsolt 41,10, vö. Zsolt 25,26; 38,12; 55,13–15.21; JerSir 1,2.19).⁴² Az egyenrangúságon, kölcsönösségen, megbízhatóságon és hűségen alapuló barátság a hellenista korra fokozatosan válik a társadalom egyik fontos tartóoszlopává.⁴³ A barátot szó szerinti fordításban a „*sálómom* embere/férfia”-ként (*'is s'ólómí*) nevezi meg a zsolttár: ő az, akivel az imádkozó *sálóm*ban élt együtt, akiben megbízott, és akivel asztalközösségben volt,⁴⁴ most azonban ellene támadt. Ezzel a *sálóm* megszűnt, ahogyan a bizalom és maga a kapcsolat is, és beállt a „szociális halál”.⁴⁵ A beteg ember ebben a zsolttárban kevésbé részletezi saját fizikai állapotát, jóval inkább a szociális síkon értelmezi önmagát, ahogyan ez az aspektus más betegségzsolttárban is megjelenik (vö. Zsolt 28,12b; 88,9a.19a).⁴⁶ Jeremiás nagyon hasonlóan él át, amikor így fogalmaz: „*sálómom* minden embere (= jóakaróim, barátaim, bizalmasaim) figyelik bukásomat” (Jer 20,10, vö. 38,22; Abd 7).⁴⁷ Ezek a passzusok egyben arra is rámutatnak, hogy milyen sérülékeny az ember *sálómja*, és bizalmi közösség nélkül, *sálóm*kapcsolat nélkül kiszolgáltatottá, sőt szociális értelemben halottá válik. Az élet konnektivitást jelent, az egyén beágyazottságát a társadalmi közegbe.⁴⁸ A barátság ilyen értelemben rizikó, hiszen a barátok fokozottan vállalják individualitásukat,⁴⁹ ezért még súlyosabb következményekkel jár a baráttal való szövetség felbomlása.

A barátság speciális kötelékén túl a társas érintkezés más szintjein is megjelenik a fogalom (lásd pl. Gen 34,21). Az általános emberi kapcsolatok *sálóm*igényére utal, hogy a kifejezés köszöntési és elköszönési formulák, valamint áldásmondások része is.⁵⁰

A férfi–nő szerelmi kapcsolatában is megjelenik a kifejezés, legalábbis erre utal az Énekek 8,10: „Én kőfal vagyok, melleim, mint a tornyok; azért az ő szemeiben olyan leszek, mint aki megtalálta a *sálómot*.”⁵¹ Egy lehetséges értelmezés szerint itt a szerelmi boldogságra, az abban megélhető biztonságra és nyugalomra kell gondolnunk.⁵² A *sálóm* kifejezése egyúttal ellensúlyozza a kőfal és a tornyok militáris metaforáit.⁵³

42 KRAUS: Psalmen 1–59, 468; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I., 263; SEYBOLD: Psalmen, 257.

43 JANOWSKI: Anthropologie, 214–220.

44 KRAUS: Psalmen 1–59, 468. Az asztalközösségük folyamatosságát és tartósságát fejezi ki a participium, HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I., 263.

45 JANOWSKI: Konfliktgespräche, 52; UG: Anthropologie, 181–182.218–220.

46 Vö. XERAVITS: Spiritualitás, 42.45.

47 JANOWSKI: Konfliktgespräche, 189–190, ld. még EISENBEIS: Wurzel, 156–157.

48 JANOWSKI: Konfliktgespräche, 52.

49 Így DIETRICH: Freundschaft, 53, aki ebben látja az egyik okát annak, hogy az ószövetségi korban ritkának számítottak a baráti kapcsolatok.

50 Ld. pl. EISENBEIS: Wurzel, 89.92–93.96–98.103.120–139; WESTERMANN: Frieden, 206–212.

51 Az Énekek Énekében egyedül itt találjuk meg a *sálóm* főnevet.

52 EISENBEIS: Wurzel, 190; MÜLLER: Das Hohelied, 88. A Ruth 1,9 tekinthető közeli analógiának, ahol Naomi azt kívánja, hogy menyei egy másik férfi házában találjanak nyugalmat (*m^enúhá^h*), lásd ZAKOVITCH: Das Hohelied, 279.

53 ZAKOVITCH: Das Hohelied, 279.

Az embernek az Istennel való kapcsolatában is szerepet kap a *sálóm*. Az Ószövetségben Isten és ember közötti *sálóm*ról az Ézs 27,5 ír explicit módon egy nehezen fordítható és értelmezhető gondolatban: „...vagy megragadja az én oltalmamat, készít *sáló*mot velem, *sáló*mot készít velem!” (vö. Num 25,12; Ézs 54,10; Ez 37,26). A *sálóm* politikai használata (vö. Józ 9,15; 1Kir 5,26) kerül ebben a versben teológiai kontextusba, mivel itt a *sálóm* a harc (*milhámá*^h) ellentéte. Westermann szerint ennek az ellentétpárnak a teológiai átfogalmazása egy egyedi és kései jelenség az Ószövetségben.⁵⁴ Az Istennel folytatott harcban való megsemmisülés alternatívája békét készíteni (*ászá*^h *sálóm*) Istennel,⁵⁵ amely nem szükségszerűen eszkatológiai esemény, hanem mindenkorai lehetőség: kibékülés, a kapcsolat épségének helyreállítása.⁵⁶ A *sálóm* itt azt jelenti, hogy Isten ellenfelei megadják magukat, feladják a harcot,⁵⁷ ellenségből alattvalókká lesznek.⁵⁸ Ahogyan fentebb említettük, az Istennel való rendezett kapcsolat, a feltétlen engedelmség kifejezésére a Királyok könyve előszeretettel használja a *leb sálém* szókapcsolatot. A deuteronomista felfogás szerint az Istennel való igazi közösség a teljes szívre, vagyis az egész emberre igényt tart.⁵⁹

Kérdés, hogy a fentiek alapján a *sálóm* nem tekinthető-e szociálanropológiai fogalomnak. Bernd Janowski az ember társas szférájának tárgyalásakor felsorolja azokat a kifejezéseket, melyek a héber Ószövetségben szociálanropológiai alapfogalomként használhatók. Itt említi a következő főneveket és melléneveket: *emet* / *emúndá*^h 'megbízhatóság, szilárdság, hűség'; *hén* / *hannún* 'kegyelem', 'kegyelmes'; *heszed* / *haszíd* 'kötelességtudat, hűség, jóság', 'kegyes'; *jászár* 'egyenes, tisztességes', *mispát* 'jogosság'; *ne^gmán* 'megbízható, hűséges'; *cedeq* / *c'dáqá*^h / *caddiq* 'igazság/igazságosság', 'igaz'; *rah^gmím* 'irgalmasság, könyörület'; *tám* / *tammím* 'teljes, tökéletes'.⁶⁰ Kiegészítve sort, véleményünk szerint ebbe a listába illik a Janowski által nem szerepeltett *sálóm* / *sálém* fogalom, mely nem egyszer szinonimája is a fent említett fogalmak némelyikének.

3.3. *Sálóm az emberi feladatokban (perszonális sík)*

Az ember rendeltetése, feladata alatt több dolgot is megfogalmazhatunk az Ószövetség antropológiai elképzelései alapján. Az ún. „papi” teremtéstörténet (Gen 1,1–2,4a) az ember rendeltetését az uralkodásban határozza meg, amikor olyan emberképet vázol fel, mely az ókori uralkodók alakjának felel meg: az ember az istenség kép-

54 WESTERMANN: Frieden, 226. Az Istennel való békeszerződés, az Istennel való megbékélés gondolata az Újszövetségben kerül bővebb kifejtésre a Krisztus-esemény fényében. A Róm 5,1 így ír: „Mivel tehát megigazultunk hit által, békességünk van Istennel a mi Urunk Jézus Krisztus által.” Ugyanennek a gondolatnak a közösségi vonatkozásait látjuk az Ef 2,14–17-ben.

55 Nem az ellenfelek csinálják a békét, hanem az Istenhez fordulások eredményeként tapasztalják, aktivitásuk az Isten megragadása, mely magával vonja a Vele való *sáló*mot, ld. WILDBERGER: Jesaja, 1011.

56 KAISER: Jesaja 13–39, 180–181; WILDBERGER: Jesaja, 1011.

57 EISENBEIS: Wurzel, 210.

58 FOHRER: Jesaja 24–39, 37.

59 Hasonlóan EISENBEIS: Wurzel, 340.

60 JANOWSKI: Anthropologie, 191.

másaként, reprezentánsaként uralkodik (Gen 1,27–28). És bár a teremtéstörténet nem említi a *sálóm* fogalmat,⁶¹ az ember uralkodói feladatának vonatkozásában számos bibliai és Biblián kívüli ókori királyszöveg bizonyítja, hogy a *sáló*mot, azaz a társadalom és kozmosz rendjét a királynak kell megteremteni és fenntartani (lásd pl. Zsolt 72).⁶² A „Papi irat” antropológiai elgondolása szerint ebben a királyi feladatban minden ember osztozik. Mindenki feladata, hogy munkálkodjon egy olyan társadalmi rendért, amelyben érvényesül a jog és az igazságosság,⁶³ feleljen a természet rendjéért, amelyben a növények, állatok és az ember harmonikus egymásrautaltságban élnek.

Amikor az Ószövetség a helyes, Isten szerinti életvezetésről tanít – elsősorban a bölcsességirodalomban –, ki is jelöli azt az utat, melyen a *sálóm* elérhető: a törvény követése (Zsolt 119,165; Ézs 59,8), a jó cselekvése (Zsolt 34,8), a bölcsesség (Péld 3,13,17), az alázatosság (Zsolt 37,11), az egyenes úton való járás (Ézs 57,2) *sáló*mot hoz. A helyes életvezetésben elért *sálóm* pedig az élet minőségének és mennyiségének pozitív változásait vonja maga után (Péld 3,1–2). Ezek az ószövetségi passzusok jól igazolják, hogy a tett és sors mechanisztikus összefüggéseit valló ókori ember meggyőződése szerint a jó cselekvés jutalma az Istentől kapott áldás, melynek végső soron a *sálóm* a legfőbb tartalma (Num 4,26). Ezért nincs *sálóm*ja a bűnösöknek (Ézs 48,22; 57,21).⁶⁴

A *sálóm* munkálása fontos üzenetként jelenik meg a Jer 29,7-ben, ahol háromszor is megjelenik főnév: „És keressétek annak a városnak a *sálóm*ját, ahova fogságba küldtelek titeket, és imádkoztatok érte az Úrhoz, mert annak *sálóm*jában lesz nektek (is) *sálóm*.” A *sálóm* ebben a kontextusban leginkább a „jólét” kategóriáját jelöli,⁶⁵ mely megvalósulhat közösségi és egyéni szinten egyaránt. Különlegessége a szövegnek, hogy a társadalmi kontextus, a város, melynek *sálóm*ján kell igyekezni, idegen földön van, vagyis az idegen, akár az ellenség *sálóm*ja úgy viszonyul a saját egyéni *sálóm*omhoz, hogy az előbbtől függ az utóbbi. A *sálóm* nem a másik rovására érhető el, hanem a másik emberrel együtt.⁶⁶ A fogság helyének lakóiért mondott közbenjáró imádság így már abba az irányba mutat, amit az Újszövetség az ellenség szeretetében fogalmaz meg nagyon világosan.⁶⁷

61 Más ókori népek teremtésmítoszai szerint a káoszól kialakult rend a *sálóm* főnévvel írható le. Csak akkor világ a világ, ha *sálóm* uralkodik benne, ld. SCHMID: Frieden II., 605; OTTO: Frieden, 360.

62 STENDEBACH: *sálóm*, 20; NÉMETH: Királyok zsoltára, 139; JANOWSKI: Anthropologie, 453–454.

63 Itt említést érdemel Rost megállapítása, miszerint a társadalmi egyensúlyi állapota az Ószövetségben nem azt jelenti, hogy mindenkinek azonos jogai vannak, hanem azt, hogy mindenki a neki megfelelő helyen van a társadalomban, élhet az adott társadalmi szint jogaival. Az egyensúly nem egyenlőséget (egalitást) jelent, lásd ROST: Erwägungen, 41.

64 SCHMID: *sálóm*, 54.56. Az ószövetségi embernek arról is volt tapasztalata, hogy a tett és sors összefüggései nem nyilvánulnak meg minden esetben látható módon: „Mert irigykedtem a kérkedők miatt, látva a bűnösök *sálóm*ját” (Zsolt 73,3).

65 EISENBEIS: Wurzel, 158.

66 FISCHER: Jeremia 26–52, 95.

67 NÉMETH: Békétől békéig, 597, vö. FISCHER: Jeremia 26–52, 95.

3.4. Sálóm az ember jövőképében (transzcendens sík)

A jelenben megélt *sálóm*hiány hamar előhívja azt az általános emberi vágyat, hogy a jövőben megszűnik ez a hiány.⁶⁸ Az ember lényegéhez hozzátartozik a jövővárás, hiszen Istentől kapott feladatai a jövőre (is) vonatkoznak. A Zsolt 37,37 szerint „a jövő (*ah'rit*) a *sálóm* emberéé”, azaz a *sálóm* emberének van (üdvösséges) jövője, míg a vétkesek és bűnösök sorsa a pusztulás, nincs jövőjük (Zsolt 37,38).⁶⁹ A reményteljes jövőbe tekintésnek tehát fontos kifejezése a *sálóm*, amely itt a bölcsességi gondolkodás keretein belül az egyén életének pozitív végkimenetelét jelenti (vö. Zsolt 35,26–27), illetve elsősorban a prófétai ígéhirdetésben kollektív szinten is fontos eszkatológiai ígéretté válik.⁷⁰

Jeremiás próféta könyvében, ahol a *sálóm* fogalma kifejezetten gyakran fordul elő, ezeket olvassuk a fogság előtt álló nép helyzetéről: „Nincs *sálóm*ja egy embernek sem!” (Jer 12,12). „Mert elveszem a *sálóm*ot ettől a néptől – így szól az ÚR –, a szeretetet és az irgalmat” (Jer 16,5, vö. Jer 6,14; 8,11.15; 14,19). Eszerint Izráel és Júda országvesztése, a templom lerombolása, a babiloni fogság nem más, mint Isten tette és jogos büntetése, Ő volt az, aki megvonta népétől a *sálóm*ot, és a helyreállítást, a bocsánatot sem helyezi kilátásba. Ugyanez a fogalom válik aztán a nép helyreállítására és meggyógyítására irányuló isteni ígéretnek a hordozójává: „Mert csak én tudom, mi a tervem veletek – így szól az ÚR – *sálóm*ot és nem romlást tervezek, és reményteljes jövőt (*ah'rit*) adok nektek” (Jer 29,11, vö. Zsolt 85,9.11). Ahogyan az egyén gyógyulásánál, úgy a nép gyógyulásánál is a *sálóm* jelenti az egészséges állapotot (vö. Ézs 57,19). A fogságba hurcolt népnek azt ígéri az Úr, hogy bekötözi sebeit, meggyógyítja őket, és megmutatja, feltárja előttük a *sálóm*ot (Jer 33,6). Az ezt követő hosszabb felsorolásból (Jer 33,6–18) megtudjuk, hogy milyen elemei is vannak ennek a *sálóm*nak: „újjaépítem őket”; „megtisztítom őket”; „megbocsátom bűnüket”; „felhangzik a vidám örvendezés hangja”; „valóra váltom azt a jót, amit Izráel és Júda házáról ígértem”; „igazi sarjadékot sarjasztok Dávidnak”. Teljeskörű helyreállítást ígér az Úr ebben a *sálóm*ban, a bűnök megbocsátásától egészen a királyi ház restaurációjáig. Izráel jövőképe tehát nem fogalmi, hanem képi, így a *sálóm* sem elvont, hanem konkrét.

Az utóbbi, a királyság helyreállítására irányuló váradalmat különösen is áthatja a *sálóm* fogalma. Izráel népe minden trónra lépő uralkodótól azt várta, hogy egyéni, társadalmi, univerzális és kozmikus szinten egyaránt biztosítja a *sálóm*ot (vö. 1Krn 22,9; Zsolt 72,3.7), ám a legtöbb uralkodó ezt nem teljesítette, sőt a legendemesebbek is – mint Dávid, Salamon, Jósiás vagy Ezékiás – csak töredékesen valósították meg, ezért Izráel és Júda veszte elkerülhetetlen volt. A messiási királyprófeciákban fogalmazódik meg aztán az a jövőkép, mely szerint a Dávid házából való eszkatológiai uralkodóalak a *sálóm* fejedelme lesz, aki határtalan *sálóm*ot biztosít (Ézs 9,5–6; Mik 5,4; Zak 9,10).⁷¹ A távoli jövő utópisztikus ábrázolá-

68 Wolff külön fejezetet (17. §) szentel antropológiájában ennek a témának, ld. WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 186–193.

69 KRAUS: Psalmen 1–59, 443; SEYBOLD: Psalmen, 257; RUIZ: Psalm 37, 50.

70 STENDEBACH: Sálóm, 39; WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 186.192.

71 SEEBASS: Herrscherverheissungen, 79–80; WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 192.

sában, az eszkatologikus képes beszédben látjuk kihatni a *sálóm*ot a természetre, valamint az idegen népekre is (Zak 9,10; Zsolt 85,11–14, vö. Zsolt 72,3.7).⁷² Ezek a távlati perspektívák már a jelenben is bátorítják az embert. E gondolat újszövetségi recepciója és krisztológiai adaptációja egészen nyilvánvaló, amelyet itt nem szükséges részleteznünk.

4. Összefoglalás

Az ószövetségi *sálóm* fogalom fenti bemutatásával reménység szerint sikerült érzékeltetni, hogy sokrétű és gazdag jelentéstartalmának többek között antropológiai vetületei is vannak. Amit a *sálóm* jelent, az korszakoktól függetlenül az emberi lét alapvető része.⁷³

Megfigyelhető, hogy a *sálóm* olyan antropológiai konstansokhoz kötődik, mint a „test”, „betegség” és „gyógyulás”, az „élet” és „halál”, „barát” és „ellenség” vagy a „szenvetés”. A főnévi forma együtt állhat a „csont”, „lélek”, „ember/férfi” antropológiai fogalmakkal, a *sálém* melléknév pedig gyakran a „szív” jelzője. Ha igazat adunk Bernd Janowskinak abban, hogy „a teológiai antropológiának az egyéni panasz- és hálaénekek egyaránt alapszövegei”,⁷⁴ akkor az is megállapítható, hogy a *sálóm* fogalom olykor fontos szerepet játszik ezekben a műfajokban (Zsolt 38; 41; 120; Ézs 38,9–20; JerSir 3).

A *sálóm* az emberi élet nélkülözhetetlen eleme minden olyan szinten, ahol az ember saját egészségességét megélheti. A Matthias Krieg által felállított viszonyulási síkok (vitális, szociális, perszonális és transzcendens) mindegyikében megfigyelhető a *sálóm* fogalom jelenléte. Ezek alapján indokoltnak tűnik a fogalom intenzívebb bevonása az ószövetségi antropológiai diskurzusba.

Felhasznált irodalom

- BESTER, D.: *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten* (FAT II/24), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- BERGES, U.: *Klagelieder* (HThK.AT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2012.
- DIETRICH, J.: Sozialanthropologie des Alten Testaments. Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel, in ZAW 127/2 (2015), 224–243.
- DIETRICH, J.: Von der Freundschaft im Alten Testament und Alten Orient, in *Die Welt des Orients* 44/1 (2014), 37–56.
- EISENBEIS, W.: *Die Wurzel slm im Alten Testament* (BZAW 113), Berlin, Walter de Gruyter, 1969.
- FISCHER, G.: *Jeremia 26–52* (HThK.AT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2005.

72 Vö. OTTO: Frieden, 360.

73 WESTERMANN: Frieden, 203.

74 „...die Klage- wie die Danklieder des einzelnen [sind] Grundtexte einer theologischen Anthropologie,” lásd JANOWSKI: Konfliktgespräche, 46.

- GERLEMAN, G.: *šlm*, in THAT 2 (1976), 919–935.
- GESENIUS, W. (Hrsg.): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Heidelberg–Dordrecht–New York et al., Springer Verlag, ¹⁸2013.
- HOSSFELD, F.-L.–ZENGER, E.: *Die Psalmen I: Psalm 1–50* (NEB.AT 29), Würzburg, Echter Verlag, 1993.
- JANOWSKI, B.: Der 'ganze Mensch'. Zur Geschichte und Absicht einer integrativen Formel, in Uó: (Hrsg.): *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin, de Gruyter, 2012, 9–21.
- JANOWSKI, B.: Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten, der alttestamentlichen Anthropologie, in ZThK 113 (2016/1), 1–28.
- JANOWSKI, B.: *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2003.
- JÜNGEL, E.: Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie (1983), in Uó: *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 1–39.
- KAISER, O.: *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39* (ATD 18), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ²1976.
- KOEHLER, L.–BAUMGARTNER, W. (Hrsg.): *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, Brill, ³1967–1990.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen 1–59* (BKAT 15/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, ⁶1989.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen 60–150* (BKAT 15/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, ⁶1989.
- KRIEG, M.: Leiblichkeit im Alten Testament, in Krieg, M.–Weder, H. (Hrsg.): *Leiblichkeit* (ThSt 128), Zürich, TVZ, 1983, 7–29.
- KRÜGER, TH.: Das »Herz« in der alttestamentlichen Anthropologie, in Uó: *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik* (ATHANT 96), Zürich, TVZ, 2009, 91–106.
- KUSTÁR, Z.: Az Ezékiás-történetek szerepe a Királyok, és Ézsaiás próféta könyvében, in *Theologiai Szemle* 40 (1997/2), 66–71.
- LEVIN, Ch.: The Edition of the Psalms of Ascents, in Ben Zvi, E.–Levin, Ch. (ed.): *Centres and Peripheries in the Early Second Temple Period* (FAT 108), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 381–400.
- LIWAK, R.: Friede/Schalom, in: in Bauks, M.–Koenen, K. (Hrsg.): *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil*, online elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26245/>, (utolsó megtekintés: 2020. 04. 20.)
- MÜLLER, H.-P.: Das Hohelied, in uó–Kaiser, O.–Loader, J. A.: *Das Hohelied. Klagelieder. Das Buch Ester* (ATD 16/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴1992, 1–90.
- NÉMETH, Á.: Békétől békéig. Igetanulmány a Jer 29,14–7.10–14 alapján, in *Igazság és Élet* 6 (2012/4), 593–603.
- NÉMETH, Á.: „Királyok zsoldára, zsoldárok királya”. A 72. zsoldár előállása és teológiája a Zsoldárok könyve redakciójának tükrében, Kolozsvár, Exit, 2018.
- OTTO, E.: Frieden II. Altes Testament, in ⁴RGG 5 (2000), 359–360.

- PEDERSEN, J.: *Israel. Its Life and Culture*, Vol. 1 (South Floridan Studies in the History of Judaism 28), Atlanta, Scholars Press, 1991.
- RAD, G. VON.: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kötet: Izráel történeti hagyományainak teológiája, Budapest, Osiris Kiadó, 2007.
- ROST, L.: Erwägungen zum Begriff šālôm, in Bernhardt, K.-H. (Hrsg.): *Schalom. Studien zu Glaube und Geschichte Israels* (Alfred Jepsen zum 70. Geburtstag), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1971, 41–44.
- RUIZ, Eleuterio: *Das Land ist für die Armen da. Psalm 37 und seine immer aktuelle Bedeutung* (Stuttgarter Bibelstudien 232), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2015.
- SCHMID, H. H.: Frieden II. Altes Testament, in TRE 11 (1983), 605–610.
- SCHMID, H. H.: *šālôm „Frieden” im Alten Orient und im Alten Testament* (SBS 51), Stuttgart, KBW Verlag, 1971.
- SEEBASS, H.: *Herrscherverheißungen im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992.
- SEYBOLD, K.: *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen, Mohr Siebeck, 1996.
- STENDEBACH, F. J.: *šālôm*, in ThWAT 8 (1995), 12–46.
- WESTERMANN, C.: Der Frieden (shalom) im Alten Testament, in Picht, G.–Tödt, H. E. (Hrsg.): *Studien zur Friedensforschung I*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1969, 144–177 = in Uó: *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien. Band II*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1974, 196–229.
- WILDBERGER, H.: *Jesaja*, Teilband 2: *Jesaja 13–27* (BKAT 10), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.
- XERAVITS, G.: Spiritualitás a beteg ember zsoldáraiban, in *Embertárs* 5 (2007/1), 40–51.
- ZAKOVITCH, Y.: *Das Hohelied* (HThK.AT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2004.

KÓKAI NAGY VIKTOR

Az ember istenképősége Alexandriai Philónnál

ABSTRACT

Imago Dei des Menschen war und ist ein spannendes Thema. In meinem Artikel möchte ich dieses Problem bei Philon von Alexandria untersuchen. In dem ersten Teil erörtere ich kurz diese Frage in dem Alten Testament, dann in dem zweiten Teil bei Philon. Der zweite Teil enthält vier Punkten: Die Erschaffung des Menschen; Die Beziehung des Schöpfers mit dem Geschöpf; Die „Komponente“ des Menschen; Die Kommunikation zwischen Mensch und Gott. Ich möchte aufzeigen, wie Philon die Transzendenz Gottes gegenüber seinem Geschöpf bewahrt und doch die Gottebenbildlichkeit des Menschen ernst nimmt.

I dén a Theologische Universiteit Kampennel közösen tervezett Comenius-konferencia Pápan a koronavírus miatt sajnos elmaradt. Ugyanakkor mégsem kell feltétlenül keserű szájjal gondolni erre, inkább lássuk meg a lehetőséget, hiszen jövőre a konferencia megrendezésre kerül, és egy év múltával talán mi is ismeretekkel és élményekkel gazdagodva fejezhetjük be az elkezdett tanulmányainkat. Ezzel a reménységgel osztom meg az olvasókkal egy előtanulmány formájában néhány gondolatomat a meghirdetett „*Imago Dei*” témához formálódó előadásomból. És bízom abban, hogy észrevételeikkel, tanácsaikkal és építő kritikájukkal segítik a további munkát.

Írásomban elsőként röviden az εἰκὼν kifejezés ószövetségi begyökerezettségét szeretném áttekinteni, majd megvizsgálni, miként beszél Alexandriai Philón az ember istenképőségről.

1. Az ember mint Isten képe az Ószövetségben

A kutatók napjainkban egyetértenek abban, hogy az „istenképőség” nem csupán az ember valamely részét érinti, hanem teljes személyiségét. Az ember az, aki Istent reprezentálja a földön. Az istenség az ember képében van jelen, abban manifesztálódik.¹ A kérdés fókuszában Mózes első könyve áll. Pontosabban két irányzatról beszélhetünk az Ószövetség *imago Dei* koncepciója kapcsán. Az első, a *minimalista* irányzat – melynek képviselői pl. Westermann, Groß és Schellenberg – az értelmezendő szövegek körét a papi irat locusaira korlátozza; a másik, a *maximalista* irányzat képviselői – pl. Hartman, Di Lella és van Kooten – más perikópákat is hozzávesznek ehhez (Ez 1,5.26; 10,1.21; Zsolt 8, Dán 7, és utalnak néhány szövegre

az intertestamentális iratok köréből is, pl. Sir 17,3–4; Bölcs 2,23k).² Nem kívánánk döntőbíró lenni a két irányzat között. Két dolog viszont biztosan állítható: egyfelől az „istenképőség” minden emberre vonatkozik Izrael gondolkodásában, nemcsak a királyra,³ másfelől a probléma gyökere mégiscsak a papi irat kijelentéseiben keresendő.

Az 1Móz 1,26-ban azt olvassuk, hogy Isten אדם-ot képmására (צֶלֶם) és magához/magukhoz hasonlóvá (דְמוּת) teremtette. אדם-ot a LXX következetesen az általános ἄνθρωπος ‘ember’ kifejezéssel fordítja. Ettől majd csak a 2,20-tól kezdődően tér el, ahol az Ádám szó már tulajdonnévként jelenik meg. Az ok nyilvánvaló, innentől kerülnek megkülönböztetésre a nemek, ennek ellenére mégsem a különbségre koncentrál az író, hanem a közöttük levő egységre.⁴ Ez az egység tükröződik az 1,27-ben is, ahonnan kiderül, hogy a férfi és a nő együtt az Isten εἰκὼν-ja (vö. 1Móz 5,2). Ahogyan az 1Móz 1 korábban sem egy-egy állat teremtését írja le, hanem fajokat említ, „ennek megfelelően az 1,27b.c-ben אדם-ot is általánosan kell értelmezni, amit egyes számra (b: ‘őt’) és többes számra (c: ‘őket’) is vonatkoztatunk, vagyis kollektív jelentéssel bír, a 27c-ből pedig kiderül, hogy ez férfi és női individuumokból áll”.⁵ Más szavakkal, az ember úgy jelenik meg itt mint közösségi/közösségben létező, mint egy, aki kettősen létezik,⁶ és akinek az a feladata, hogy uralkodjon. Az ember istenképőségéről szóló kijelentés a teremtésről és az uralkodásról szóló kijelentés között helyezkedik el, ami arra utal, hogy abban az ember kettős felelőssége jelenik meg Isten és a teremtett világ iránt.⁷

Ami a szövegünkben előforduló, az emberre vonatkozó kifejezéseket illeti, a צֶלֶם az esetek többségében ‘szobor, képmás’ jelentésben áll. Éppen úgy vonatkozhat egy istenség kiábrázolására, mint egy uralkodóra. Ugyanakkor érdekes, „hogy éppenséggel nem vált az istenségek kiábrázolásának a terminusává, még ha esetenként a צֶלֶם jelentheti is azt”.⁸ A másik kifejezés esetében könnyebb dolgunk van: דְמוּת ‘az, ami hasonlít valamihez, hasonlóság, képmás’.⁹ És ezen a ponton már bele is ütközünk az első fontos kérdésbe, amelyhez aztán számos másik kérdés is kapcsolódik: a szerző vajon miért két kifejezést használ, amikor az ember istenképőségéről szól? Sokáig úgy vélték, hogy a צֶלֶם a fizikális hasonlóságra utalna, amit a szerző éppen a דְמוּת-tal enyhítene. Évszázadokon keresztül tartó spekulációk után az ember istenképőségével kapcsolatban mára az a meggyőződés dominál, hogy amikor a szerző Istennek az emberiségben megjelenő képéről szól, azt úgy kell értelmeznünk, mint ami a fizikális ember létezését fejezi ki, nem pedig a szellemi vagy egzisztenciális hasonlóságot Isten és az emberiség között.¹⁰

2 I. m., 6k.

3 Ez nem a királykép demokratizálásának az eredménye, sokkal inkább az uralkodásról alkotott elképzelés univerzalizációját láthatjuk benne – JANOWSKI: Anthropologie, 409k.

4 PEPPIATT: Image and Glory, 13.

5 GROSS: Statue oder Ebenbild, 31.

6 Vö. WESTERMANN: Genesis, 221

7 Ld. ehhez JANOWSKI: Anthropologie, 410–412.

8 WESTERMANN: Genesis, 202.

9 Ld. SCHELLENBERG: Humankind, 105k.

10 CROUCH: Genesis 1:26–7, 7. ld. továbbá LITWA: Transformed, 101–103.

1 VAN KOOTEN: Anthropology, 2.

Ami a prepozíciókat illeti, C. Westermann úgy véli, nincs különbség a כ and ב prepozíciók jelentése között.¹¹ B. Janowski ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy a כ 'mint, valaminek megfelelően' prepozícióval ellátott דמות azért került ide, mert a héber nem tudja kifejezni, hogy valami hasonló valamihez vagy azonos valami mással. Vagyis a צלם az istenképesség funkcionális aspektusát hangsúlyozza a reprezentáció (*Repräsentationsgedanken*) értelmében, a דמות kijelentés pontosít ezen az aspektuson – elkerülendő a kép (az ember) és a leképzett (Isten) azonosságát – abban az értelemben, hogy az ember hasonmása Istennek, de nem valamiféle teomorf kvalitások birtokosa.¹² A. Schellenberg szerint viszont minden nehézséget megoldana, ha az 1,26-ban a כדמותו (és a כצלמו az 5,3-ban) a צלמו (és דמותו az 5,3-ban) tulajdonságaként értelmeznénk, tehát „csak a pronominalis utótaggal rendelkező főnévre és nem a teljes korábbi kifejezésre vonatkoztatnánk”.¹³ Ez tulajdonképpen azt jelentené tehát, hogy az 1,26-ban a „hasonlóság” nem speciálisan az emberre, hanem a „képre” vonatkozna, és ennek megfelelően az 5,3-ban a „kép” a „hasonlóságot” határozná meg. Ennek az értelmezésnek az az előnye, hogy megválaszolja, miért használt a szerző két különböző prepozíciót az 1,26-ban és az 5,3-ban, és arra is, hogy miért ebben a sorrendben (elsőként a כ másodjára a ב).¹⁴

Következő szövegünk az 1Móz 2,7.18k lehetne, de itt sajnos semmit nem olvassunk a „kép”-ről, csak a földről és a porról, valamint az éltető leheletről, „így lett az ember élőlény”. Később pedig megjelenik a segítő is, a nő, aki a férfihoz illik.

Van azonban egy harmadik perikópa is, ahol az ember és az εἰκὼν egymás mellett szerepelnek a LXX-ban, az 1Móz 5,1. De itt a héber szövegben צלם (1Móz 1,26) helyett דמות áll, amit viszont az 1Móz 1,26-ban a LXX ὁμοίωσις-szal fordít. Itt tehát a LXX módosít a szövegen, amikor hasonlóság helyett Isten képéről beszél az ember teremtése kapcsán. A héber szöveg viszont míg itt csupán hasonlóságról beszél, az 1Móz 9,6-ban ismét Isten képének nevezi az embert (ezt a LXX is követi: צלם-εἰκὼν)¹⁵: „Mert Isten a maga képmására alkotta az embert.” Az 5,3-ban mindkét korábbi, az 1,26-ban feltűnő kifejezésünk ismét egymás mellett jelenik meg, de fordított sorrendben, Ádám „... fiút nemzett, magához hasonlót, a maga képmására”. Ha el is fogadjuk, hogy nincs különbség a צלם és a דמות jelentése között, ahogyan azt C. Westermann véli: „Ha 'hasonlóságot' is fordítunk, ami egyes helyeken lehetséges, akkor sem szabad azt úgy értenünk, hogy nem azonos, csupán hasonló; ez az azonosságot gyengítő jelentés nincs meg a héber szóban.”¹⁶ Szóval, ha ezt el is fogadjuk, akkor is feltűnő, hogy ezen a helyen nem az Istentől kapott hasonlóságról olvasunk – amit Ádám kapott –, hanem az Ádámmal való hasonlóságról és Ádám képéről, amit fia, Sét örökül kapott. Ezt az álláspontunkat támogatja a tény, hogy noha a héber szavak megfelelnek az 1,26-nak, a LXX a צלם-et εἰκὼν-nak fordítja, de a דמות-ot most az εἰδὼν-val adja vissza, aminek a jelentése: 'megjelenés,

11 I. m., 201.

12 JANOWSKI: Anthropologie, 410.

13 I. m., 107.

14 I. m., 109.

15 Érdekes észrevétel, hogy a régi arámi fordítások ezen a helyen elhagyják az „Isten képe” kifejezést – ALTMANN: Imago Dei: 236k, 239.

16 WESTERMANN: Genesis, 202k, hasonlóan GROSS: Statue oder Ebenbild, 18–21.

kinézet’. Másként véli C. L. Crouch, szerinte semmi különbség nincs a két leírásban. Ahogyan az ember Isten képmása és hasonló hozzá úgy Sét kapcsolata is ugyanez Ádámmal. Ebben az apa-fiú kapcsolat hangsúlyos, ott (1,26k) és az 5,1-ben az Isten és az ember kapcsolata.

„A צלם és a דמות fizikális konnotációja helyett, ami az emberiség teremtését Isten képére az egyszerű fizikai hasonlóságra korlátozná, a papi író arra használta ezeket a kifejezéseket, hogy elvezesse olvasóit a felismerésre, Isten az embereket saját gyermekeivé tette.”¹⁷

Elfogadhatóbbnak gondolhatjuk azonban A. Schellenberg javaslatát, aki kifejezetten azt hangsúlyozza, hogy itt nem az emberiség és Isten hasonlóságáról van szó, hanem az fiúnak az apához való hasonlóságáról. „Ezt a gondolatot kifejezni megfelelőbb a דמות alkalmazása, mivel ez sokkal általánosabb, és nem hordozza magában a צלם másodlagos, vallásos jelentését, ami nem része az apa (Ádám) és a fiú (Sét) kapcsolatának.”¹⁸ Ehhez a szöveghez érdemes még megjegyeznünk, hogy a Káinról és Ábelről szóló történetben nem jelenik meg a hasonlóság gondolata. Összességében azonban a fentebbi szövegek vizsgálata alapján kijelenthető, hogy az ember (férfi és nő) istenképősége különleges és egyedülálló a teremtmények között, de mégis csak teremtményei Istennek.

Ahogyan fentebb volt már szó róla, az Ószövetséggel foglalkozó kutatóknál széles körben képviselt nézet, hogy a két héber kifejezés szinonimái egymásnak,¹⁹ és arra utalnak, hogy az ember tevőleges hatalommal rendelkező reprezentánsa Istennek a világban. Ez az értelmezés a ב prepozíciót a צלם kifejezésben mint *bet essentiae*-t érti: 'mint a képe, képére', ami nem az ember minőségét jelöli, hanem a feladatát.

„A szöveg ugyanis nem az emberről tesz kijelentést, hanem Isten tetteről. Az pedig, hogy ez a kijelentés ingatag alapot (*Fehlansatz*) nyújt, arról is felismerhető lenne számunkra, hogy az Ószövetség nyilvánvalóan maga sem úgy tekint az 1Móz 1,26k-re mint egy általános érvényű, alapvető kijelentésre az ember lényéről, hiszen akkor gyakrabban kellene szólnia az istenképűségről, és bizony nem ez a helyzet...”²⁰

Sőt, élesebben megfogalmazva: „A P-ben az »Isten képe« kijelentés nem az emberiség minősége miatt, hanem éppen annak *ellenére* érvényes.”²¹ Ebből adódóan az ember ezt a tulajdonságát és az ehhez kapcsolódó feladatait soha nem is vesztette el. Mások ezzel szemben úgy vélik, hogy az istenképűség sérülése már az Ószövetségben kimutatható. „Az özönvíz történet és az új szabályozás a 9,1–7-ben arra mutatnak, hogy az ember elbukott, nem képes megfelelni Isten elvárásainak,

17 Ld. CROUCH: Genesis 1:26–7, 10, az idézethez pedig 15.

18 I. m., 108.

19 Ezt egyébként az Újszövetség alapján is igazolva láthatjuk, ld. 1Móz 1,26: ὁμοίωσις – Fil 2,7 és Róm 1,23; 8,3: ὁμοίωμα.

20 WESTERMANN: Genesis, 214, ld. továbbá 216k.

21 SCHELLENBERG: Humankind, 110.

és többé nem lehet Isten kinevezett képviselője.²² Vagy ha lehet is – ahogyan B. Janowski véli –, az 1Móz 9,1–7

„egy utópia: az ember Isten képe marad (Gen 9,6 vö. 1,26k), gyakorolja hatalmát az állatok felett, de csak mint behatárolt »elrettentő hatalmat« (*Schreckensherrschaft*) (Gen 9,2), amikor az embernek, aki eredetileg vegetáriánus volt (Gen 1,29k), megengedik, hogy megegye az állatokat (Gen 9,3), de a vér tabuja miatt ezt is csak korlátozva teheti (9,4).²³

Mindazonáltal a feladatai mit sem változtak. Ezeket három relációban kell megvalósítania: az ember – állatok, az ember – Isten és az ember – ember kapcsolatban. Az első kettő az ember privilegizált pozíciójára vonatkozó ideájának vertikális dimenziójára mutat, mégpedig arra, mennyire kiváltságos helyzetben van összehasonlítva az állatokkal lent és az istenséggel, Istennel fent. Ez a kettő tulajdonképpen ugyanannak az érdemnek két oldala. A harmadik aspektus pedig a horizontális dimenziót tárja fel.²⁴

A másik lehetőség, ha a ׀ prepozíciót mint *bet normale* értjük, és a בְּצֶלֶם kifejezést „képe szerint”-nek fordítjuk. A LXX mindenestre így értette, amikor κατ’ εἰκόνα-nak fordítja, és olybá tűnik, hogy Philón is ennek megfelelően értelmezte a szöveget. Sőt tovább is megy ennél, hiszen az Opif.²⁵ 71-ben arról értekezik, hogy nem véletlenül tette utána Mózes, hogy „καὶ καθ’ ὁμοίωσιν”, ezzel ugyanis arra utalt, hogy a kép nem mindenben felel meg az archetípusnak és a mintának, sok vonásában eltér attól. Ez pedig lehetővé tette, hogy az istenképűséget ne abban az értelemben vizsgálják, hogy miként jelenik meg az ember a teremtett világban a többi teremtményhez viszonyítva (ti. a teremtett világban Istent képviselje), hanem abban az értelemben, hogy milyen viszonyban áll Istennel (ti. mennyi „isteni” van benne).²⁶ Philón óta ez az értelmezés számos spekulációt tett lehetővé arra vonatkozóan, hogy a teremtett ember mennyiben és miben különbözik Teremtőjétől, vagyis a „szerint” miben határozható meg.

2. Hogyan vélekedik Philón az ember istenképűségéről?

2.1. Az ember teremtése

Philón vélekedése az ember istenképűségéről egészen meglepő a Bibliát olvasó és a keresztyén teológián nevelkedett ember számára. A szerző több helyen is foglalkozik ezzel a kérdéssel. Elsőként utaljunk az Opif. 25-re, ahol szerzőnk megállapítja, hogy mivel a Logos már Isten képe, ezért az ember csak a kép képe lehet, ez magyarázza a többes számot is az 1Móz 1,26-ban (vö. Conf. 169; Fug. 68). Tehát

22 SCHELLENBERG: Humankind, 101; ld. továbbá i. m., 102k.

23 JANOWSKI: Anthropologie, 414.

24 Vö. SCHELLENBERG: Humankind, 99.

25 Philón műveinek rövidítésére K. Schenck könyvének rövidítéseit használom. Philón műveire ld. <http://www.earlyjewishwritings.com>.

26 Ld. GROSS: Statue oder Ebenbild, 36.

az ember egy képnek megfelelően teremtett, nem közvetlen εἰκὼν-ja Istennek, hanem egy „εἰκὼν εἰκόνοϛ” (Opif. 25), illetve még pontosabban az ember értelm (νοῦϛ) lesz a képmás.²⁷ De nem csupán az ember, hanem – ugyanezen passzus tanúságtétele szerint – a teremtett világ is Isten képének másolata (μίμημα θείας εἰκόνοϛ). Ugyanakkor – mint minden képmás – ez csak hasonló lehet az eredetihez, mindenben nem felel meg annak: „minden kép megtévesztő hasonlósága ellenére csak az eredeti hamisítványa (ψεύδεται τὸ ἀρχέτυπον)” – Praem. 29.

Itt tehát a képmás, a szó, a Logos Isten teremtői árnyéka, ami a megteremtett dolgok – beleértve az embert is – szellemi előképeként, mintájaként működött közre a teremtésben (Leg. 3.96 – ugyanez az árnyék jelenik meg a törvényadásnál is!), ezért az ember a teremtett világ szemlélése által következtethet a Logosra és így Istenre.²⁸ Az 1Móz 1,26k-ban az első, az ideális ember jelenik meg. Ő a protologikus, és mint ilyen, történelmileg nem megragadható megalapozása az ideális embernek, amivé az 1Móz 2,7-ben teremtett embernek válnia kell.²⁹ Ennek a mennyei embernek nincs neve, nincs teste, csak egy gondolat, és természet szerint örök (Opif. 134). Ezzel szemben a másik embert Isten a földből formálta meg (Leg. 2.4). A földi emberek között pedig két típus található, megfelelően annak, hogy két „összetevőből” állnak (földi anyag és az élet lehelete), az egyik a lelket szereti, a másik a testet (Leg. 1.33).³⁰ Csak a lélek társai, a „beavatottak” képesek arra, hogy a szellemi teremtményekkel valamilyen formában kommunikáljanak. Számukra az is egyértelmű, hogy Istent nem lehet bezárni semmilyen rá alkalmazható kategóriába, mint ahogyan meghatározni sem. Ebből adódóan értelmünkkel csupán Isten létezését (egyedül Isten rendelkezik valódi léttel – Cong. 159) tudjuk felfogni, és csupán létezését tudjuk realizálni (vö. Deus. 55. 62). Philón szerint, az istenképűség az emberben rejlő lehetőség, amit meg kell valósítson.³¹

2.2. Teremtő és teremtmény kapcsolata

Az ember – Isten kapcsolat a teremtésben, az ebben megnyilvánuló, az ehhez kapcsolódó gondviselésben nyeri el megalapozottságát. A kapcsolatnak ezt az *első szintjét* az az ember képes elérni, aki a racionalitást keresi, és tudatosítja magában a hasonlóságot. Ennek a létformának a legmagasabb fokát az erkölcsös ember éri el: aki így él, az lelki kapcsolatba kerül Istennel. E fölött helyezkednek el a zsidók – mondhatni alanyi jogon – mint Isten választott népe, akik mint nép tehát közösen állnak kapcsolatban Istennel. Már Mózes felismerte, hogy a nép egésze a kezdetektől az isteni dolgokkal nyilvánvalóan egészen szoros kapcsolatban áll, amely kapcsolat sokkal valóságosabb, mint a vér szerinti rokonság (Virt. 79). Ebből adódóan ők azok az emberek, akik képesek meglátni Istent, ahogyan azt Philón

27 VAN KOOTEN: Anthropology, 51.

28 Vö. VAN KOOTEN: Anthropology, 51; ld. továbbá LORENZEN: Eikon-Konzept, 92k.

29 LORENZEN: Eikon-Konzept, 122.

30 G. H. van Kooten egészen odáig megy, hogy Philón amikor a lelket szerető emberről szól, akkor tulajdonképpen az első típusról beszél (i. m. 64).

31 LORENZEN: Eikon-Konzept, 118.

az Izrael név magyarázatában kifejti,³² ami azonban ebben az esetben nem jelent elhatárolódást a környező pogány világtól, sőt. Philón egy meglehetősen szabad szómagyarázat eredményeként az Izrael nevet „aki lát”-nak fordítja.³³ A szó alapos vizsgálata után arra a következtetésre jut, hogy az „Izrael” kifejezés „majdnem mindig olyan valakire vonatkozik, aki helyesen gondolkodik, minden csakugyan filozófiai beállítottságú emberre, legyen az zsidó vagy pogány”.³⁴ Ezen a módon válhat az 1Móz 2,7-ből levezetett lelki ember az 1Móz 1,26k istenképző emberévé.

A második szintet az ember az értelmével érheti el, „ami elvezeti az embert a boldogsághoz és az üdvösséghez, illetve képessé teszi a halhatatlan életre, amikor megajándékozza őt a választás lehetőségével jó és rossz között”.³⁵ Philónnál minden emberben isteni πνεῦμα is lakozik, amely halhatatlan (Fug. 69) – másutt azonban nem a lélek egy részéről, hanem a lélek egy típusáról beszél ugyanebben az összefüggésben (Mut. 30k).³⁶ Miközben Philón teremtésről szóló tanításában erőteljesen követi Platón Timaiosát,³⁷ Logosról szóló tanítását megérteni a sztoikusok koncepciójára van szükség.³⁸ Szerzőnkél a sztoicizmus panteizmusa egyesül a zsidóság transzcendens istenkoncepciójával. A sztoikusok Logos-tana azért volt nagyon vonzó Philón számára, mert ebben jelent meg etikai tanításuk. A racionális törvényt jelölte a Logos, ami összefogja és irányítja a természeti jelenségeket, ez kapcsolja össze a világot, és teszi koherenssé azt.³⁹ Ez természetesen nem azt jelenti, „hogy minden ember már megváltatott volna, hanem azt, hogy magában hordozza a megváltás, az istenismeret lehetőségét – az istenképűség ezáltal szoteriológiai fogalomká válik”.⁴⁰ Ezt a potenciális ideált az ember a lehelet (1Móz 2,7) által kapta. Ha sikerül az embernek értelme segítségével ezt a hasonlóságot (legalább részben) felismernie, akkor elindult potenciális istenképűsége megvalósításának az útján.⁴¹ Philón úgy véli, az ember tanulása, képzése három lépésben történik, amit a három patriarcha élete példáz: Ábrahám a tanulás, Izsák a tökéletesedés és Jákob a gyakorlás, mindez azonban nem azt jelenti, hogy ne egyesítették volna magukban mindhárman mindezen képességeket (1d. Abr. 52–54; Praem. 61–65).⁴² Ahogyan fentebb utaltunk már rá, bármennyire képzett legyen

32 Vö. LÉVY: Philo's Ethics, 149

33 „Azokat, akik az Egy ismeretében élnek, helyesen hívják, „Isten fiainak”... Ha valaki még nem méltó rá, hogy Isten fiának hívják, hát törekedjen a rendre az elsőszülött logosz által, aki a hírnökök [angelos] rangidőse; főhírnöknek is mondhatjuk [=arkangyal], és sok más egyéb neve is van. Nevezik ugyanis „kezdet”-nek, „Isten nevé”-nek, „Igé”-nek, „képmás szerinti ember”-nek, „látó”-nak, vagyis „Izrael”-nek... Ha még nem vagyunk alkalmasak, hogy Isten gyermekeinek hívjanak bennünket, akkor is lehetünk a láthatatlan képmás gyermekei, a legszentebb logoszé.” (Conf. 145–147 – in SCHENCK: Bevezetés, 95; ld. továbbá Legat. 4).

34 SCHENCK: Bevezetés, 76; ld. továbbá GOODENOUGH: Introduction, 48

35 LORENZEN: Eikon-Konzept, 76.

36 Ld. VAN KOOTEN: Anthropology, 49.

37 VAN KOOTEN: Anthropology, 49.

38 Ld. ehhez LITWA: Transformed, 137–139. „Persze az isteni mint az ember esszenciális része (a léleké vagy a szellemé) nem sztoikus specialitás volt – széles körben képviselték a platonikusok is és a sírfeliratokban is megtalálják populáris formáját” (i. m., 153); ld. továbbá KÓKAI-NAGY: Szabadság fogalma, 12k; 15–17.

39 WILLIAMSON: Jews in the Hellenistic World, 104. 112k.

40 LORENZEN: Eikon-Konzept, 108.

41 A témához ld. S. Lorenzen könyvében a „Die menschliche Weisheit als Gottes Ebenbild” című fejezetet (79–84).

42 Philón mindhárom patriarchának külön művet szentelt, de ezek közül csak az Ábrahámról szóló maradt fenn.

is az ember, és bármeddig is legyen képes eljutni Isten kijelentésének a megértésében, az emberi tudás végső határa Isten létezésének tudása és kijelentésének megértése – Isten lényege azonban felfoghatatlan marad az ember számára. Léte és aktivitása tapasztalható és vizsgálható, de lényege megragadhatatlan. Ugyanakkor a gondolkodás útján mindenképpen el lehet jutni létezésének tudásáig, fel lehet kapaszkodni letről a mennyei létrán (vö. Praem. 41–43).

2.3. Az ember „összetevői”

Az ember legnagyobb nehézsége ennek megvalósításában látható, halandó része a teste. Philón úgy véli az 1Móz 1,26k-höz kapcsolódva, hogy az istenképűségnek nincs köze a testhez, hiszen sem Isten nem emberalakú, sem az emberi test nem rendelkezik isteni kinézettel (vö. Opif. 69). „Az εικῶν ezen a helyen az emberi értelem mint az isteni, a világmindenséget irányító értelem alakmását jelöli, ami által az ember az érzékelhető világon túl a szellemi eszmevilágába és végül Istenhez mint a legfelsőbb szellemi létezőhöz eljuthat.”⁴³ Szoterológiai relevanciája tehát csak a léleknek van, a testnek nincs. A test és lélek elválasztása az ember belső növekedésében játszik jelentős szerepet. A test ugyanis betegségeivel, vágyaival és igényeivel gátolja a lelket, a test egy halott dolog (vö. Spec. 4.188; Mig. 7).⁴⁴ A halandóság és az erkölcs célja nem más, mint a test „zavaró tényezőit” minimalizálni (vö. Praem. 118–123). Különösen érdekes, hogy a test – lélek szétválasztása ellenére, nem csupán a lélek, hanem az értelem, az ember szellemisége is Isten templomává válhat (vö. Somn. 2.250k), másutt a lélekről szól úgy, mint Isten házáról, szent templomáról (Somn. 1.149). Nincs előkelőbb vagy szentebb háza Istennek – látjuk másutt – az ember egzisztenciáján belül, mint a látomást kereső értelem, amely egészséges testben lakik (vö. Praem. 122k). Úgy tűnik tehát, hogy nem húzható éles határ értelem és lélek közé. Ennek a kettőnek együtt kell működni, hiszen az értelem kell ahhoz, hogy a lélek fejlődjön. A lélek viszont gyógyíthatatlanul beteg, orvosra van szüksége, de orvosságra mindenképpen. Philón ábrázolásában Mózes lesz a kiváló orvos, és az Írás a nélkülözhetetlen gyógyszer (Deus. 67). Az igazság keresői tehát azok lesznek, akik „Isten által nyernek elképzelést Istenről, a fény által a fényről” (Praem. 46). De – és ez nagyon lényeges – mindez Istentől függ: Isten észlelése (megragadása, tetten érése – καταλαμβάνω), minden ismeret Isten akaratán nyugszik (vö. Mut. 6–9).⁴⁵

Az anyag és Isten éles szétválasztása miatt a teremtésnek is közvetítő beiktatása által kellett történnie. Ezt a problémát tárgyalja Philón a „De officio mundi”-ban. Ennek kapcsán vezeti be az erő (δύναμις) teológiai fogalmát. Ezek az erők: a Logos,

Ábrahám vándorlása mint az anyagi világtól való megszabadulás jelenik meg a műben, Sárával kötött házassága pedig tulajdonképpen a bölcsességgel és az erkölccsel köttetett. Tanulása gyümölcse pedig abban szökik szárba, hogy Isten többé nem úgy szól hozzá, mint ahogyan az emberekkel általában kommunikált, hanem úgy, mint barátjához (1d. Abr. 273).

43 LORENZEN: Eikon-Konzept, 73. ld. továbbá 124–131.

44 Ld. ehhez a sztoikusoknál KÓKAI-NAGY: A szabadság fogalma, 12–15.

45 WILLIAMSON: Jews in the Hellenistic World, 88.

a bölcsesség⁴⁶ és Isten hatalma, valamint a Lelke is egészen hasonló szerepet játszik ebben a rendszerben. Közvetlenül csak ezek lépnek kapcsolatba a teremtett világgal, ahogyan az emberrel is. Ezen a csoporton belül kap tehát különösen fontos szerepet a Logos⁴⁷ – ahogyan fentebb láthattuk. A Logos nem csupán spirituális szelleme a transzcendens Istennek, hanem ő a racionális törvény is, ami a fizikai jelenségeket összefoglalja, és a világot koherenssé teszi. Ebből adódóan a látható világban és az emberben mint Isten képében ugyancsak sok minden közös.⁴⁸

2.4. Isten és ember kommunikációja

De nem csupán a teremtésben játszik fontos szerepet a Logos, hanem az Isten és emberek közötti kommunikációban is. Philón az ember és Isten közötti különbséget nemhogy csökkenti, hanem még nagyobbá teszi, amikor a Logost és a bölcsességet beemeli a kommunikációba mint közvetítőt.⁴⁹ Ha ugyanis az ember is képes lenne Isten lényegét megismerni, akkor valóban semmi nem akadályozná már abban, hogy olyan legyen, mint Isten. Philón ezért Arisztotelész nyomán Isten esetében nem „kéességek”-ről, hanem „tulajdonságok”-ról beszél. Arisztotelész definíciója szerint tulajdonságai kizárólagosan az egy létezőnek vannak, képességekkel viszont más létezők is rendelkezhetnek. „Az ember egyedül Isten létezését képes felfogni, és semmit abból, ami ezen túl létezik.”⁵⁰ Ez a tudatos távolságtartás pedig azért fontos témánk szempontjából, mert ez visz közelebb bennünket a Logos közvetítő funkciójához Philón gondolkodásában.⁵¹ Az ember eltávolodását mi sem érzékelteti jobban, mint hogy a mi mondandónkat Istenhez az angyalok juttatják el, a Logos Isten közvetítője lesz az ember irányába (Somn. 1.141k). Philón

46 A bölcsesség Philónnál esetenként az életet adó női princípium tulajdonságaival rendelkezik, ami Istennel egységben hozza létre a Logost és a teremtett világot – TERMINI: Philo's Thought, 99. Mégis általánosságban azt mondhatjuk, hogy a bölcsesség és a Logos nagyjából ugyanazt jelölik Philónnál (RADICE: Philo's Theology, 139). Ahogyan a Logos, ő is perszónifikálódik mint Isten lánya (Fug. 50–52) és örök, szeplőtelen szívű (ld. LORENZEN: Eikon-Konzept, 100k.).

47 R. Radice cikkében megjegyzi, hogy ugyanezt a megoldást választja Aristobulos is – Philón gondolkodását leginkább meghatározó elődje –, összhangban a sztoikusok gondolatával, így válik lehetségessé ugyanis, hogy Isten teremtője és gondviselője legyen a világnak anélkül, hogy transzcendenciája sérülne. A Logos lesz a teremtés eszköze Isten kezében, így nem kell közvetlenül érintkezésbe lépnie az anyaggal (Philo's Theology, 135k). Egyébként eredendően Platónról származik a gondolat, hogy az embert nem Isten teremtette egyedül, hanem segítők közvetítésével alkotta meg – GOODENOUGH: Introduction, 36.

48 Részletesen ld. VAN KOOTEN: Anthropology, 54–57.

49 Mindazonáltal ezzel a gondolattal nem állt egyedül a zsidóságon belül. Olybá tűnik, a második Templom korában a zsidó teológiában jelentősen megnőtt az emberek és Isten között közvetítő létezők, lények száma és fontossága (jegyezzük meg, ide sorolható a „hang lánya” is). Isten transzcendenciája sokkal hangsúlyosabbá válik, mint a fogság előtti korszakban. A zsidóság gondolkodásában általánosan elfogadottá váltak a közvetítők, akik a Mindenható és az emberek közötti kommunikációt lehetővé teszik – vö. COHEN: Maccabees, 78.

50 WILLIAMSON: Jews in the Hellenistic World, 48; idézet 83.

51 Philón nem használja a νοῦς fogalmát kifejezni az isteni gondolatot, ami tudatos döntés a részéről. Ennek hátterében feltehetően Arisztotelész filozófiája állhat, aki a νοῦς-t használja az emberi értelem, a ráció képességének kifejezésére (WILLIAMSON: Jews in the Hellenistic World, 111). Ugyanakkor önmagában az ember részeként sem halhatatlan vagy képes a lényegi megismerésre (eltérően Platónról) csak Isten életet adó lehelete segítségével (TERMINI: Philo's Thought, 109).

a Logost személyes tulajdonságokkal ruházza fel (Conf. 147k). Ő az elsőszülött (πρωτόγονος). Ő birtokolja és közvetíti a közvetlen istenismeretet. Az ember pedig azért képes megérteni a szavát, mert intellektusa a Logos képére lett teremtve, hiszen Isten nem egy már meglévő használ fel mintaként, hanem saját értelmét, saját Logosát, ezért az emberi értelem rokonságban áll az isteni Lélekkel (vö. Opif. 139. 146). „Ha az ember teljesen hasonult ideálképéhez, az isteni Logoshoz, akkor maga is υἱός vagy παῖς θεοῦ, illetve Izrael gyermeke lesz. Ez azt jelenti, hogy mint a Logos maga, ő is egy közvetlen Isten-kapcsolatba kerül, ami 'fiúságként' írható le.”⁵² Philón Logos-tanával majdnem át is lépi a monoteizmus határát, amikor arról szinte már mint „második Istenről” beszél, aminek a képére az ember teremtett, ami Isten kreatív ereje. Tanításában csak azért képes megmaradni a monoteizmuson belül, mert nem tulajdonít a Logosnak önálló egzisztenciát, Isten alárendeltje marad, Isten gondolata és szava, saját része.⁵³

3. Összefoglalás

Ahogyan az Ószövetség szövegének értelmezéséből egyértelművé válhatott számunkra, az ember istenképűsége meglehetősen sok fejlődést okoz a bibliaolvasó ember számára. Az alapkérdés arra irányul, hogy az ember milyen módon valósítja meg ezt a teremtésben rá ruházott feladatot. Az egyik megoldás – a „képre” fókuszálva – abba az irányba mutat, hogy ez az ember közvetítő szerepében ragadható meg, ami a teremtett világ és Isten között állásából adódóan nyomja a vállát. Noha ezen funkciójában is kudarcot vallott, azt mégsem veszítette el, továbbra is Istenre mutató kép a világban. A másik lehetőség viszont a „mint”-re helyezi a hangsúlyt. Ha olyan, mint Isten, akkor illik pontosabban meghatározni, ez a „mint” miben áll. Philón e szerint értette a szöveget, és helyezett el magyarázatában négy védővonalat megőrizendő Isten istenségét, transzcendens voltát szemben a teremtett, immanens emberrel.

Az első védővonal már a teremtésben beépítésre kerül, amikor Isten nem lép közvetlen kapcsolatba a lebomló, múlandó anyaggal, hanem azt a Logos segítségével formálja meg, tehát az ember már csupán csak a kép képe lehet. A második védővonal a kétféle ember teremtésében kerül be a rendszerbe, hiszen az Isten képére teremtett ember jelenik meg az első leírásban, a másodikban pedig mi, akiknek az istenképűség egy lehetőség és elerendő cél. A harmadik védővonal a transzcendens Isten és az ember közötti kommunikációban jelenik meg. A teremtmény nem képes közvetlen módon megszólítani Teremtőjét, és az Ő viszontválasza sem közvetlen módon jut el az emberhez. Itt is közvetítők segítségére szorul. Végül az utolsó átkelő nélküli határt a test jelenti az ember számára. Mindaz, ami minket az anyaghoz kapcsol, a múlandósághoz köt, ez pedig nem részesedhet semmiképpen az istenképűségben.

52 LORENZEN: Eikon-Konzept 94.

53 A monoteizmus politeizmus témához Philónnál ld. COHEN: Maccabees, 77–81.

Miért válik érdekessé egy keresztyén teológusnak Philón gondolatainak kutatása? Alapvetően azért, mert Pál is ugyanazon alapvetések mentén közelített teológiájában az *ἑκὼν*-kérdéshez, mint Philón, mégis egészen más következtetésekre jut krisztológiai felismerései miatt, mint az ismert alexandriai. De ez már egy következő tanulmány témája kell legyen...

Felhasznált irodalom

- ALTMANN, A.: „Homo Imago Dei” in Jewish and Christian Theology, in *The Journal of Religion* 48 (1968/3), 235–259.
- COHEN, S. J. D.: *From the Maccabees to the Mishnah*, Louisville-London, Westminster John Knox Press, 2006.
- CROUCH, C. L.: Genesis 1:26–7 as a Statement of Humanity’s Divine Parentage, in *JThS* 61 (2010/1), 1–15.
- GOODENOUGH, E. R.: *An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford, Basil Blackwell, 1962.
- GROSS, W.: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes?, in Baldermann, I.–Dassmann E. ua. (Hrsg.): *Menschenwürde*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001, 11–38.
- JANOWSKI, B.: *Anthropologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- KÓKAI NAGY V.: Szabadság Epiktétosznál és Pálnál, in *Vallástudományi Szemle XV* (2019/4), 9–32.
- KOOTEN, G. H. van: *Paul’s Anthropology in Context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- LÉVY, C.: Philo’s Ethics, in Kamesar, A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 146–171.
- LITWA, D. M.: *We are Being Transformed*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2012.
- LORENZEN, S.: *Das paulinische Eikon-Konzept*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- PEPIATT, L.: Man as the Image and Glory of God, and Woman as the Glory of Man: Perspicuity or Ambiguity?, in *Priscilla Papers* 33 (2019/3), 12–18.
- PHILO műveihez: <http://www.earlyjewishwritings.com>, a görög szöveghez pedig <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/> (utolsó megnézés: 2020. 11. 03.)
- RADICE, R.: Philo’s Theology and Theory of Creation, Kamesar, A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 124–145.
- SCHELLENBERG, A.: Humankind as the »Image of God«. On the Priestly Predication (Gen 1:26–27; 5:1, 9:6) and its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images, in *ThZ* 65 (2009/2), 97–115.
- SCHENCK, K.: *Bevezetés Philón életéhez és írásaihoz* (A Brief Guide to Philo, 2005), Budapest, L Harmattan, 2010.
- TERMINI, C.: Philo’s Thought within the Context of Middle Judaism, in Kamesar, A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 95–123.
- WESTERMANN, C.: *Genesis (1–11)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974.
- WILLIAMSON, R.: *Jews in the Hellenistic World, Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to 200 AD, I/2.*, Cambridge–New York–New Rochelle–Melburne–Sydney, Cambridge University Press, 1989.

ELŐADÁSOK

HANS PETER GROSSHANS

Protestáns egyház a modern korban – szociológiai és dogmatikai megközelítésben

ABSTRACT

Beim Thema »Kirche« können wir immer eine ganze Reihe von möglichen Perspektiven einnehmen, deren Zusammenfügung in ein einzelnes Bild stets einen besonderen Reiz hat. So kommen multiperspektivisch beim Thema »Kirche« dogmatische, soziologische und historische Perspektiven auf die evangelische Kirche zusammen.

Im Folgenden präsentiere ich zuerst einige Impulse aus der Soziologie (1), dann werde ich einige ekklesiologische Konsequenzen aus der Eigenart der Moderne bzw. Postmoderne thematisiert (2). Daran anschließend werde ich auf der Basis klassischer reformatorischer Ekklesiologie einige weitere dogmatische Überlegungen zum Verständnis der Kirche anknüpfen (3).

Protestáns egyház a modern korban – szociológiai és dogmatikai megközelítésben

Ha az egyházzól beszélünk, mindig több perspektívát vehetünk figyelembe, különös késztetést érezve arra, hogy azokat egyetlen képpé fűzzük össze. Így kapcsolódnak több szempontból egybe az egyház témájának tárgyalásánál dogmatikai, szociológiai és történelmi perspektívák a protestáns egyházra vonatkozóan.

A következőkben először a szociológia irányából mutatok be néhány impulzust (1), majd néhány ekkleziológiai konzekvenciát tematizálok a modern, illetve a posztmodern kor sajátosságából (2). Majd végezetül a klasszikus reformatori ekkleziológia alapján néhány további dogmatikai megfontolást kívánok fűzni az egyház értelmezéséhez (3).

1. A ma egyházai a szekularizáció, individualizáció és vallásos pluralitás feszültségében

Néhány évtizede a közegyházi és ekkleziológiai diszkusszióban az egyházra nézve a szociológiai perspektíva került előtérbe. Ez az 1960-as évek vége óta megjelent szociológiai vizsgálatok általános népszerűségével, akár dominanciájával jár együtt az egyházteóriában. A címben említett „modern kor” kifejezés szociológiailag mindenekelelt a modernizációs tematikára irányítja figyelmünket. A „modernizáció” kulcsszó központi szerepet játszik eltérő, különbözően értelmezett szekularizációs

elméletekben, amelyeket a modern korban legkésőbb a 19. század közepe folyamán állítottak fel, s amelyek nélkülözhetetlenek voltak az európai keresztyén egyházak fejlődésének szociológiai leírása számára az utóbbi 200 évben.¹ A kvantitatív módon dolgozó vallásszociológus a szekularizációval kapcsolatban töretlen trendről beszél, mindenekelőtt a nyugat Európában tapasztalható egeyháziatlanodás és elkeresztyénietlenedés értelmében – még akkor is, ha ez a trend az utóbbi években érezhetően alábbhagyott.²

Mindenesetre ebből ellentétes eredményt hozó megfigyelések is adódnak, amelyek a vallás reneszánszáról beszélnek. Azonban feltűnő, hogy a vallás mai reneszánszának tézisét gyakran nem európai, hanem világméretű fejlődésekkel próbálják meg elfogadhatóvá tenni. A világméretű vallásos szituációhoz való viszonyában némely megfigyelő számára kivételnek tűnik a szekularizáció európai útja, amit több speciális okkal magyaráznak. Egyrészt úgy jelenik meg mint „egy tekintélyelvű-hierarchikus államegyházi modell hosszú történelmi tradíciójának következménye”, másrészt „a jóléti állam kiépülésével magyarázza önmagát, mely sem a vallásos értelmezés igényét, sem pedig az egyházi-vallásos segítőállást nem támogatja”³ – olvasható a Bertelsmann-alapítvány vallási felméréshez készült tanulmány egyik megállapításában.

Európa is egyre többet kerül összeütközésekbe modern világméretű vallási fejlődésekkel. A világra kiterjedő áru-, szolgáltatás- és információcserének a globalizációja, de a globális utazások és migrációs mozgások az európaiak számára az egész világon gyakorolt vallásokkal újfajta és sokszínű találkozásokat eredményeznek, s ezek a vallásokról való diszkussziók intenzivitását hozzák létre Európában.

A toleráns, felvilágosult Európa a vallások sokszínűségével és a vallásos aktivitásokkal újonnan konfrontálódik, többek között a bevándorlók által, akik számára az európai öntertelmezés szerint az egyéni életsorok autenticitásának és más kultúrák méltóságának a respektálása érvényes. Olyan vallásos kötődések intenzitásával lehet találkozni, amely az Európai nyilvánosság számára a modern világban már alig tűnt lehetségesnek.

¹ Ebben az esetben a szekularizációnak legalább öt jelentését lehet megkülönböztetni. A szekularizáció lehet 1. a vallások hanyatlása; 2. a vallások világhoz való igazodása; 3. a világ deszakralizálása (így pl. Max Weber tézise – vö. A tudomány mint hivatás, München 1919 – A világ „varázstalanításáról”); 4. a társadalom megszabadítása a vallástól (ide tartozik a vallás növekvő mértékű privatizálásának tézise); 5. a hitformulák és viselkedésmódok „transzpozíciója” a vallási szférából a világi szférába. Vö. ezekhez a megkülönböztetésekhez: SHINER: The meanings of secularization, 51–62; MARRAMAIO: Säkularisierung, 1152. A szekularizáció jelentései közül az utolsó megtalálható pl. Ernst Troeltschnél és a Max Weber „protestáns etikájáról” való vitában; legújabban pedig a „láthatatlan vallás” koncepciójában Peter L. Bergernél (vö. BERGER: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft) és Thomas Luckmannnál (vö. LUCKMANN: Die unsichtbare Religion), vagy általánosságban a „civil vallás” fogalmában. Ezzel a koncepcióval különösen Hans Blumenberg fordult szembe kritikusan; vö. BLUMENBERG: Die Legitimität der Neuzeit.

² A münsteri vallásszociológus, Detlef Pollack csak nemrég állapította meg: „A második világháború óta valamennyi nyugat-európai országban megfigyelhető jóléti felmérések következményei a vallás és egyház integrációs készsége számára inkább negatívnak tűnnek. Mind ami a vallási és egyházi közösségekhez való odartartozást, mind pedig ami a vallási praxist, illetve az Istenbe vetett hit elfogadását illeti, az igenlő válaszok az utolsó évtizedekben összességében nézve csökkentek. [...] Összességében úgy tűnik, hogy az utóbbi 40 évben Nyugat-Európa modern társadalmában alábbhagyott a vallásos hívő.” (POLLACK: Rückkehr des Religiösen?, 100k.)

³ RIEGER: Säkularisierung, Privatisierung oder Resakralisierung?, 14.

Ehhez még hozzájárul az is, hogy csodálkozva veszik tudomásul Európában, hogy a világ Európán kívüli részében (s részben Európán belül is) léteznek erőteljes vallási kötődések, s akár keresztyén feltörekvési mozgalmak is létrejöhetnek – s ez nagy részben a protestáns keresztyéniség számlájára írható.⁴

Az Európán kívüli vallási helyzet komolyan vétele a szekularizációs tézis mellett alternatívaként szociológiai modelleket eredményezett, s az európai vitába ültette azokat, amelybe ezáltal a modellek a szekularizációs elméletek lényeges elemeit integrálják. Így például megfigyelhetők éppen az újabb protestáns mozgalmaknál a vallás individualizálódásának és privatizálódásának momentumai, amelyek semmi esetre sem vezetnek az individuális és közösségi élet szekularizációjához.

A globális helyzetre való tekintettel a szekularizációs tézis legfontosabb alternatívájaként a piac modellje kínálkozik arra nézve, hogy a ma vallási szituációját szociológiailag karakterizálja. Az európai egyházakra nézve azonban messzemenően a szekularizációs elmélet kínálkozik a legajánlatosabb szociológiai modellnek – a történelmi fejlődések alapján.

A szekularizációs elméletek modernizációs témával való összekötése magában foglalja annak az igényét, hogy az nem csupán az államegyháztól való elfordulás és a népi vallásosság jelentőségvesztése által válik elfogadhatóvá, hanem mindenekelőtt és túlnyomóan a modernizálás dinamikája miatt. Ez esetben a modern és a modern kor előtti társadalmak közötti különbségekre történik hivatkozás, amelyek a vallás mint téma számára mindig tartalmaznak olyan konzekvenciákat, amelyek semmi esetre sem a vallás jelentőségvesztéséhez, hanem a vallási témák és a vallások, és így az egyházak orientációs-teljesítményének újragondolásához vezetnek. Ha ez valóban így van, akkor ez azt eredményezné az egyházak számára, hogy a vallástémákat újra kell gondolniuk.

Az első, viszonylag nyilvánvaló különbség a modern kor előtti és modern társadalmak között a mindenkori gazdasági növekedés bázisán mért életszínvonal magasságában, a szociális biztosítórendszerek szintjében, valamint a technológiai és orvosi haladásban található.⁵

A magasabb általános jólétből és az élet kontingenciájának effektív legyőzéséből vallásilag az következik, hogy a vallás az alapvető életesemények (születés és halál), valamint a posztmaterális értékek és létkérdések irányába orientálódik.

A modern társadalmak másik ismertetőjegyét a funkcionális differenciálásban lehet meglátni. Az egyes társadalmi területek egyre inkább önállósulnak, és saját fejlődésükben csak a saját funkciós szempontjukat követik.⁶

⁴ A brit vallásszociológus David Martin már 1990-ben beszélt a protestantizmus latin-amerikai robbanásáról („Explosion of Protestantism in Latin America”). (MARTIN: Tongues of fire. The Explosion of Protestantism in Latin America.)

⁵ „Az életszínvonal nő, kiépítésre kerülnek a szociális biztonsági rendszerek, a technológiai haladás megelőzve, és javulnak az orvosi eljárások, a külső és belső fenyegetések elleni védekezés megerősítve.” Így növekszik az ember képessége, hogy kontrollt gyakoroljon a természeti és társadalmi környezetére, és csökken a függőség az olyan kontrollálatlan veszélyekkel szemben, mint éhezés, járványok, árvizek, szökőárok, tornádók” (POLLACK: Rückkehr des Religiösen?, 70.). Jóllehet a kifejlesztett technológiák és gyakorlatok újabb sajátos rizikót jelentenek, amelyek néha alapvető technológia- és társadalomkritikába torkollanak. Ám ezekbe az elkerülhetetlen rizikókba tudatosan bele kell törődni, mert így válik összességében lehetővé az élet javulása és egy jobb környezet feletti kontroll.

⁶ Ugyan a társadalmi területek befolyása csökken – pl. csökken a vallás befolyása a gazdaságra, politikára,

Az egyének vallására nézve ebből az következik, hogy egyre inkább kevésbé lehetséges egy egységes, vallásosan motivált életvezetés a különböző társadalmi területeken. A vallásosan motivált életvezetés így például a családi és a közösségi területre korlátozódik. Azon megfigyelők számára, akik a vallás állami és társadalmi szinten megvalósuló szerepére és relevanciájára koncentrálnak, ez a vallás jelentőség- és relevanciavesztéseként jelenhet meg, jóllehet egy társadalom más szociális összefüggéseiben esetleg éppen az eset ellenkezője lehet. Ezáltal egyúttal a vallás területe kevésbé válik kérdésessé – ha a vallás a maga funkciójára korlátozódik, és nyilvános képviselői például nem kommentálnak gazdasági kríziseket vagy külföldi katonai bevetéseket.

Mintegy harmadik ismertetőjegye a modern társadalmaknak az individualizáció: „Legalább a modern előtti társadalmak óta a származás és a környezet révén megállapítható, amit az egyén gondol, érez vagy hisz.”⁷ Vallásilag ebből például az következik, hogy egyének a maguk vallásos orientációjukban, cselekvésükben és hovatartozásukban kevesebb támogatást találnak, mint a premodern társadalmakban, amelyekben a vallási hovatartozást lényegében a család vagy a népcsoport és azok tradíciói határozták meg. A vallási meggyőződések és cselekvések tehát egyre gyengülnek és ritkulnak; valamint vallás- és felekezeti közleg színesednek.⁸

Mindazonáltal egyfajta vallásos virtuozitás válik lehetségessé, egyes vallásos virtuózok révén, akik a maguk individuális vallásosságával másokat inspirálnak, és megszabadítják őket a vallási intézmények kötöttségéből.

A modern társadalmak negyedik ismertetőjegyét a „kulturális orientációk és identitások pluralitásában”⁹ lehet meglátni. Ez mindenekelőtt azoknak a társadalmi elfogadottságára nézve érvényes. Ez konkrétan azt jelenti, hogy egy adott helyen a vallási- és felekezeti közösségeket elfogadják, és magától értetődőnek tartják.¹⁰ Alkalmassá ez lehet a legnagyobb kihívás a tradicionális vallások és felekezetek számára, amelyek egy adott földrajzi területen vallásos homogenitásra törekednek a békeség kedvéért. Mert pusztán a vallási kisebbség tolerálása nem lesz elegendő és akceptálható. A legtöbb vallási közösségben és felekezetben a más vallású

tudományra és kultúrára –, de ezzel egy időben nő az egymástól való függésük, mert rá vannak utalva a más területek teljesítményére.

7 Pollack: Rückkehr des Religiösen?, 72. „Egyre több egyén van abban a helyzetben, hogy életstílusát, társadalmi státuszát és meggyőződését maga állítsa elő, és függetlenítse magát a kontextuális feltételektől” (Uo.). Ez érvényes a vitathatatlan tény elleni tendenciára, hogy az egyes ember a modern társadalmakban úgy érzi, hogy követelmények sokaságának van kitéve., pl. a munkaerőpiacra és az általa megkívánt mobilitásra nézve, amely az individualizációt erőteljesen behatárolja. Mert összességében inkább csökken az életpályák önmeghatározása – különösen ott, ahol a szociális óvintézkedések, melyeket a másik oldalon jogi igényekkel kötnek össze, az össztársadalmi szociális rendszerek révén szabályozva vannak.

8 Sok évvel ezelőtt „Cafeteria-vallás”-ról beszéltek ezzel kapcsolatban (vö. DALFERTH: „Was Gott ist bestimme ich!”, 10–35): az egyén kiválogatja magának a megfelelő összetevőket a vallásos kínálatból és cselekményekből, mint egy kávézóban, ahogyan a latte macchiato helyett cappuccinót rendel, úgy választja ki az imaközösséget a buddhista meditációval szemben (vagy éppen fordítva).

9 POLLACK: Rückkehr des Religiösen?, 73.

10 Az, hogy ebben az esetben ténylegesen pluralitás jöjjön létre, természetesen már más kérdés. Mert ezzel együtt a modern kor fejlődéséhez éppúgy hozzátartozik a globalizáció és az ezzel összekapcsolt értékek és gyakorlatok szabványosodása.

kisebbségekkel szemben fellépő és gyakorolt toleranciát az elismerés elvével kell pótolni társadalmi szinten.¹¹

A modern társadalmak ötödik ismertetőjegyeként a premodern társadalmakhoz képest bekövetkezett horizontszélesedést lehet megnevezni: földrajzilag ez mindenekelőtt az emberek rendelkezésére álló tudás- és tapasztalat horizontjára érvényes. Ezáltal ismerkednek meg és konfrontálódnak az önmaguk megértéséből származó lehetőségek sokaságával, melyek által a saját mérték és érték erőteljesen relativizálódnak. Tradicionális meggyőződések kérdőjeleződnek így meg. A hagyományos vallásos bizonyosságok is cseppfolyóssá válhatnak: mert mint kontingens és mint bizonyos kontextuális feltételektől függőkként lehet ezeket megragadni.

Mindenesetre a horizontszélesedés által előálló fundamentális bizonyosságok veszteségével együtt növekszik az igény az utolsó igazságok, tehát újabb bizonyosságok iránt. Ez akár aztán megerősítheti a vallások fundamentális vagy akár realiztikus formáit is, amelyek vallásos bizonyosságokat nem tesznek képlekenyűvé, hanem ellenkezőleg, úgy megerősítenek, hogy sziklákként jelennek meg a korszellem hullámverési közepette.

Nyilvánvaló, hogy a vallás szociológiai modernitáselméleti analízisében annak vonatkozási területét mindenekelőtt a kontingenciában látják, amellyel minden emberi élet konfrontálódik. A vallás a véletlennel, a testi és lelki élet veszélyeztettségével és fenyegetettségével, valamint egy önrendelkező, autonóm egzisztencia különböző megkérdőjelezésének egy formája. Életről és halálról, boldogságról és boldogtalanságról, sikerről és kudarcról van itt tehát szó.

A modern világhoz sokféle módon hozzátartozik az élet kontingenciájával való foglalkozás és annak legyőzése. Jóllehet a technológiai, ökonómiai és szociális fejlődések révén redukálni lehet a kontingencia problematikáját, de nem lehet teljesen kikapcsolni. Minden ember továbbra is konfrontálódik és konfrontálódni fog a halál és élet – akár magára, akár az embertársára vonatkozó – alapkérdésével. De így is megmarad általában az élet és a mindenkori saját élet titka iránti alapkérdés.

A modern világ az élet kontingenciájára nézve ugyan redukálná a vallás hatáskörét, de ugyanakkor egy sereg maga által kitermelt probléma révén ismételtén kiszélesíti azt. Itt egyrészt az a kérdés nevezhető meg, amelyet az ember a saját életének értelme felől tesz fel egy racionalizált és funkcionális világban; másrészt pedig az, amelyet a saját életének orientációja kapcsán fogalmaz meg egy átláthatatlan és pluralizált világban.¹² A modern kor vallása a maga antropológiai és társadalmi vonatkozási területét egy alapvető életsegítés formájában tudhatja, amelyben a vallás az embereket a hit és az egyéni, valamint közösségi vallásgyakorlatai által – mint pl. az istentiszteletei – egy általános összefüggésbe állítja,

11 Vö. ehhez: GROSSHANS: Toleranz, 15–29.

12 Mindkettőt, a vallásos kérdést és az értelem és orientáció keresését egyaránt megfigyelik a vallásszociológusok. Peter Berger azt a nézetet képviseli, hogy a társadalom szekularizációjának és modernizációjának folyamata növekvő mértékben a határértéket mutatja: nem annyira a szekularizáció „külső” határát illetően, amely a más kultúrák nyugati modell világszerte való elterjedésével szembeni ellenállásból következik, hanem sokkal inkább a szekularizáció „belső” határára nézve, amely legfőképpen az egyének és szociális csoportok értelemkeresése iránti igényéből áll elő, amely közvetlenül a frusztrációs tapasztalatokból, a permanens identitáskrizisekből és a társadalmi integrációs deficitekből származik. Vö. BERGER: The homeless mind, 15kk; 60kk.

amely által orientációt nyerhetnek az életben, és tudatosan a mindenkori életük értelmé.

A kontingencia legyőzése, azaz az értelmezés és az életorientáció mellett a valásnak egy negyedik, éppen körvonalazott vonatkozási területe is látszik identifikálódni, amelyet vallásszociológiai szempontból ritkán veszünk figyelembe, de mégis a kérdést illetően a teológia középpontjában áll. Ez pedig a saját élet igazsága és títka, és általában az életre vonatkozó kérdés. A keresztyén teológia az élet igazsága utáni kérdésnél Istenre utal, aki nem lakozik benne az életben, hanem az élethez képest transzcendens – és ezáltal az abszolútot állítja a véges ételle szembe.¹³

2. Egyház a modern és a posztmodern korban

Németországban az egyházak és az egyházi közösségek többszörösen is felkészülnek a vallás területét érintő szociológiai változásokra, így a vallás témájának faszcinációjára is, és a különböző vallási életformák és gyakorlatok iránti érdeklődésre. A vallási és spirituális rendezvények terén gazdag programokat kínálnak, hogy az egyes ember vallásos igényét alapvető orientáció, értelem és a kontingenciával való foglalkozás alapján elégítsék ki. Ekkleziológiailag nézve e régi szerepük mentén úgy értelmezik magukat, mint üdvösségére vezető eszközök – mint *medium et instrumentum salutis*.

Az emberek üdvösségére nézve az egyháznak ez az üdvesszöz szerepe érthető módon a prominens kortárs teológiai felfogásban válik világossá, amely az egyházaknak a modern társadalomban betöltött feladatát abban látja, hogy segítsen biztosítani az egyének szabadságát.¹⁴ A keresztyén hit és szabadság reformatori összefüggéséhez kapcsolódóan az egyes ember szabadságának és szubjektivitásának vallásos kibontakoztatásban válik láthatóvá a keresztyén hit témája.¹⁵

A korábbi bécsi rendszeres teológus, Falk Wagner egyenesen abban látta a protestantizmus jelenlegi krízisének az okát, hogy a protestáns teológia a 20. században az Isten igéje teológiával (Wort-Gottes-Theologie) letért a modern kor fejlődésének az útjáról.¹⁶ Ugyanis az Isten igéje teológiában sajnos nem az ember szabadságának és szubjektivitásának vallásos kibontakoztatásáról van szó, hanem az „emberek mint keresztyének” – és nem „keresztyének mint emberek” megcélzásáról. Wagner szerint ezzel azonban az újkori autonómia gondolatának az ignorálása történik meg. Wagner szerint „ha az Isten igéjének autoritásigénye [...] a hozzá illeszkedő hit engedelmességét önmagához” vonzza, akkor „ennek a feltétele alatt [...] önálló és individuális [...] vallásos-kegyes szubjektumok nem fognak

¹³ Vö. GROSSHANS: Geheimnis des Glaubens, 472–489.

¹⁴ „A keresztyénység szabadság: libertas est christianismus” – fogalmazta meg Philipp Melancton reformatori programként 1521-ben a „loci communes”-ban (MELANCHTHON: Loci communes 7,21, 294).

¹⁵ Így azáltal rajzolódik ki a „protestantizmus klasszikus-modern önértelmezése” a bázeli rendszeres teológus Georg Pfliederer szerint, hogy önmagát „autonóm-önkormányzó, értelmes-áttetsző, individuális szubjektív vallásként” értelmezi (PFLIEDERER: Karl Barths praktische Theologie, 3.). Pfliederer felfogása szerint a protestáns egyházak a modernitás társadalmi intézményei közé tartoznak, „amelyek elrendelik az individuális szabadság biztosítását” (uo. 4.).

¹⁶ Vö. WAGNER: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, 52k.

létrejönni”. Wagner szerint azonban „a megélt protestáns vallás tárgya [...] nem az igébe és szövegbe vetett élheterlen és önzetlen hit, hanem az ember mint önálló individuum”.¹⁷

Ha ezt a példaszzerűen körvonalazott látásmódot követjük, akkor az egyházak esetében csak arról lehet szó, hogy az embereket hozzásegítsék az igazi emberléthez, amely abban áll, hogy saját szabadságukban tudatosak lesznek, és ennek a szabadságnak megfelelően élnek. Az egyházaknak aztán autonómiaira kell segíteniük az embereket, mialatt az autonómia a keresztyén hitben a maga (meglévő, az embervolttal adatott) szabadságára nézve láthatóvá válik. Az egyház és az általa közvetített hit célja, hogy önálló és individuális vallásos-kegyes szubjektumokat képezzen.

Így nézve az egyházaknak a mai társadalomban arra kell koncentrálniuk, hogy kísérőként álljanak minden egyes ember fejlődési-képzési útján, hogy hozzásegítsék őket a vallási beszédképességhez, és így a vallási kérdésekben való mindenkori önállóságukat lehetővé tegyék és növeljék.

Az egyház mint társadalmi szervezet és mint a hívők közössége csak ekkor lesz eszköz a vallási szabadsághoz vezető mindig individuális úton. Az egyház önmagára nézve nem lehet öncél. Hiszen az egyház egy intézményesített eszköz arra nézve, hogy biztosítsa és lehetővé tegye az egyéni szabadságot a vallás területén, s így az egész egyéni életre nézve is.

Az egyházak természetesen szükséges eszközökké válnak a szabadságra vezető egyéni szellemi fejlődés útján, mert a vallásosság, amely minden emberhez tudatosan vagy tudat alatt hozzátartozik, meghatározatlan módon áll rendelkezésre, és ezért olyan formákra van szüksége, amelyekben ez tudatosan felismerhetővé és kifejezhetővé válik. Az a vallásos képzés, amelyről az egyházak gondoskodnak, alapjában véve nem más, mint alapjában véve az ember bármiféle képzése. Mert az ember minden „velejáróját” – az egész tudatát, minden testi és lelki potenciálját – elsőként a képzés alapján lehet feltárni és igénybe venni; így az ember vallásos „velejáróját” is. Az egyházak a sajátos tradíciójukban és vallásos kifejezőmódjukban rejtőző kincsükkel mindenki meg honosítják a vallásosságot, megtanítanak a saját vallásossággal bánni, azt gyakorolni és kifejezésre juttatni. Ezt nem azzal a céllal teszik az egyházak, hogy egy igaz tant közvetítve az embereket ahhoz vezessék, hogy egy egyházi közösséghez tartozónak mondják magukat, hanem egyedül azzal a céllal, hogy lehetővé tegyenek egy önálló, individuálisan felelős és kreatív vallásos önállóságot, és ezzel együtt szabadságot mindenki számára. Az egyházaknak vallásos önállóságra kellene vezetniük, hogy aztán szabadon bocsássonak mindenkit a maga individuális életének szabadságába. S ekkor az egyház ezeknek az embereknek vallásilag feleslegessé válik.¹⁸

¹⁷ I. m., 55.

¹⁸ Felettébb markánsan Schleiermacher fejtette ki ezt az egyházfelfogást a „Vallásról” című munkájában. Itt az igaz egyház „vallásos emberek társasága”, amely az intézményesített egyházzal „majdnem mindenben szemben áll”, leginkább azért, mert ez az egyház „csak olyanok egyesülete, akik a vallást még csak most keresik” (SCHLEIERMACHER: Über die Religion, 274.). Az intézményesített egyházaknak egyedül abban áll a pozitív jelentőségük, hogy lehetővé teszik a vallást az emberek számára, s a tőlük – mármint az intézményesített egyháztól – megkülönböztetett igazi egyházhoz vezetnek; ez azt jelenti, hogy a valóan vallásossá lett emberek elbocsáttatnak a közösségükből a vallási önállóságba és az igazi vallásosok szabad kommunikációs közösségébe, amely az

Ez a teológiában és az egyházban ma elterjedt teológiai koncepció mindenekelelt az egyházak képzési megbízatása körüli diszkusszióban artikulálódik. Jóllehet kifejezésre jut sokféle vallásos és spirituális aktivitásban is, melyeket az egyházak és gyülekezetek kínálnak fel. Az egyház ebben a koncepcióban szolgáltatóvá válik az emberek egyéniséggé formálódása és az egyéni autonómiájuk elnyerése során – természetesen gyakran csak mérsékelt szolgáltatási minőséggel. Mindenestre az egyházzal mint szolgáltatóról és segédeszközzel alkotott felfogás csak féligazság. Mert ezzel egyáltalán nem veszik figyelembe az egyházra nézve a dogmatikai perspektívát, hanem csak a vallásszociológiával kombinált valláseméleti nézőpontokat.

Ha az egyházra a dogmatikai perspektíva figyelembe vétele nélkül tekintünk, akkor kitakarjuk az ember üdvösségére vonatkozó szerepét és a feladatát, amire maga Isten választotta ki, és amit az Isten határozott meg számára. Dogmatikai szempontból a keresztyén hitben nem csupán egy individuális szabadságtörténet megalapozására kerül sor, hanem az Isten emberrel való megbékélésre, és ezzel együtt az emberek egymással és önmagával való megbékélésére is.

Ezért a keresztyén vallás csak úgy realizálódhat, mint emberek közössége. S ezért történik a keresztyénségben az Isten tisztelete első sorban közösségben. És ezért tartozik az egyház jelentősége a protestáns felfogás szerint a keresztyén hithez.

Dogmatikai szempontból az egyház maga is egy lényeges része a Szentháromság Isten által megígért üdvösség foganatosításának a földön. Az egyház a megígért üdvösség közösségi foganatosítása a földön, a megélt megbékélés földi szociális tere.

3. Az egyház a hívők közössége

A reformátori teológia – legalábbis a kezdetekor – erőteljesen hangsúlyozta az egyház eszkatologikus karakterét – az egyház azon tulajdonságával összefüggésben, mely szerint „nem ember által alkotott intézmény”, hanem „egy az Isten tettei és Igéje által elhívott gyülekezet”¹⁹ – ahogyan Rudolf Bultmann fejt ki 1929-ben az „Egyház és tan az Újszövetségben” című írásában.

Igy hagyományosan az egyházat a reformátorok következetesen az Isten ígéjének teremtményeként értelmezték, az Isten által összehívott és megépített üdvgyülekezetként, s Isten világtörténelemben úton lévő népeként.

A reformátori teológia az egyházat ismét eszkatologikailag értelmezte – tehát nem csupán társadalmi szervezetként –, mert az egyházat a keresztyén reménység felől látta: az emberek Istennel való zavartalan és megbékélt közössége felől, amelybe az egymással megbékélt hívők közössége is beletartozik. Ennek feltárására és előrelátó realizálására a reformáció kezdetekor került sor. Luther korának egyháza felett megfogalmazott kritikája az egyház teológiai, lelki erősítését tűzte ki célul

igazi egyházat jelenti. Schleiermacher ezen felfogása szerint „az egyház megerősíti a vallásban az embereket”. Ezért lépnek ki az egyházból „a büszkék és a hidegek, s nem pedig a kegyesek” (Uo. 275k.).

¹⁹ BULTMANN: Kirche und Lehre im Neuen Testament, 153k.

(éppen a látható egyház esetében) – s nem az egyház marginalizálására törekedett az individuális kegyesség javára.

Ezért is definiálta a reformátori teológia az Ágostai Hitvallás 7. cikkelyében az egyházat úgy, mint „a hívők közösségét”: „est autem ecclesia cogragatio sanctorum”. Az Ágostai Hitvallás párhuzamos német verziója továbbá megerősítette azt, amit a latin definíció amúgy is kifejezett, hogy az Apostoli Hitvallás egyházértelmezésének ezen megfogalmazásával nem egy szakramentális, kultikus értelmet vesz fel: így az egyházfogalom magyarázataként értelmezett „Sanctorum Communio” egyrészt nem „a szentek közösségként”, illetve „a szent dolgokként”, azaz a szentségként értelmezendő; másrészt a „Communio” fogalom a „congregatio” kifejezéssel egyértelműen az emberek összejövetelét egy közösségként határozza meg. És így fogalmazza meg az Ágostai Hitvallás mint evangélikus tan, hogy a „szent, keresztyén egyház [...] minden hívő összegyülekezése”.

És – mint ismeretes – ez még azzal a betoldással kerül pontosításra, hogy „amelyben az evangéliumot tisztán tanítják, és a szentségeket helyesen szolgáltadják ki” („in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta”). Az egyház e definíció szerint a hívők gyülekezete egy meghatározott praxisra, tudniillik az Istennek szánt gyülekezeti istentisztelet gyakorlatára, amelyben az Isten (vö. Mk 1,14), illetve Krisztus evangéliuma (Mk 1,1) – s így a Szentháromság Isten maga – áll a középpontban, és verbálisan, valamint szakramentálisan, azaz két módusban kerül kommunikálásra.

Így az egyház mindenekelelt és elsősorban a hívők istentiszteletre való összegyülekezése – ahol a protestáns értelmezés szerint az istentisztelet lényege eltérően a legtöbb vallási tradíciótól abban van, hogy nem emberek szolgálnak Istennek, hanem hagyják, hogy Isten saját munkája rájuk hasson: „Istent pedig az szolgálja igazán, aki istennek ismeri el őt, és engedi, hogy ő munkálkodjék benne.”²⁰

Éppen abban jut kifejezésre ismét az egyház eszkatologikus karaktere, hogy Isten az embereket szolgálja, és így effektív módon megbékíti őket az örök együttléte és együttélésre önmagával és egymással. Az Isten emberek iránti szolgálatát tekintve a protestáns istentisztelet különösen az Istenre és jelenlétére való várakozás és eszkatologikus reménység felől karakterizálódik.

A reformátori teológiában az egyház eszkatologikus karakterének visszanyerése mindenekelelt a látható és rejtőzködő egyház megkülönböztetése mentén került tematizálására. Egyiket sem lehet ténylegesen elválasztani egymástól: az egyház mindig mint látható létezik. A definíciók alapján lehetetlen lenne a rejtőzködő egyház elválasztása a látható egyháztól. A rejtőzködő egyház mindig a maga láthatóságában rejtőzködő egyház. Hívők közösségeként az egyházat nem csak rejtőzködő,

²⁰ Luther így folytatja: „Manapság az istentisztelet kifejezést sajnos ettől eltérő értelmezéssel és jelentéssel használják. Aki hallja, annak a harangzúgás, a templomok kövei és gerendái, a füstölőedény vagy a gyertyafény jutnak eszébe. Az istentiszteletet összekapcsolják a templomi sírás-rívással, a miseruhák és süvegek aranyával, selymekkel és drágakövekkel, a kelyhekkel és szentségtartókkal, orgonákkal és szentképekkel, körmenekekkel és templomba járással, de legfőképpen az olvasó morzsolgatásával. Sajnos ez lett Isten tiszteletéből, pedig erről ő tudni sem akar, mi meg csak ezt tudjuk róla. (LUTHER: Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt, WA 7, 595,34–596,8 = BoA II, 180,10–18.) [Perceze Sándor és Takács János fordítása, in: Csepregi Zoltán: Luther válogatott művei 5. Budapest, Luther Kiadó, 2011, 254–255.]

illetve láthatatlan egyházként lehet elgondolni, mert így a hívők nem gyülekezé-
nek össze közösséggé, és így nem tapasztalhatják meg a megbékélést.

A látható és rejtőzködő egyház megkülönböztetésének éle kettős perspektíva,
illetve szempont differenciájában található, amelyek közül az egyikben – ahogy
mondtuk: a mindig látható – egyház úgy jön szóba „egyrészt mint a Szenthárom-
ság Isten, illetve az evangélium teremtménye, másrészt mint intézmény, illetve
a világ összefüggésében létrejövő emberek közössége”.²¹

Az egyház elrejtettsége mint Isten teremtménye s mint a Szentháromság Isten
megszentelt üdvmunkája karakterizálja az egyháznak a maga eszkatologikus vo-
násait. Az egyház nem merül ki mint tradíciótudatos, kultikus vallásközösség a
maga sajátosságában, ami azoknak közvetít vallást, akik érdekeltek lennének egy
vallásos egzisztenciában.

Az egyház eszkatológiailag és elrejtőzve mindig túlmutat önmagán, és megelőzi
önmagát. Benne a Szentháromság Isten üdvterve realizálódik, hogy minden em-
bert az Isten egymással élő megbékélt népéhez vezessen. Ez a program és ez az
eszkatologikus cél dogmatikai szempontból szükségszerű, mert ez a hit egy kérdé-
se, de sajnos az egyházakra gyakran nem így tekintenek.

Maguk a keresztyének között is meghiúsul a különböző népekből és kultúrákból
érkező hívők összejövetele az egy közösségben való istenimádásra és istentiszte-
letre éppen a nyelvi és kulturális határok miatt. Németországban – hasonlóan más
európai országokhoz – például több száz olyan migránsgyülekezet található, ame-
lyeknek nincs kapcsolatuk a helyi protestáns gyülekezetekkel. Eddig hazámban,
Németországban a protestáns gyülekezetek és tartományi egyházak ez ügyben
alig tettek valami érdemi lépést.

Még kevésbé válik láthatóvá a németországi protestáns egyházakban az egyház
eszkatologikus dimenziója a migránsokhoz való viszonyában. Utóbbiaknak az egy-
ház mindenekelőtt a maga diakóniai szolgálatát kínálja. Lelki közösségre, pl. isten-
tiszteletekre azonban ritkán invitálják őket. A nagymértékben hiányzó missziói
érdeklődés arra utal, hogy németországi protestáns egyházak elégedettek önma-
gukkal, egyenesen önelégültek, és lelki életükben nem akarják magukat zavartatni
más kultúrákból érkezőkkel és más nyelvű emberekkel.

Elviekben a protestáns egyházak akkor tudnák ezt a problémaként komolyan
venni, ha önmagukat nem csak mint az üdvösség közvetítőjének és eszközének
értelmeznék – ami kétségtelenül igaz –, hanem ha meglátnák az egyházban a re-
mélt üdvösség foganatosítását is.

A leueneri közösség (GEKE) egyházzal szóló tanulmánya hangsúlyozta az egy-
ház alapja és alakja közötti különbséget. Az ezzel együtt járó ekkleziológiai modell
természetesen túl statikus, mert az egyház szociális mozgásának – a Szenthárom-
ság Isten és evangéliumának – alapjából kiinduló dinamikája, amelyben a Szent-
háromság Isten által megígért üdvösség a megvalósulásban található, nem kerül
megfontolásra. Az egyház mint a hívők közössége sosem csupán egy közvetítő és
eszköz az üdvösségre nézve, hanem magának az üdvösségnek a foganatosítása.

²¹ GROSSHANS: Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums, 108.

Ez egy olyan megélt reménység, amely az Istennel és egymással való megbékélt
élet reménységét igyekszik megelőlegezve és megelőzve realizálni.

A reformatori teológia joggal tiltakozott az egyház Isten és ember kapcsolatá-
ban való üdvkövetítő és intézményesített mediátor szerepe ellen. Teljesen félre-
értenénk az egyházat, ha a mediátor szerepére redukálnánk, még akkor is, ha
ez a szabadság közvetítése is egyben. Az egyház sokkal inkább az Isten és az
ember közösségének foganatosító formája, és így a hit lényeges része. Ezért az
egyház joggal lehet témája a keresztyén hitvallásoknak. Az egyházat hinni (credo
ecclesiam) a Szentlélek által eredményezett – tehát nem az értelemről származó –
ama felismerés, miszerint az egyház a Szentháromság Isten különleges terem-
tménye, a Krisztus teste, valamint az Istennel megbékélt Isten népe a földön. Az
egyház ebben az értelemben a hit tartalma; innen nézve azonban nem a hit tárgya
a hit alapjának értelmében véve – eltérően a Szentháromság Istentől.

Abból a jogos aggodalomból, hogy az egyházat ne azonosítsuk a Szentháromság
Istennel, áll elő hagyományosan az a látszat, mely szerint az egyházat a hit alapja-
ként kellene érteni, s ezt szigorúan vissza kell utasítani. Az egyház maga is éppen
egy hittartalom, amelyhez a hitét megvalló keresztyén igenlően viszonyul. A hit
alapjának és a „hittartalomnak” ezen differenciájával még nem lehet kellőképpen
megragadni az egyház teológiai életét. Mert az egyház mint a hit tárgya nem csupán
a hit tartalma, hanem a hit és üdvösség foganatosításának az alakja. Az egyház
ugyanis nem áll szemben a hívővel, mint a Szentháromság Isten, akinek a hitét
köszönheti, akiből él, s akire hagyatkozik. De az egyház nem tekinthető csupán
a hit egy igenlő tartalmának sem, úgy mint pl. a halottak feltámadása. Az egyház
szóval inkább egy olyan szociális tér, amelyben a földön a hit és a vele együtt ada-
tott üdvösség foganatosításra és megélésre kerül.

Ezért használta a 381-es Nicea-Konstantinápolyi ökumenikus hitvallás az egyház-
ra egészen találóan a Πιστεύομεν εις [...] Ἐκκλησίαν – „Hiszünk az egyházban”
formulát. Ebben az a tudatosság kerül megfogalmazásra, hogy az egyház nem
csupán egy olyan hittartalom lehet, amely igenlést igényel, hanem az egyház ügye
megköveteli, hogy a hívők az egyházzal részesedő kapcsolatba kerüljenek.

Luther és Kálvin olyan értelmezést tulajdonított ennek, miszerint többek között
az egyházzal szóló tanításukban a hívők, illetve minden kegyesek anyjaként be-
szélték róla. Egy anya sosem csupán egy eszköz az élethez. Így a hívők anyjaként
értelmezett egyház nem egy külső eszköz vagy segédeszköz – még ha a legelő-
kelőbb is (externa media vel adminicula) –, amellyel Isten Krisztus közösségébe
hív, és ott megtart²² – ahogyan Kálvin fogalmaz. Az egyházzal alkotott anya képe
szóval inkább azt juttatja kifejezésre, hogy az egyház az egyes hívők egzisztenciája
számára szükséges életér, illetve életösszefüggés. S ahogyan a hívők anyjukként
igénylik az egyházat, úgy van szüksége az egyháznak is a gyermekeire.

Annak a képnek, miszerint az egyház mindenki anyja, abban van a pozitív ér-
telme, hogy az egyes hívők keresztyén egzisztenciáját az Isten egyházon véghez
vitt üdvöttébe helyezi, és az egyház feltárja azt az életösszefüggést, amelyben

²² CALVIN: Institutio christianae religionis, IV (cím).

az üdvösség végbemegy, pontosabban: amelyben az Isten emberekkel való megbékélése és ebből kifolyólag az emberek egymással való megbékülése megelőzött módon megy végbe. Ha ez így van, akkor az a ma elterjedt felfogás, mely szerint a keresztyén hit mindenekelőtt az egyes emberekre vonatkozna: az ember megigazulására és megszentelődésére, az önmagává és teljessé válására – éppen az egyes ember üdvösségére nézve –, ahogyan mindig is értették, csupán egy fél igazság lenne. Az evangélium életet megújító hatásához éppen nem csak az tartozik, hogy az egyes ember önmagára találjon, s hogy egészen ép és szabad legyen. Éppen úgy hozzátartozik az evangélium életet megújító hatásához, hogy az Isten jelenlétében őket egyházzá egyesítse. Az egyház az Isten teremtő, megbékélő és megváltó üdvselekedetéhez tartozik, amely magában foglalja az emberek egymás közötti megbékélését is. Az egyház közösségében eseménnyé lesz az emberek Istennel való megbékélése, s megbékélése mindazokkal, akik a társadalmunkban, a mi pluralisztikus és posztmodern világtársadalmunkban egymástól élesen és gondosan szétválasztva élnek.

Felhasznált irodalom

- BERGER, P. L. u.a.: *The homeless mind. Modernization and consciousness*, Harmondsworth, Penguin, 1973.
- BERGER, P. L.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1980.
- BLUMENBERG, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.
- BULTMANN, R.: Kirche und Lehre im Neuen Testament, in Ders.: *Glauben und Verstehen*, (Band I), Tübingen, Mohr Siebeck, 1972, 153–187.
- DALFERTH, I. U.: »Was Gott ist bestimme ich!« Theologie im Zeitalter der »Cafeteriareligion«, in Ders.: *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, 10–35.
- GROSSHANS, H.-P.: *Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2003.
- GROSSHANS, H.-P.: Geheimnis des Glaubens. Zum Thema der Theologie, in ZThK 108 (2011), 472–489.
- GROSSHANS, H.-P.: Toleranz. Ein umstrittenes Konzept im Umgang mit religiöser Pluralität, in Ders. – Krüger, M. D. (Hrsg.): *Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010, 15–29.
- LUCKMANN, T.: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- LUTHER, M.: Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt 1521, WA 7, 595,34–596,8 = BoA II, Berlin, de Gruyter, 1959, 180, 10–18.
- MARRAMAO, G.: Säkularisierung, in HWPh 8 (1992), 1133–1161.
- MARTIN, D.: *Tongues of fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1992.
- MELANCHTHON, Ph.: *Loci communes 1521*, (Lateinisch-Deutsch, übers. Pöhlmann, H. G.), Hannover, VELKD, 1993.

- PFLEIDERER, G.: *Karl Barths praktische Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- POLLACK, D.: *Rückkehr des Religiösen?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
- RIEGER, M.: Säkularisierung, Privatisierung oder Resakralisierung?, in Ahrens, P.-A. (Hrsg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh Bertelsmann Stiftung, 2009, 11–16.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E.: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, (1. Aufl. 1799, Hrsg. von Meckenstock, G.) in Ders., *Kritische Gesamtausgabe*, (Hrsg. von Hans-Joachim Birkner u.a.) I. Abteilung Band 2, Berlin, de Gruyter, 1984, 185–326.
- SHINER, L.: The meanings of secularization, in *International Yearbook for the Sociology of Religion* 3 (1967), 51–62.
- WAGNER, F.: *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1995.

Fordította: Kovács Krisztián

PERES IMRE

Az erények szerepe a görög eszkatológiában

ABSTRACT

As in all religions, virtues played an important role for the ancient Greeks. They established the quality of life, culture and religion. Although virtues were questionable in Greek mythology because the gods were free from complying with virtues (or morals) since they stood above human norms, for humans they were still a measure of a successful or unsuccessful, happy or unhappy, meaningful or meaningless life. Moreover, they were also important for the world beyond the grave because virtues acquired in this life had the significance of bringing salvation. Therefore, there are many epitaphs in the so-called Greek eschatology recording the virtues of the dead person because that is what can entitle the dead person to ask for or to anticipate a good position or happy place for his soul in the afterlife. And Greek virtues had a wide range. In Paul's eschatology, which was confronted especially with the Greek belief in afterlife, virtues and good deeds have no salvific role. Salvation is given by grace through the sacrifice of Christ and faith in him. However, virtues still matter in this life as fruits of faith, and therefore they are important because they confirm the authenticity of faith and Christian life.

Bevezetés

Az emberi életet minden korban különféle kritériumok szerint értékelték.

1. Tették ezt azok, akik *közel voltak egymáshoz*, és a másik ember életének és dolgainak az ismerete alapot szolgáltatott arra, hogy véleményt mondjanak róla: jó ember, rossz ember, barát vagy ellenség, dolgos vagy lusta, hasznos vagy haszontalan, kegyes vagy istentelen, stb.
2. Ez a minősítés kivetítődött a *társadalom és a hatóság* jogkörébe, amikor meg lehetett állapítani, hogy ki milyen mértékig hasznos, dolgos, okos, engedelmes, bátor és hűséges – pl. a munkában, a hazaszeretben, a harcban stb.
3. Sajátos kategóriát jelentett az ember *vallásgyakorlata*, azaz az egyéni „kegyessége” (hite) is, amely végül mint az értékelés legfőbb instanciája jogos volt véleményezni (vagy akár eldönteni), hogy a földi élet után milyen földi érdem jogosítja fel az illetőt a legjobb posztmortális élet reményiségére.

Ennek összességében konstituálódott az, hogy az emberek és életük számára fontos minden olyan személyi tulajdonság vagy egyéni érdem, ami fontos értékeket teremt: értékeket, amelyeknek nagy a jelentősége a földi élet megbecsülésében, sőt amelyeknek kihatása van a halál utáni életre is. Ezeket a tulajdonságokat, amelyek pozitív, olykor kimagasló egyéni érdemeket eredményeztek, általában *erénynek* nevezték (görögül: ἀρετή), és pedig anélkül is, hogy ezt a kifejezést az adott helyzetben és embernél használták vagy sem, csak az ügy jelentősége adta ennek az értelmét.

Tanulmányunkban először is figyelmet fordítunk annak megfigyelésére, hogy az ókori görögök társadalmában, illetve vallásában, amely közvetlenül hatott az apostoli egyház erény-felfogására és ezzel az egyház teológiájára és eszkatológiájára is, mennyire játszottak fontos szerepet az erények (az ἀρεταί), és ezek segítségével hogyan lehetett mérni az élet, a kultúra és a vallás minőségét és ezek alapján az emberek túlvilági életének esélyeit, reményeit.¹ Ezek után érdekes lesz megfigyelni, hogy hogyan kezeli az erényeket Pál apostol, aki maga a kis-ázsiai Tarsusban a görög kultúra ölelésében nevelkedett, és az apostoli egyháznak szánt leveleiben sok vonatkozásban érinti az erények jelentőségét az igaz keresztyén élet etikája és eszkatológiai reményei számára – azonban anélkül, hogy túldimenzionálná azok jelentőségét az egyéni üdvösségre nézve.

1. Az erények a görög mitológiában

Az ókori hellenisztikus világ számára fontos volt az erények jelenléte az életben, a kultúrában és a vallásban is egyaránt. Az erények az emberi élet értékét adták vagy emelték mint olyan képességek, amelyek nagyon hasznosak, sőt dicséretesek, és amelyek dicsőséget szereznek. Ez a követelmény jelen volt nemcsak az emberek társadalmában, hanem az *istenek világában* is. Sőt az istenektől is megkívántatott, hogy erényeik alapján szerezzenek maguknak dicsőséget, tiszteletet és respektet is. Annál inkább hárult ez a követelmény az emberekre is, akik hatványozottan voltak kötelesek az erények alkotására törekedni.

1.1. Az istenek erényei

Köztudott volt az ókorban és ma is, hogy a görög mitológiában – és ennek alapján a görög kultuszokban is – az istenek mindenben fölül álltak az embereknek. Viszont számukra is meg volt határozva bizonyos rend, a „szabad” és „nem szabad” kategóriái, amit respektálniuk kellett (vagy kellett volna). Ilyen volt maga az olümposzi hierarchia, ahol mind a 12 istennek megvolt a maga helye. Zeusz, a legfőbb isten mint az Olümposz ura ügyelt arra, hogy az istenek dolgai egymás között és az emberekkel rendben legyenek.

Csak hogy Zeust is át lehetett verni, el lehetett ámítani, sőt olykor ő maga is megengedett magának élvezetes szabálytalanságokat. Ilyenkor aztán féltékeny felesége, Héra botrányt csapott, de őrá közvetlenül nem tehetette a kezét. Így Zeusz korlátlan egyeduralkodásnak örvendhetett, ha csak itt-ott valaki az istenek vagy a halandók közül nem merészkedett nyugalma, élvezeteit megzavarni vagy tekintélyét csorbítani. Ilyenkor jaj volt a bűnösnek és a világnak.

Az erények normáit is ő irányította, olykor kompetenciákat osztva kisebb isteneknek vagy istenségeknek.² Ilyen volt pl. Nemeszisz, Tükhé, Hermész esete, vala-

¹ Vö. NESSELRATH: Ist mit dem Tod alles aus?, 69–76.

² PERES: Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie, 34.

mint a Moiráké, akik az emberek sorsa fölött döntöttek – mikor igen, mikor nem vették figyelembe az emberek sorsát, erényeit. Ilyenkor szigorú élet-halál rend érvényesült: ha eljött az idő, könyörtelenül szétvágták az élet fonalát, és a halandó embert elvitték / elvitették a halottak birodalmába.

Az erények dolgában az istenek úgy gondolkodtak, hogy noha érvényesek voltak számukra, és jó volt, ha törekedtek azok alkotására vagy betartására, de valójában az erények mint olyanok már *nem voltak létük alaprincípiumai* – olykor fittyet is hánytak rájuk, és éltek a maguk kívánsága szerint, vigyázva Zeusz szeszélyes kedvére. Azért dicsőségükre volt, amikor egymáshoz vagy az emberekhez megértők, segítők, kedvesek voltak, oltalmazták őket, harcoltak értük vagy bölcsességükkel tanácsolták őket. De az ő olümposzi pozíciójukat már ez nem befolyásolta, mivel helyzetükbe kvázi *sui generis* kerültek. Így az istenek erényei nem hatottak ki olümposzi / kozmikus helyzetükre vagy földi sorsukra.

- Ebből a szempontból megállapítható, hogy az istenek erényei az emberek számára kérdésesek voltak, mert az istenek *függetlenek voltak* az erények (vagy erkölcsök) betartásától, mivel fölötté álltak az emberi normáknak.
- Mivel az istenek nagy (transzcendens) hatalommal rendelkeztek – nekik könnyebb volt az erények „produkálása”, mivel olyan képességeik voltak, amelyek lehetővé tették számukra a lehetetlen dolgok véghezvitelét, amihez az emberi világban éppen az erények kellett volna.
- Erényeik megítélésében az embereknek nem volt *lehetőségük minősíteni az istenek erényeit*, azokat csak véleményezniük lehetett – dicsérni vagy panaszkodni miattuk.
- Az erényeket és dicső tetteket minősíteni, értékelni vagy „büntetni” csak *maguknak az isteneknek* lehetett egymás között, vagy az olümposzi istenek viselkedését, és ezzel együtt erényeit is, csak *Zeusz* mint a legfőbb görög isten volt kompetens „értékelni”. Mint a legfőbb isten, hatalmaskodott az istenek és emberek fölött; ahol meg kellett mutatnia egyedüliségét, villámokkal vagy más istenek segítségével hamar rendet teremtett az istenek és az emberek világában.
- Zeusz értékelése, akárcsak más istenek erényeinek minősítése, nagyon görbe volt, mert maga Zeusz, mint más istenek is, nemcsak erényekre voltak képesek, hanem olyan *görbe utakra* és tettekre is, amelyek sok dicsőséget nem hoztak rájuk, sőt: elmarasztalásban volt részük Zeusz vagy az emberek részéről.
- Azonban maga *Zeusz is eléggé szeszélyes isten* volt, aki nagyon szívesen rúgott ki a hámból (elcsábítva istennőket vagy csinos földi nőket, leányokat), és ezért erkölcsi dolgai meglehetősen furcsák, zavarosak és zűrösek voltak.
- Nehéz megállapítani, hogy a görög emberek számára a hétköznapi életükben mennyire szolgáltak az *istenek példaképekül*. Szigorú követelményeiktől félték, olykor lázadtak is ellenük, de igaz az is, hogy az istenek laza erkölcsi eléggé jól *megfeleltek* nekik, mert maguk az emberek is olykor szívesen tértek görbe utakra, és ilyenkor igazulásul szolgálhatott nekik, hogy hiszen az istenek is ilyenek, illetve hogy az istenek majd szemet hunynak úgymond „botlásaik” felett, ha nekik is vaj van a fejükön.

1.2. Az emberektől elvárt erények

Említettük már, hogy a görög társadalomban az erények felvigyázását az istenek végezték, a társadalmi élet viszont ezeket szorgalmazta. Azonban megfigyelhető, hogy bár minden ember számára nagy kihívás volt minél több és gazdagabb erényeket elérni, mégis némi különbség volt az olyan erények között, amelyek elvárhatók voltak a nőktől,³ a férfiktól, sőt még a gyermekektől is. Nincs lehetőségünk arra, hogy végig ismertessük ezeknek az erényeknek egész skáláját,⁴ csupán néhány pontban akarunk utalni arra, hogy pl. milyen erényekben ékeskedhettek a nők.

1.2.1. A munkához való viszonyulás

A nők számára nagyon fontos volt a dolgos élet. Meg kellett mutatniuk a munkában való szorgalmat, és szeretni a jócselekedeteket (φιλεργός: munkaszerető, dolgos). Ez az erény egyformán vonatkozhatott a férjzett vagy szabad nőkre, és ugyanúgy a rabszolga nőkre is. A munkához való pozitív viszonyulásnak az erénye egyformán érvényesülhetett tulajdonképpen bármilyen típusú munkában (mezei munka, otthoni munka, mesterség, másoknak való „ingyen munka”, társadalmi szolgálat, a szegények és idegenek befogadása, támogatása stb.). Mivel mindezek építő tényezők voltak a társadalomban, ezért aki ezekben jeleskedett, munkáját erénynek tartották, amit olykor rá is írtak elismerésül a sírkövére. Pl. így:⁵

*Ami a női erénynek mindig is dicséretére volt,
Az mind ékesítette férjét szerető Lainillasz szent fejét.*

1.2.2. Erkölcsös élet erényei

Talán minden társadalomban fontos volt az erkölcsök őrzése az építő társadalmi fejlődés számára. Az erkölcsök erősítették a családot, hitelt adtak az adott személynek, prosperitást jelenthettek a társadalomnak és elismerést a vallási életben is. Azonban nem szabad elfelejteni, hogy az ókori társadalomban egyrészt az emberi életnek nem volt nagy értéke, másrészt pedig, ha voltak is normák, eléggé keveredett az élet, az emberek, a családok, és a rabszolgatársadalom, vagy a háborúk okozta fogolyhelyzetben úgymond a győztesnek minden szabad volt, így az erkölcsök tartása is olykor nagyon kérdéses volt. Mégis, a szabad időszakban nemcsak ügyelniük, hanem őrizniük és építeniük kellett a tiszta életet. Ez erénynek számított. Pl. egy nő (és ez sokszor fordult elő) a sírkövére azt íratta, hogy „megőrizte az ágy tisztaságát, mert csak egy férje volt, és megözvegyülése után nem kötött újabb házasságot”. Élete bizonyára nem volt könnyű, ha fiatalon veszítette el férjét, de mégis a tiszta élet olyan erény volt, amire még halálában is büszke volt.

³ Vö. PIRCHNER: Das Lob der Frau im vorchristlichen Grabepigramm der Griechen.

⁴ Platón korábbi etikájában igazán csak négy erény számított igazi görög erénynek: 1. bölcsesség, 2. megfontolt-ság / józanság, 3. bátorság / hősiesség, 4. igazság(osság): PEEK: Griechische Grabgedichte, n° 384, 326. old.

⁵ PEEK: Griechische Grabgedichte, n° 257. Uő: Griechische Vers-Inschriften, n° 910.

1.2.3. Tökéletesség elérése

Ahogy a férfiak, a nők is törekedtek arra, hogy életükben elérjék a tökéletességet. Ennek megvoltak bizonyos lehetőségei és formái. A sírfeliratokon azt találjuk, hogy egyes nők nyilatkoznak arról, hogy megtartották az erkölcsösséget, a szerénységet, az önuralmat, és mindez abban is megnyilvánult, hogy tartózkodtak a pazar öltözéktől, az aranydíszek viselésétől és a flörtöléstől. Így megőrizték a test és a lélek szépségét, és rászolgáltak arra, hogy sírköveikre ráírassák, hogy „megőrizte az összes erényt” (πάσης ἀρετῆς), sőt azok példájává (πρῦτανις) váltak.⁶ Így tanúskodik erről egy felirat is, amely egy Agathoklész nevű férfi sírjára került, és bár férfiembről szól, ebben a tekintetben egyformán tolmácsolja a görög hitet:⁷

*Szigorú Perszefóna, mint kegyes férfit köszöntsd Agathoklészt,
ki jóság és erény példája, amikor hozzád száll le.
Kegyesek mezein adj neki lakozást, hisz igaz, hogy:
lelke tiszta és igaz volt, amíg a földön élt.*

1.2.4. A családi élet szépsége és oltalma

A sírköveken előjön az is, hogy a halott nő hogyan élt férjével, mennyire tisztelték egymást, szerették, kerülték a féltékenységet, esetleg az is említésre kerül mint erény, hogy a nő elhagyta távoli szülőhelyét, megszerette új otthonát, mindenben támogatta férjének az előmenetelét, s így férje családjának ő lett az ékessége, azzal is, hogy sok gyermeket nevelt.

1.2.5. Erények a társadalmi életben

Nagyon magasra értékelte a görög társadalom azokat az erényeket, amelyek építően hatottak a közéletre. Így olvashatunk egy nőről, hogy olyan erényei voltak, hogy a nép heroinává (ἡρωίνη) emelte. Élete folt nélkül volt, szerette hazáját, férjét, gyermekeit, és a köznépek áldására/javára volt. A görög jellemzés elárulja, hogy a társadalomban nagyon tisztos helyre került, és mivel heroinává vált, elérte nemcsak a földi, hanem posztmortális dicsőségét is. Ez azt jelentette, hogy a görög polisz külön sírhelyet biztosított neki, sírjánál rendszeres ünnepségeket rendeztek, és ilyenkor kivonult a helyi gimnázium diáksága, s ünnepi műsort tartottak a tiszteletére. Olyan tisztességet nyert, mint amilyen a félisteneknek járt ki (ἡμίθεος, ἡμίσιος).

1.2.6. Az igazságosság munkálása

Fontos erénynek számított, hogy legyenek emberek, férfiak és nők, akik jócselekedetre és az igazság munkálására, érvényesítésére ösztönöznek. Az ilyen embereknek a jutalmazása az volt, hogy sokáig megmaradt emlékükhöz az emberek között. Ez azt jelentette, hogy az illető nő saját családjában és dolgaiban magas fokon igazságosan cselekedett, hozzájárult a társadalmi igazságok érvényesítéséhez, és

⁶ πρῦτανις szó szerint azt jelenti: uralkodó. Itt ez a kifejezés epitáfiumi értelemben kerül használatba, ami azt jelenti, hogy az ilyen ember erkölcsi értelemben a legkiválóbbak közé tartozott, vagyis példaképpül szolgált másoknak.

⁷ PEEK: Griechische Grabgedichte, n° 208. Uő: Griechische Vers-Inschriften, n° 1572.

minden szinten arra törekedett, hogy az igazság (δικαιοσύνη) erős alapja legyen társadalmának. Így remélhette, hogy ez az igazság(osság) olyan erényt jelent majd számára, hogy az alvilági bírók is a boldogok szigetére irányítják.

1.2.7. A szeretet dimenziói

A görög közéletben és a sírfeliratokon is előkerül az ember örök vágya, hogy az élet szép legyen, boldog legyen, élhessenek szeretetben, és a szeretet köteléke tartsa össze azokat, akik ebbe a kötelékbe beletartoznak, nemcsak a földi életben, hanem posztmortálisan is. Az ilyen típusú erény (házassági hűség, gyermekszerelem, otthonszeretet, férjszeretet) kimagasló legyen a nő számára. Ez megmutatkozhatott abban, amit róla írtak, aki a halálba megy, és abban is, ahogyan ő vallott a férje, gyermekei, családja és társadalmához érzett szeretetéről.

1.2.8.1. A bölcsesség vetületei

Az ókori görögök a bölcsességet a vallásgyakorlatban is érvényesítették. Olykor azzal a céllal, illetve azzal a szemlélettel, hogy az isteneknek való szolgálat igazi bölcsességet ad, sőt feljogosít arra is, hogy az ilyen „isten” vagy „vallási” bölcsesség megnyitja a boldog üdvélet felé vezető utat. Az egyik sírfelirat Kolophonból (Kr. e. 1. századból) arról beszél, hogy Gorgosz, aki Apollón papja volt, és az orákulumoknál próféta tiszteletet töltött be, a régi görög költőktől (főleg Homérosztól) nagy bölcsességre (σοφία) tett szert: sokat tanult tőlük, és belőlük egy mitológiai kézikönyvet állított össze.⁸ Ezért bölcsességének köszönhetően nem az egyszerű halandók között kap helyet a halál után, hanem a bölcs kegyesek társaságába (χώρον εὐσεβέων) száll fel (ἔβη), közel az Olümposzon vagy az égben lakó istenekhez, hogy velük élvezze tovább a végtelen túlvilági létet.⁹

*Öleiben a Kekropsz földje takarja a kiváló Gorgoszt,
a klarisszi Leto fiának (Apollónnak) a szolgáját.¹⁰
Ő az összes tudományban képzett ember volt, aki sok könyvet
használt, aki a költők termését értékesítette (= felhasználta),
és életében szerette a bölcsességet (σοφίην); ezért,
amikor meghalt, kegyességéért a kegyesek helyeire került.¹¹*

1.2.8.2. A gyakorlati élet bölcsessége

Nem kell azon csodálkozni, hogy az ókori epitáfiumszövegek magasztalják a halottaknak olyan jellegű képességeit, amelyeket a görögök mint magas fokú bölcsességet ismertek el, és amelyekre halálukig törekedtek is. Ezek az emberi (bölcsesség adta) erények fontosak voltak számukra a túlvilág szempontjából is, mert utat

⁸ Sajnos ez a mitológiai „kézikönyv” nem maradt ránk. Csak ebből az epitáf feliratról tudunk róla.

⁹ Vö. PERES: Bölcsesség és szepulkrális eszkatológia, 25–36.

¹⁰ A görög szövegben szó szerint az áll, hogy „klarisszi Letó fiának szolgája volt”, akit Zeusznek szült. Tulajdonképpen Apollón istenről van szó, aki a fény, tisztulás és jóslás istene volt, és főleg Delphoiban tisztelték, de másutt is Görögországban, ahol „felügyelete” alatt szintén jósoltak.

¹¹ MERKELBACH–STAUBER: Steinepigramme aus dem griechischen Osten, n° 03/05/02 = PEEK: Griechische Vers-Inschriften I, n° 754; PEEK: Griechische Grabgedichte, n° 134; WILLAMOWITZ: Hellenistische Dichtung I, 106, 3; PERES: Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie, 47.64.

nyitottak nekik a boldog túlvilági életre. Ezért találkozhatunk olyan jellemzésekkel vagy önjellemzésekkel, amelyek a halott földi életét értékelik, és persze megállapítják, hogy pl. jól élt, bölcs volt (σοφός, σοφή),¹² beteljesítette az élet értelmét,¹³ nem élt bölcstelenül (οὐκ ἀσόφως)¹⁴, sőt ő lehetne akár a gyakorlati élet bölcsességének a példája.¹⁵ Ilyeneket és hasonlókat tucatjával találhatunk.

Végezetül hadd idézzünk még egy ilyen sírfeliratot Rómából (a Kr. u. 3. századból?), amely a bölcsesség és erények példáját tükrözi, és amelyet egy Aeneasz nevű ember készítettett:

Szent ez a hely, amelyet Aeneasz baráti szeretettel építtetett Eitheosznak mint a dicsőség helyét, aki mindenben a hőszokhoz volt hasonló, a szépségben, a bátorságban, a barátságban és a bölcsességben (értelmességben: νόον). ... Ez a hely valóságos 'boldogok szigete' (νήσοι μακάρων πέδων), ahol a kegyes, a legigazabb (δικαιοτάτοι) és a szeretett emberek laknak, akik a földön közös életben, rendben, bölcsességben (σὺν σοφίῃ), igazságban (δικαιοσύνη) és méltóságban voltak összekötve...¹⁶

Werneke Peek megjegyzi,¹⁷ hogy Aeneasz igen bátran fogalmaz, amikor halottait a hőszokhoz hasonlítja, a sír helyét pedig a boldogok szigetéhez. A közbeiktatott szöveg azonban híven tükrözi, hogy a halottaknak mennyire emberi oldalát hangsúlyozza a gyászoló hozzátartozó.

1.2.9. A férfiak erényei

Hasonlóképpen ahogy a nőknél, a férfiak számára is fontos volt az erények gyakorlása. Természetesen az erényeknek ez a síkja részben érinti a nőknél eddig elmondott erényeket, de egyes esetekben az erények jellege magasabb, illetve „masszívabb”, mivel olyan erényekről van szó, amelyekhez úgymond férfierő szükséges. Így a férfierényekről elmondható, hogy ezek olyan jellegűek, amelyek sokkal szélesebb platformon érvényesülnek. Ide sorolhatjuk a bátorságot, az elszántságot, a kitarást, a hazaszeretetet (patriotizmust), az áldozatvállalást, az engedelmisséget, egészen a halálba menés képességéig (önfeláldozás). Nem mintha a férfiaknál nem értékelődne a szeretet, a munka, az erkölcsösség vagy az igazságosság, mégis ezek fölé emelkednek azok az erények, amelyek összefüggnek a közösségi és társadalmi élettel (pl. honvédelem, háború a kizsákmányoló ellenség ellen, igazságos kormányzás, stb.). Érdekes, hogy a görög társadalomban az erkölcsi kihágások nem számítottak olyan nagy bűnnek, ami valószínűleg abból ered, hogy a férfiak pozíciója a társadalomban magasabb fokon állt, mint a nőké.

12 PEEK: Griechische Grabgedichte, n° 506.

13 I. m., n° 313.

14 I. m., n° 395.

15 Vö. pl. I. m., n° 333, 387, 393, 462.

16 PEEK: Griechische Grabgedichte, n° 393; Uő: Griechische Vers-Inschriften I, n° 2061; KAIBEL: Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta, n° 648; PERES: Bölcsesség és szepulkrális eszkatológia, 5.

17 PEEK: Griechische Grabgedichte, n° 317.

1.3. Az erények a görög eszkatológiában

Ahogy tudjuk, az erények nemcsak a földi élet számára, hanem a síron túli világ számára is fontosak voltak, mert a földi életben szerzett erényeknek üdvhozó jelentősége volt. Ezért az ún. görög eszkatológiában sok sírfelirat őrzi a halott földi erényeit,¹⁸ mert a halott ezek alapján kérhet vagy várhat lelke számára a túlvilági létben jó pozíciót, boldog helyet. A görög erényeknek pedig széles skálája volt.

A sírköveken leggyakrabban említett erények – Margherita Guarducci olasz klasszika-filológus szerint¹⁹ – több kategóriába sorolhatók, ahogy az alábbiakban mi is ezt így csoportosítjuk:

1. általános emberi tulajdonságok:²⁰

Az illető jó volt (ἀγαθός), igazságos (δίκαιος), hű (πιστός), bölcs, okos (σώφρων), kedves (χρηστός), édes, aranyos (γλυκύς).²¹

2. vallási jelzők:

A halott életében szent (ἅγιος) volt, kegyes, (εὐσεβής), istenfélő, (θεοσεβής), istenszerető, (θεοφιλής, φιλόθεος), félisten/istenek társa (ἥρωας, ἡμίθεος).²²

3. családi jellegű jelzők:

Testvérszerető (φιλάδελφος), férjszerető (φιλανδρος), feleségszerető (φιλογύναιος) vagy gyermekszerető (φιλότεκνος).

4. szociális jellegű jelzők:

Emberszerető (=felebarátnak felel meg) (φιλόανθρωπος), barátszerető (φιλόφιλος).

Mindezek a felsorolások még gazdagabban és sűrűn variálva jelennek meg a sírköveken. Ezeknek a jelentősége abban van, hogy a halottaknak tisztos emléket akarnak állítani, hogy kidomborítsák rendkívüliségüket, amiben igényt tarthatnak arra, hogy haláluk után sokáig tiszteletben tartsák őket. Ugyanakkor ennek az erényhangsúlyozásnak nagyon erős eszkatológiai jelentősége van, mert ahogyan az életben az emberek elismerését kimagasló tulajdonságaik és tetteik alapján ítélik meg, hasonlóképpen a halálba menő embernek, akinek a teste elenyészik és szerteporlik, nem marad más, mint a földi életben elért erények, amelyek viszont a túlvilági életben komoly „valutává” tehetők.²³ Ezek alapján kérhetik a halottak vagy a hozzátartozóik, akik sírfeliratukat készítették, hogy a túlvilágon minél jobb sors-

18 Vö. PERES: Positive griechische Eschatologie, 267–282.

19 GUARDUCCI: Epigrafia Greca III: Epigrafi di carattere privato, 151–152.

20 Valamikor a család csak utólag értékelte a halott életét, amikor a sírfeliratot készít(t)ette, ahol az állt, hogy „élt igazságosan” (δικαίως βιώσας), vagyis az életben követte az igazságot, amelyre törekedett önmaga és mások számára: GUARDUCCI: Epigrafia Greca III, 152.

21 A görög szónak γλυκύς nemcsak „édes” a magyar megfelelője, hanem az emberek közti kapcsolatban és megszólításokban ilyen értelemben is használatban volt: kedves, barátságos, „édeske”.

22 Ezek a vallási értékelések természetesen az eredeti értelemben veendő, mivel a keresztyén teológia szemzőgéből pogányokról van szó, ezért az olyan megjelölések, mint szent (ἅγιος), kegyes (εὐσεβής), istenfélő (θεοσεβής), istenbaráti (θεοφιλής) vagy istenszerető (φιλόθεος) olyan vallási pozíciót/magatartást jelentenek, amely a görög pogány-kultikus értelemben az istenekhez való viszonyulásban érvényesül, és ahol ezeknek az emberi jellemzéseknek szintén magas kultikus jelentősége volt. A gyakorlati életben ez természetesen nem mindig volt így, de a sírköveken mint amilyen életrezümé egészen szépen hangzott, és maximális pozitív posztmortális életet ígért.

23 PERES: Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie, 65–68.

ra jussanak,²⁴ s ezzel boldog „üdvállapot” várhatja őket. Mindez attól függött, hogy az illetékes istenek a sírkőre ráírt erényeket elfogadják-e, és magasra értékelik, aminek következtében jó túlvilági lokalitásba engedik, vagy elutasítóan fogadják a halott sírkövét, és a szimulált erényeket túlkapásnak vagy nevetségesnek minősítik.

Itt azonban arra is kell figyelni, hogy a halál utáni életben az emberek életének a minőségét az erények alapján már nem annyira Zeusz, hanem sokkal inkább az alvilági istenek voltak hivatottak értékelni. Egyrészt az alvilági bírák: Minósz, Aiakosz és Rhadamantüsz,²⁵ akik a halottak birodalmának az első útkereszteződésénél ülészttek, bíraskodtak, vizsgálták az emberek lelkét (ψυχή).²⁶ Ennek alapján kimondhatták a verdiktet, hogy ki hová kerül tovább a halál utáni élet eltöltésére: jobbra vagy balra.²⁷

Ebbe beleszóllhatott még a hādész ura, Hādész vagy a felesége, Perszeophoné. Eléggé irgalmatlan istenek voltak, mint maga a halál, ezért nagy kegyekre nem lehetett náluk számítani.²⁸ Mégis a halottak, illetve hozzátartozóik rá szokták írni a sírkövekre, hogy az illető halott életében erkölcsös volt, sokat tett a családjáért vagy a hazáért, kimagasló személyes erényei voltak és nagy érdemekre tett szert, tehát ezt vegyék figyelembe az alvilági istenek, és adjanak nekik helyet maguk között, vagy legalább olyan helyet, ahol a lelkük boldogan élhetne tovább: ha lehet, istenüljön meg (*divinizáció*), váljon félistenné (ἡμίθεος), vagy legalább élvezze a halhatatlanságot (ἀθανασία).

2. Az erények a páli etikában

Az apostoli egyházban természetesen az a szemlélet érvényesült, hogy a keresztyének életének rendezettnek, tisztának, kegyesnek és példamutatónak kell lennie. Ez egyrészt az evangélium követelménye, másrészt pedig logikus is, mert ellenkező esetben Pál figyelmeztet, hogyha zűrzavarosan élnek, és így néznek ki a keresztyén istentiszteletek is, a betérő pogányok azt gondolhatják, hogy a keresztyének orgiákat (μαίνομαι) űznek (1Kor 14,23). Ezért az apostoli egyházban kialakultak olyan „katalógusok”, amelyek hivatottak voltak regulálni a keresztyének életét.²⁹ Itt arra akarok utalni, hogy a Szentlélek munkájának tarthatjuk, hogy az apostoli egyházban az egyházvezetők, illetve az újszövetségi iratok szerzői is egyetértettek abban, hogy mi számítson a keresztyén élet normáinak.³⁰ Így tudó-

²⁴ Sok olyan sírfelirat is létezik, amelyen a hozzátartozók deklarálják, hogy az ő halottjuk milyen kegyesen élt, és hogy most méltó, hogy ezért a legjobb túlvilági helyekre kerüljön, és így a legjobb posztmortális életet nyerje el.

²⁵ PERES: Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie, 60–62.

²⁶ Vö. PERES: Eszkatológiai motívumok az apostoli misszióban, 211–224.

²⁷ PERES: Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie, 63–64.

²⁸ Nem csoda, hogy a sírfeliratokon a szövegek szerzői úgy jellemzik ezeket az isteneket, hogy ők alattomosak, irigyek, irgalmatlanok, önzők, kárörvendők stb., mivel hirtelen halálukkal (főleg a fiatal emberek életében) megtörték a törekény emberi boldogságot, és rájuk hozták a végtelen fájdalmat, keserűséget és bánatot.

²⁹ Jó áttekintést nyújt róla: STRECKER, Strukturen einer neutestamentlichen Ethik, 117–146.

³⁰ Meg kell itt említeni, hogy az Ószövetségben a Tórából a leggyakrabban az etikai felhívások kerülnek elő, sőt még gyakrabban az ún. bölcsességekijelentések, mint pl. Bölcs 6,17–19; 8,13. A kumráni irodalomból jól illik ide a katalógusa IQS 4,3–14. Természetesen nem lehet itt megkerülni a zsidó-hellenisztikus irodalmat sem, mint

másunk van arról, hogy az apostoli levelekben *három katalóguscsoport* fedezhető fel,³¹ amire most röviden utalok.

1. Elsősorban előbukkan az ún. *erénykatalógus*: 2Kor 6,6; Gal 5,22.23; Ef 4,2f.32; 5,9; Fil 4,8; Kol 3,12; 1Tim 4,12; 6,11; 2Tim 2,22; 3,10; 1Pt 3,8; 2Pt 1,5.7.

Ez a „katalógus” arról értekezik, vagy olyan erénymotívumokat tömörít magába, amelyek igazi erényeknek számítanak a magán-, a gyülekezeti és a társadalmi életben egyaránt.

2. Ismeretes az ún. *bűnkatalógus* is, amely a test cselekedeteiről értekezik: Mt 15,19; Mk 7,21k.; Róma 1,29.31; 13,13; 1Kor 5,10k.; 6,9k.; 2Kor 12,20k.; Gal 5,19.21; Ef 4,31; 5,3.5; Kol 3,5.8; 1Tim 1,9f.; 2Tim 3,2.5; Tit 3,3; 1Pt 2,1; 4,3.15; Jel (9,21); 21,8; 22,15.

Érdekes, hogy az evangélisták és az apostolok, akik ezekre a „kontraerényekre” reflektálnak, a legtöbb negatív szemléletet a testhez és annak megnyilvánulásaihoz kapcsolják.³² Mintha magában az emberi test eleve a kárhozat eszköze lenne. Tudjuk azonban, hogy az igazság nem ilyen egyszerű, mert a test alatt olykor nem a hústestet, hanem az óembert kell értenünk. Az pedig semmi jóra nem hajlandó, mivel istenellenes hatalom eszköze.

3. A deuteropáli levelekben felfedezhető még egy harmadik kódex, amelyet *kötelességek katalógusának* nevezhetünk: 1Tim 2,9; 3,1.12; 2Tim 2,2.26; Tit 1,7.9.

Ez a kódex azokra a jelenségekre utal, amelyekre érdemes törekedni a hívő közösségi életben. Úgy tűnik, hogy az apostoli egyházban szükség volt arra is, hogy az erények között fontos helyet foglaljon el az okos gyülekezetszervezés, -irányítás (κυβερνήτης), háttérzolgálat és a tévtanítókkal való küzdés.

Látjuk tehát, hogy az apostoli egyházban elég széles skálája volt az erényeknek. Viszont a földi élet szempontjából az erények a hit gyümölcseinek számítanak, azokat a Szentlélek „érleli” az ember hűsége és engedelmsége által, azért fontosak, mert igazolják a hit és a keresztyén élet hitelességét.

3. Az erények a páli eszkatológiában

A páli eszkatológia egy különös dimenziót formál az újszövetségi teológiában.³³ Pál nagyon sokrétűen nyilatkozik arról, hogy hogyan állhatunk oda Krisztus ítélőszéke elé. Az eszkatológia számára az üdvösség nem érhető el másként, csak Jézus vére, áldozata és a bűnbocsánat által. Ezért foglalt el oly fontos helyet teológiájában Jézus keresztye. A mennybe vivő úton ez megkerülhetetlen.³⁴ Nincs más út az üdvösségre, csak Jézus halála és a kegyelemből való megváltás. Üdvösség görög módra – ahogy a görög eszkatológiában az erényeknek köszönhetően láttuk – nem lehetséges. Isten előtt Krisztus nélkül nincs esélyünk – annak ellenére,

pl. Alexandriai Philón vagy Josephus Flavius művei, Salamon zsolttárai, 4Makk, Jubil., Henok könyvei, A tizenkét pátriarka testamentuma, stb. Vö. Andrea KOREČKOVÁ, *Žena a smrt* (Women and Death. Habilitáció, kézirat), Bratislava, 2020.

³¹ MAYORDOMO: Möglichkeiten und Grenzen einer neutestamentlich orientierten Tugendethik, 244–248.

³² Vö. BRUCE: Does Porneia Mean Fornication?, 10–17.

³³ LINDEMANN: Paulus und die korinthische Eschatologie, 373–399.

³⁴ Vö. VEGGE: Ethik für das Wartezimmer. Eschatologie und Bildung bei Paulus, 83–90.

hogy a földi életben saját erőnkől bármilyen nagy jóra is törekednénk. Persze ez nem jelenti azt, hogy Pál teológiája szerint – ahogy azt a három katalógust említve kimutattuk – ne lenne fontos szerepe a keresztyén ember életében az erényeknek.³⁵ Viszont a páli eszkatológiában, amely leginkább konfrontálódott a görög túlvilághittel, az erényeknek vagy jócselekedeteknek nincs üdvhozó szerepe. Az üdvösség kegyelemből, Krisztus áldozata és a belé vetett hit által adatik. Így tehát a keresztyén erények nem elhanyagolhatók, a földi élet és a hit krisztusi jellegének igazolására szolgálnak, de a mennyei üdvösség nem ezeken alapszik. Ezzel igazoljuk, hogy Krisztuséi vagyunk, Krisztust szolgáljuk, Krisztus dicsőségére élünk, de életünkben és halálunkban nem életünkre és erényeinkre vagyunk büszkék, hanem csakis Krisztus megváltói kegyelmére számítunk.

Ebből a szempontból tehát – Pál apostol szerint³⁶ – erényeinknek van helye életünkben, de egyben határa is van, mégpedig krisztológiai határa.³⁷

Felhasznált irodalom

- BRUCE, M.: Does Porneia Mean Fornication?, in *Novum Testamentum* 14 (1972), 10–17.
- GUARDUCCI, M.: *Epigrafia Greca* III: *Epigrafi di carattere privato*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1974.
- KAIBEL, G.: *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, G. Olms, 1965.
- KOREČKOVÁ, A.: *Žena a smrt' = A nő és a halál: Women and Death*. Habilitáció (Habilitációs dolgozat), Bratislava, 2020.
- KOREČKOVÁ, A.: Vývoj eticko-eschatologického myslenia v oblasti gréckej arete, in PERES Imre (ed.): *Vývoj teologického myslenia v premenách času* (A teológiai gondolkodás fejlődése az idők folyamán), Banská Bystrica, 2013, 101–108.
- LANDMESSER, C.: Begründungsstrukturen paulinischer Ethik, in HORN, F. W.–ZIMMERMANN, R. (Hrsg.): *Jenseits von Indikativ und Imperativ: Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik* (WUNT 238), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 176–196.
- LAUB, F.: *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung bei Paulus* (Biblische Untersuchungen 10), Regensburg, Friedrich Pustet, 1973.
- LINDEMANN, A.: Paulus und die korinthische Eschatologie, in *New Testament Studies* 37 (1991), 373–399.
- LOVERING, E. H.–SUMNEY, J. L.: *Theology and Ethics in Paul and his Interpreters*, Nashville, Abingdon, 1996.
- MAYORDOMO, M.: Quellen zum Thema „Antiker Tugenddiskurs“, *DSTR* 2019, 1–21.
- MAYORDOMO, M.: Möglichkeiten und Grenzen einer neutestamentlich orientierten Tugendethik, in *Theologische Zeitschrift* (2008/3), 213–257.
- MERKELBACH, R.–STAUBER, J.: *Steinepigramme aus dem griechischen Osten* I–V, München, 1998–2004.

³⁵ LOVERING–SUMNEY: *Theology and Ethics in Paul and his Interpreters*.

³⁶ LAUB: *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung bei Paulus*.

³⁷ KOREČKOVÁ: *Vývoj eticko-eschatologického myslenia v oblasti gréckej arete*, 108.

- NESSELRATH, H.-G.: Ist mit dem Tod alles aus? Pagane Antworten der römischen Kaiserzeit auf eine zeitlose Frage, in FELDMEIER, R.–WINET, M. (Hrsg.): *Gottesgedanken. Erkenntnis, Eschatologie und Ethik in Religionen der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 69–76.
- PEEK, W.: *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1960.
- PEEK, W.: *Griechische Vers-Inschriften* I: Grabversen, Berlin, Akademie Verlag, 1955.
- PERES I.: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PERES I.: Eszkatológiai motívumok az apostoli misszióban, in BENVYK Gy. (szerk.): *Világi közösség – vallási közösség*, Szeged, Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2003, JATEPress, 2004, 211–224.
- PERES I.: Bölcsesség és szepulkrális eszkatológia, in *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok* 8 (2016), 25–36.
- PERES I.: Sünde und Versöhnung aus eschatologischer Sicht bei Paulus, in FAZAKAS S.–BEINTKER, M. (Hrsg.): *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung* (StThD Sonderheft), Debrecen, DRHE, 2012, 81–95.
- PERES I.: Positive griechische Eschatologie, in BECKER, M.–OEHLER, M. (Hrsg.): *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (WUNT II/214), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 267–282.
- PERES I.: The role of virtues in the Greek eschatology, in Benyik Gy. (ed.): *Virtue or Obligation*, Szeged, JatePress, 2020, 263–277.
- PIRCHNER J.: *Das Lob der Frau im vorchristlichen Grabepigramm der Griechen*, CA 26, Innsbruck, Universitätsverlag, 1979.
- STRECKER, G.: Strukturen einer neutestamentlichen Ethik, in *ZThK* 75 (1978/2), 117–146.
- VEGGE, T.: Ethik für das Wartezimmer. Eschatologie und Bildung bei Paulus, in Reinhard FELDMEIER, R.–WINET, M. (Hrsg.): *Gottesgedanken. Erkenntnis, Eschatologie und Ethik in Religionen der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 83–90.
- WILLAMOWITZ, U. VON: *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos* I–II, Berlin, Weidmann, 1924.

HERBÁLY ESZTER

Egyéni és közösségi vezetés az Ószövetség egyes irataiban

ABSTRACT

Why was not God's leadership sufficient for the chosen people? Was the relationship between Yahweh and the people supported or hindered by an earthly leader? The notion of leadership was no stranger to the Old Testament. Initially, in patriarchal communities, the head of the family was the leader, he made decisions, judgments, he performed the sacred events. Later God sent judges to restore the divine order, as a recurring motif in the judges' stories was that the people turned away from Yahweh, the enemy subjugated them, the people cried out to God, and finally Yahweh sent the judge to bring peace (Sául). As history progressed, the introduction of a monarchical form of state became inevitable. According to biblical accounts, however, some kings were unable to use their office well, they often abused their power. To remedy this, God set up prophets who were in a close relationship with Him. Their task was diverse: military and spiritual leadership, policy advice, but above all, they were watchmen and mediators of God's will toward the community. This study presents the leadership positions of Israel, their role and significance in the life of the chosen people.

Isten kiválasztó szeretetét Ábrahámnak és utódainak történetén, majd később Mózes és a zsidó nép történetén keresztül követhetjük nyomon az Ószövetségben. Izráel ön- és történelemértelmezése tárul elénk a szerkesztők munkája által, akik a babiloni fogság felől szemlélve elvezetik a figyelmes bibliaolvasót azoknak a vétkeknek a meglátásához, amelyek a leírt eseményeket indukálták, s megmutatják a választott nép életén keresztül, hogy mik, illetve kik azok az eszközök – ide értve a vallási- és állami vezetőket is –, amiken és akiken keresztül Izráel népe felismerhette saját bűnét, s eljuthatott a bűnbánatig és a bocsánat elfogadásáig.

1. A Deuteronomista Történeti Mű rövid bemutatása

A bibliai tudósítások mellett régészeti leletek, kultúr- és vallástörténeti kutatások segítenek Izráelt, mint népet megismerni, elhelyezni a történelemben. Többnyire eredetmagyarázó elbeszélések, visszaemlékezések és a későbbi korok írásaiból történő következtetések állnak előttünk, amiből a gondos redaktori munkának köszönhetően a bibliaolvasó ember vajmi keveset érzékel. Mózes 5. könyve szoros összefüggésben áll Józsué könyvével, ez pedig a történelmi események folyamatos bemutatásával a Királyok 2. könyvével bezárólag alkot egy összefüggő egységet¹. Ezt a teológiatörténeti és irodalmi szempontból egységes szerkesztésű művet nevezük Deuteronomista (vagy Deuteronomiumi) Történeti Műnek (DTM).

¹ Bővebben: RÓZSA: Bevezetés, 252–262.

Kialakulására nézve többféle teória létezik. F. M. Cross (1968) nevéhez fűződik az ún. blokkmodell, melynek alaptézise, hogy a DTM a fogság előtt keletkezett, ám a fogság alatt redakción ment keresztül. Ezt az elméletet fejlesztette tovább D. H. Nelson, R. E. Friedman, B. Peckham és I. W. Provan. A második elmélet az ún. rétegmodell. Eszerint a DTM a fogság alatt Palesztinában keletkezett, hogy megláttassa az ott élő Izráellel, miként jutottak abba a krízishelyzetbe, amelyben vannak, és hogyan lehet abból kijutni. R. Smend elmélete alapján tanítványai gondolták tovább ezt a modellt, amely elsősorban német nyelvterületen terjedt el. A legújabb kutatások eredménye összekapcsolja a blokkmodellt és a rétegmodellt. Ennek az ún. kompromisszum-modellnek a követői – N. Lohfink, A. D. H. Mayes, M. A. O'Brien, Th. Römer – elfogadják a DTM fogság előtti keletkezést, amit a fogság alatt és után redakciós blokkok és rétegek egészítenek ki.² Gerhard von Rad egyértelműen a fogság idejére, Jójákin fogságból való szabadulása utánra (Kr. e. 561) teszi a mű keletkezését.³

A DTM tartalmi szempontból egy történelmi eseménysorozatot, vallás- és üdv-történeti ívet tár az olvasó elé, hiszen az Ígéret földjére való bejutástól- annak elvesztéséig lehetnek tanúi a választott nép történetének. Sokan sokféleképpen értelmezik a DTM szándékát. M. Noth megközelítése szerint meg kell tanulni Izráel történetének végét Isten ítéleteként értelmezni, H. W. Wolff azt tanítja, hogy a mű létrehozásának célja nem volt más, mint a megtérésre való felhívás. Westermann szerint a DTM központi gondolata a panasz-zsoltárokból kiindulva a bűnvallás – hiszen amennyiben az a babiloni fogság ideje alatt keletkezett, az elhurcolt nép számot vetett azzal, hogy kik is ők valójában, hogyan jutottak oda, ahol vannak –, a bűnbocsánat elnyerése, az újra és újra könyörülő Isten megmutatása.⁴

Fontos ugyanakkor szót ejteni a Szentírás következő nagyobb egységéről, a Krónikák 1. és 2. könyvét, illetve Ezsdrás és Nehémiás könyvét magába foglaló ún. Krónikás Történeti Műről (KTM) is. A KTM – a DTM-től eltérően – a templom és a kultusz aspektusából szemléli és értelmezi Izráel életének eseményeit, így negligálja az északi ország rész történelmét. Isten akarata azonban az, hogy népe visszataláljon hozzá, ezért a krónikás ezt hangsúlyozza (2Krón 15,12–15; 2Krón 29–31).

2. Izráel néppé válása, az izráeli társadalom kialakulása

Az ósatyák történetei és a kivonulás-történetek nem a néppé válás hiteles dokumentumai, hanem visszaemlékezések és az összefüggések felfedezése, az ezekre való rámutatás egy nép történetében. Izráelről mint népről csak annak a földnek az összefüggésében beszélhetünk, amelyet Isten ígért és adott választottjainak. A Józsué könyvéből ismert honfoglalás-elbeszélések több évtizedet, de akár évszázadokat is magába foglaló eseményeket írnak le.⁵ A 20. századi társadalomtörténeti kutatások is alátámasztják ezt. Többféle elmélet létezik a honfoglalás végbemene-

² A DTM keletkezésének elméleteiről ld. RÓZSA: Bevezetés, 253–262.

³ VON RAD: Az Ószövetség teológiája, 266–267.

⁴ Ld. WESTERMANN: Az Ószövetség teológiájának vázlata, 210–212.

⁵ KARASSZON: Izráel története, 13–18.

telének módjáról. Ilyen például a békés beszivárgás⁶ – egy amfikciónia-szerű egyesülés keretében, ami a központi kultuszhely védelmére létrejött szövetséget jelenti hat vagy tizenkét törzs között⁷ –, a katonai hódítás vagy a belső kánaáni forradalom elmélete.⁸ Egy több évszázadig tartó folyamatot ismert velünk a Szentírás, amely a választott nép történetének egészére tekint, s ami a redakciós munkának köszönhetően egy egységet alkot. Izráel mint önálló népcsoport a 13. században Merneptah fáraó stéljén már megjelenik, mint állam pedig a 9. századtól nyomon követhető a korabeli feliratokon.⁹

Izráel néppé válása Reiner Kessler szerint két eredetmagyarázó elbeszélés kombinációja. Az egyik az aprójszág-tenyésztő nomád életmódot folytatók egy csoportjától, a másik az egyiptomi fogságból az ősi földre visszatérő héberek egy csoportjának leszármazottaitól eredeztetni Izráelt mint népet.¹⁰ Ezt az elképzelést Karasszon István is valószínűnek tartja.¹¹

A honfoglalás után laza törzsi szövetségben él együtt Izráel népe, közösségtudatát azonban Jahve istenként való tisztelete határozza meg.¹² Ez a tisztelet, a kultusz gyakorlása, illetve az ország védelme érdekében létrejövő katonai szövetség köti össze őket. Ezt éneklí meg Debóra is a Bírak könyve 5. részében. A laza törzsi kapcsolat ellenére ebben az időszakban már bizonyosfajta önkormányzatiság jellemzi Izráelt, hiszen – szükség esetén – megjelennek a bírak mint egyfajta politikai, illetve katonai vezetői a népnek. A bírak kora Izráel letelepedésével kezdődik, és a monarchikus rendszer megszilárdulásáig, Dávid királyságáig tart.¹³

De kik is a bírak? Az Ószövetség szerint olyan jelentős, karizmatikus személyek Izráel életében, akikre az Úr Lelke szállt rá (Bír 3,10; 6,34; 11,29). Mandátumuk tehát isteni eredetű, annak érdekében, hogy a Jahvéhoz való hűtlensége miatt önmagát újra és újra veszedelembé sodró Izráelt megmentse, megszabadítsák az ellenségtől. Vagyis helyreállítsák a rendet. Származásuk, társadalmi- és anyagi helyzetük, képzettségük, testi adottságuk tekintetében teljesen különböznek egymástól. Otniél bölcsességgel vezeti a népet (Bír 3,10.), törvényeket, szokásokat és rende-

6 HODOSSY-TAKÁCS: „... az Úr vezette egymaga...”, 11–17.

7 KARASSZON: Izráel története, 72.; BOCK: A bibliai Izráel története, 37–39.

8 KESSLER: Az ókori Izráel társadalma, 63.

9 I. m., 64.

10 I. m., 62.

11 KARASSZON: Izráel története, 18.

12 KESSLER: Az ókori Izráel társadalma, 69.

13 HODOSSY-TAKÁCS: Vezetés és társadalom, 68. Az egyháztörténelem során sokan sokféleképpen értelmezték a bírakról szóló elbeszéléseket. Irenaeus szimbolikus jelentőséget tulajdonít a történeteknek, Origenes allegoriként értelmezi azokat (Debóra énekében a királyok a keresztyénséget jelentik; a fiú, aki Sámson az oszlopokhoz vezetett, nem más, mint Keresztelő János, a két oszlop pedig a két szövetség). Jeromosnál Gedeon gyapjúja az Isten Báránya, amely mennyei harmat által lett nedves, ez a harmat terjed szét mindenütt a világban. Augustinus allegorikus és irodalmi magyarázatot is ad. A reformáció koráig megmaradt a bírak történetének szimbolikus és allegorikus értelmezése. Luther illusztrációként használja a történeteket, ti. Isten idegen népeket küld Izráelre újra és újra, ezzel tanítva övéit az egyistenhitben való megmaradásra. Carl Friederich Keil kommentárja a 19. századból megmarad azon a tradíción belül, mely szerint több dimenziója van a történeteknek és azok jelentőségének. A modern kritikai értelmezés egyértelműen a DTM részeként értelmezi a Bírak könyvét, melynek fő témája, hogy mindenki azt teszi, ami saját maga számára jó. (HESS: The Old Testament, 201–202.) Ez azonban mindig az Istentől való elfordulást eredményezi.

leteket elevenít föl, megszabja a különféle büntetések mértékét, foganatosítja az ország felosztását.¹⁴ Samgar valószínűleg parasztember,¹⁵ Éhúd balkezes (Bír 3,15), ami katonai sikerének kulcsa¹⁶, Gedeon családja Baalt tiszteli (Bír 6,25), Jefe egy parázna nő fia, akit közössége kiteszt (Bír 11,1–3),¹⁷ Jáír pedig valószínűleg egy klán élén álló tehetős férfi (Bír 10,3–4).¹⁸ Ismeretes, hogy minden törzsből volt bírāja Izráelnek egy kivétellel, Zimri parázna volta miatt (4Móz 25,14) Simeon törzse nem adhatott vezetőt a népnek.¹⁹ A „korai karizmatikusok” tökéletlen, véges, haldandó emberek,²⁰ Isten azonban minden hibájuk és tökéletlenségük ellenére mégis eszközözzé teszi, felhasználja őket szabadításának elvégzésében. Szuverenitása és kegyelme mutatkozik meg a bírak kiválasztásában és alkalmassá tételében.

Funkciójuk tekintetében kétféle bírát különböztethetünk meg. Egyfelől bíra az, akinek tényleges kormányzói feladata van egy-egy törzs vagy város életében. Erről két helyen ad rövid tudósítást a Szentírás (Bír 10,1–5; 12,8–15).²¹ Ők képeznek átmenetet a törzsi létforma és a királyság között. Azok is bírak – jöllehet őket nem nevezi így a Szentírás, csak a későbbi deuteronomisztikus történetírás vetíti ki rájuk ezt a jelzőt²² –, akik szükség esetén a törzsek katonai vezetői, mint Debóra, Bárak, Gedeon, Jefe és Sámson. Az ő életükre és tevékenységükre csupán a Biblia alapján is nagyobb rálátásunk van, mint a tényleges bírakéra, az ún. kisbírákéra.

Debóra nőként áll a nép élén, s az ő személyében nem csupán bírát látunk, hogy ítéletet fogalmazzon meg, vitás kérdésekben döntéseket hozzon, hanem egyben Isten üzenetét továbbadó próféta is (Bír 4,1.9.14). Ő buzdítja Bárakot, hogy szálljon harcba Siserával, így Isten erejétől vezérelve együttesen szabadítják meg a népet. Nem elhanyagolható Jáél szerepe sem ebben az elbeszélésben, bár ő nem próféta, mégiscsak nem is bíra, hanem egy egyszerű asszony, mégis az ő tetteivel (Bír 4,17–22) fejeződik be Isten szabadító munkája Jábín elnyomása alól.

Szintén prófétaként jelenik meg Gedeon (Bír 6,8), aki a többi bírától eltérően szabályos elhívás-történettel bír (Bír 6,11–24), akinek életéről (Bír 6,11b), családjáról (Bír 6,25), esendőségéről (Bír 8,24–27) részleteket is megismerhetünk. Mindemellett ő az első, akinek valamiféle politikai hatalmat tulajdonítanak, hiszen a Midján elleni sikeres harcok után a nép uralkodójává akarja tenni, amit Gedeon – bölcsességéről tanúságot téve – visszautasít (Bír 8,22–23). Ezzel a bölcsességgel áll ellentétben az élete végén elkövetett Isten iránti hűtlensége, bálványimádása. Ennek alapján Karasszon István feltételezi, hogy a Gedeon uralkodására vonatkozó versek

14 LISSER: A bírak alakja, 7–8.

15 HODOSSY-TAKÁCS: A túlélés kora, 57.

16 A Bírakról írt kommentárjában Younger tesz egy érdekes megjegyzést, mely szerint az Éhúdnál meglévő balkezességet mesterségesen, a gyermekkorban lekötött jobb kar használhatatlanságával érték el, így hozva létre kiválóbb harcosokat. Ez a korabeli gyakorlat segíthette a fizikai összecsapásban mind a támadást, mind a védekezést. ld. YOUNGER: Judges, 114.

17 WELKER: Isten Lelke, 69.; HODOSSY-TAKÁCS: A túlélés kora, 116.; KARASSZON: Izráel története, 77.

18 HODOSSY-TAKÁCS: A túlélés kora, 112.

19 LISSER: A bírak alakja, 6–7.

20 WELKER: Isten Lelke, 69.

21 KARASSZON: Izráel története, 75; Biblia magyarázó jegyzetekkel, 306.

22 KARASSZON: uo.

„későbbi, deuteronomisztikus jellegű”²³ magyarázatok csupán, mindenestre fia nevének jelentése (Abímelek = Apám, a király²⁴) Gedeon kezdetleges királyságát támasztja alá. Mózeshez és Józsuéhoz hasonlóan²⁵ Isten küldetéssel bízta meg Gedeont. „Menj, a te erőddel szabadítsd meg Izráelt Midján markából! Én küldelek téged!” (Bír 6,14.). Tette a történelem során üdvtörténeti magaslatra emeli.²⁶

Jefte különleges helyet foglal el a bírák között, ő ugyanis mind a kis-, mind a nagybírák csoportjába beletartozik. Különlegessége abban is áll, hogy őt először a nép választja hadvezérnek, isteni küldetését csak ezután kapja.²⁷ Jefte észérvekkel és a kor diplomáciai szabályai szerint próbálja elhárítani az ammóniakkal fennálló konfliktust.²⁸ Ennek a beszédnek záró formulája az Isten nevének segítségül hívása (Bír 11,27). Jefte tehát tudatában van annak, hogy ki az igazi bíró a népek felett. Alakja mindezek ellenére negatív a zsidó hagyományban.²⁹ Fogadalmát többféle-képpen értelmezik a bibliamagyarázók.³⁰ Vagyis elképzelhető, hogy csakúgy, mint Anna és Sámuel esetében (1Sám 1,11) az Istennek való szolgálatra történik itt felajánlás. Elképzelhető-e, hogy Jefte férfi nélküli életre kényszeríti fogadalma miatt lányát? Ez utóbbi megközelítés valószínűsíthetően egy kései racionalizáló magyarázat.³¹ Lisser megjegyzi, hogy Pinchász a főpap feloldhatta volna Jefte Istennek tett fogadalmát, ám ezt ő nem kérte.³² Ennek némileg ellentmondani látszik Jefte lamentációja (Bír 11,35), ti. hogy szavát adta Istennek, amit nem vonhat vissza. Jefte nem ismerte volna ezt a lehetőséget? Miért nem mentette meg lánya életét, ha módjában állt volna? Jelen írás szempontjából ezen kérdések megválaszolása irreleváns. Lisser megjegyzésének csupán annyiban van jelentősége, hogy rámutat a főpap esküt visszavonó jogosultságára.

A bírákról szóló elbeszélések sorában Sámson története az utolsók. Megismerhetjük születésének ígéretét, Isten kérését Mánoáh felesége felé. Ahogy a Szentírásban több helyütt, itt is rejtve marad az asszony neve, hiszen a történetben nem ő a fontos, hanem a fiú, akinek életet ad. Sámson názir lesz, Istennek szentelt, magányos harcosként fogja a filiszteus elnyomás alól megszabadítani Izráelt.³³

Sámson történeteit sok mondaszerű elbeszélés tarkítja, ötvözve olyan tettekkel, amelyek első olvasására talán logikátlanok tűnnek. Ilyen Sámson házasságkötésének leírása is. Ösztönei irányítják akkor, amikor a körülmételetlen nép lányai közül választ magának feleséget (Bír 14,3), vágya minden isteni rendelést felülír.³⁴

23 I. m., 77.

24 GNUSE: Kings and Kingship, 11.

25 YOUNGER: Judges, 173.

26 KÖSZEGHY: Adj nekünk királyt, 166.

27 Biblia magyarázó jegyzetekkel, 323.

28 HODOSSY-TAKÁCS: A túlélés kora, 118.

29 LISSER: A bírák alakja, 17.

30 Augustinus szerint Isten elégedetlen Jefte tétével, hiszen annak ellenére áldozza fel lányát – bár kérdés, hogy a tényleges áldozatbemutató megtörtént-e, hiszen erről a Szentírás nem tudósít – hogy az emberáldozatot Ő megtiltotta. John Wesley szerint nem emberáldozatról van szó, hanem az örök szüzesség odaszánásáról. HESS: The Old Testament, 202.

31 HODOSSY-TAKÁCS: A túlélés kora, 121.

32 LISSER: A bírák alakja, 18.

33 Biblia magyarázó jegyzetekkel, 325.

34 YOUNGER: Judges, 299–301.324.

Mégis Sámson prófétai látásának lehetünk tanúi, hiszen tettei a Bír 14,4 alapján összhangban vannak Isten akaratával.³⁵ A Lélektől kapott hatalmas erejét bizonyítja a pusztá kézzel széttépett oroslán (Bír 14,5–9), a felesége álnoksága miatt meggyilkolt harminc askelóni férfi (Bír 14,19), a kezén tűz égette lenfonállá váló béklyók (Bír 15,14). Miért válik erőszakossá Isten Lelkétől Sámson? Sokkal inkább tűnik a gonosz megszállottjának, amikor enged testi kényszerének, sem mint Isten embeérének, jóllehet, ezekkel a gyilkos tettekkel végzi el az Úr szabadítását (Bír 15,18) és kerül Izráel bíráinak sorába (Bír 15,20). Kérdés, hogy valóban elvégzi-e a választott nép szabadítását az akkori filiszteus iga alól. K. Lawson erre nemleges választ ad, amikor azt hangsúlyozza, hogy Sámson a népet csatában soha nem vezeti – mint bíra elődei –, „izraeli mikrokozmoszként”, a saját világában harcol, és nem teljesíti a Jahvetől kapott köteleességét.³⁶ Negatív párhuzamba állítja Sámuel Lehíben elkövetett mézszárlását Samgar történetével (Bír 3,31). A különbséget abban látja, hogy Samgar tétével megmenti Izráelt, Sámson viszont személyes bosszúhadjáratot folytat, nem Izráelt menti meg az elnyomástól.³⁷ Ez a személyesség van jelen az utolsó nagy mézszárlásnál is Gázában. Miután Sámson ismét egy nő miatt kerül kiszolgáltatott helyzetbe, az eddigiektől eltérően Istenhez könyörög, és erőt kér Tőle, mielőtt véget vet sok száz filiszteus, valamint önmaga életének (Bír 16,28). Sámson Izráel hűtlenségét is reprezentálja életével, hiszen Isten választottjaként (názir) idegen nőket szeret (elfordul Jahvétől), majd kétségbeesésében az Úrhoz kiált, aki meghallgatja, és teljesíti kérését. Ugyanezt a cirkuláló folyamatot láthattuk korábban a választott nép esetében is.

Az egyre növekvő filiszteusveszély miatt már nem elegendő a bírák karizmatikus vezetése, kirajzolódni látszik a királyság intézményének szükségessége.³⁸ Axiómaként kell kezelnünk, hogy Izráel egyetlen ura és királya Jahve a monarchikus államforma ellenére is, jóllehet ideális esetben szoros kapcsolat kellene, hogy legyen a földi királyság és Isten királysága között.³⁹ Isten királysága számos különböző helyen hol explicit, hol implicit módon van jelen az Ószövetségben. Jahve királyként cselekszik mint az emberek védelmezője, mint győztes, és mint győzelmet adó (Zsolt 44). Mint király meglátogatja és ellenőrzése alatt tartja népét (2Móz 4,31; 1Sám 2,9; Zsolt 97–98; Ézs 29,6). Eszkatológiai vonatkozásban a próféták arról tudósítanak, hogy Isten megmenti az embereket azáltal, hogy Megváltót küld (Ézs 25,9; Jer 24,4–7).⁴⁰ Az új politikai rend bevezetéséről Sámuel első könyve ad számot (1Sám 1–15).

Sámuel több funkciót is betölt Izráelben. Nem csupán bíraként áll előttünk, aki kisbíra elődeihez hasonlóan vitás kérdésekben is igazságot tesz, hanem mint pap, aki oltárt épít az Úrnak és mint kvázi király, aki mindig visszatér székhelyére, és ott is igazságot szolgáltat (1Sám 7,15–17). Búcsúbeszédében (1Sám 12) Mózesről kezdődően foglalja össze Izráel népének történetét, a hangsúlyt Isten szabadító

35 I. m., 302.

36 I. m., 324.

37 I. m., 308.324.

38 BOCK: A bibliai Izráel története, 57.

39 ARNOLD: 1 and 2 Samuel, 33.

40 EVANS-JOHNSTON: Kingdom of God, 1–2.

teit helyezve. Visszatér itt a Bírák könyvéből már ismert motívum, ti. a nép hűtlensége, Jahve büntetése, a nép kiáltása, karizmatikus vezető támasztása, a konfliktus megoldása. Sámuel szavai mögött végig megfigyelhető a felhívás, buzdítás az Úr félelmében és szolgálatában való megmaradásra, különösen a perikópa végén, amikor leplezetlenül jelenti ki a nép számára a Jahvétól való elhajlás következményét. Arnold megjegyzi a szakasz magyarázatánál, hogy nem lesz jobb a zsidó nép élete egy új politikai struktúra létrehozása által. A hűséges és áldott élethez nem a monarchikus államvezetés a kulcs, hanem az Isten szolgálata, a Benne való megmaradás.⁴¹ Sámuel személye és tevékenysége tehát átmenetet képez a bírák ideiglenes vezetése és a centralizált kormányzás között.⁴²

A monarchikus államforma megjelenése⁴³ magával hozza az addigi rokoni közösségben élő törzsi szövetségek formálódását, átalakulását. Vannak, akik nem tartják összeegyeztethetőnek a királyság intézményét Isten rendelkezésével és akaratával (1Sám 8), hiszen a világi uralom előbb-utóbb Isten uralmának elengedéséhez, a vallásos élet és a hit kríziséhez vezet. Éppen ennek elkerülése érdekében válik szükségessé a törvények újrafogalmazása, a hitgyakorlat, a kultusz biztos alapokra helyezése. Arnold Christoph Barthot idézi a monarchikus államforma bevezetésének létjogosultságát, illetve annak problematikáját vizsgálva.

„Izráel számára a monarchia, mint politikai és szociális rendszer is rendelkezik teológiai dimenzióval, az izráeliek kapcsolatban vannak a mennyei királysággal, amelyben Isten uralkodik szeretetben és igazságban. Izráel érdeke nem annyira az intézményes királyságban áll, mint inkább az uralkodó Isten általi felhasználásában népe felett. Az Úr, Izráel Istene akar uralkodni. Végülis Ő cselekszik, támaszt és dönt királyokat.”⁴⁴

Isten megengedi tehát Izráelnek, hogy a környező népekhez hasonlóan földi király rendelkezzen, uralkodjon felettük (1Sám 8,7–9,22), annak minden pozitív és negatív hatásával együtt. Ezt támasztják alá a héber מֶלֶךְ (király) és מְלִיכָה (királyság) fogalmak, melyek feltételezhetően az arab birtokol, bír, rendelkezik kifejezések megfelelői,⁴⁵ vagyis a király az, aki birtokolja, uralja, esetleg tanácsolja a népet.

A környező népek gyakorlatában, ennek mintájára Izráelben is lehetett király bárki, aki elsőszülött fiú, akit az előző király (1Kir 1,20) vagy hódító (2Kir 24,17)

41 ARNOLD: 1 and 2 Samuel, 188.

42 I. m., 143.

43 Rainer Kessler a Szentírás alapján a királyság létrejöttének két okát nevezi meg. Egyfelől a külső fenyegetettségből eredezteti a monarchikus államforma létrejöttét. A környező népekkel való folyamatos harcban állás megszüntetése a filiszteusok és ammóniak legyőzésével (1Sám, 4–11) azt eredményezi, hogy a hadjáratokat sikeresen vezető Saul királlyá tesz. Másfelől, a belső konfliktusok, nehézségek vezetnek a királyválasztáshoz. Érti ezalatt a silói szentély papjainak hivatalukkal való visszaélése és erkölcsstelen viselkedése miatti elégedetlenséget. Ez indukálhatta a királyság államformájának megszervezését. Vö. HODOSSY-TAKÁCS: Vezetés és társadalom, 9.

44 ARNOLD: 1 and 2 Samuel: 33–34.; Isten világi vezető általi uralkodásának gondolata összecseng a reformátori gondolkodással, Kálvin polgári vezetésről szóló tanításának azon részével, amely a világi felsőbbeségről, mint tekintéllyel felruházottról, Istent képviselőről beszél, aki mintegy helyettesként intézkedik (2Krn 19,6; Péld 8, 15–16), feladata a Törvény betartása és betartatása. Vö. KÁLVIN: Institutio, 4.20.2.

45 GNUSE: Kings and Kingship, 10.

kiválaszt, illetve, akit a próféta elhív (1Sám 9,1–10; 1Kir 11,29–39).⁴⁶ A benjámini Kís fiának, Saulnak személyében Izráel legkisebb törzséből választja Jahve az első uralkodót népének. Elhívását és Izráel fejedelmévé való felkenését (1Sám 10,1), azaz isteni legitimitációját, tisztébe való beiktatását Sámuel prófétán keresztül hajtja végre az Úr a nyilvánosság kizárásával,⁴⁷ így ez egy teljes mértékben Jahve és választottja között végbemenő, személyes aktus. A hivatalos királyválasztás a nép törzsenként és nemzetségenként való Isten elé állásával kezdődik Micpában (1Sám 10,17–19), a kor szokása szerint sorsvetéssel. Ez a rítus gyakorlatilag Isten akaratának kiderítésére irányul.⁴⁸ Karasszon István megjegyzi, hogy ez az elbeszélés bizonyítja, mennyire esetleges, mennyire csak „jobb híján volt” Saul királlyá választása, hiszen azon túl, hogy csatákban vezette népét (1Sám 14,47–48), semmilyen egyéb uralkodásra vonatkozó tevékenységet nem végzett, nem épített ki komoly diplomáciai kapcsolatokat, nem hozott létre politikai központot, nem alakított ki közigazgatási struktúrát. Gyakorlatilag királlyá felkent hadvezér volt csupán.⁴⁹ Saul királysága röpké epizódja az izráeli monarchia megalakulásának. Annak megerősödése és virágkorának kezdete Dávid uralkodására tehető.

Az ószövetségi elbeszélés szerint Dávid pásztorfiúból lett királyi fegyverhordozó, majd egy szabadcsapat vezére, végül maga a király. Származása és életvitele nem predestinálta arra, hogy király legyen, Isten azonban – még ifjú korában – kiválasztja (1Sám 16,1–13), s ez hamarosan nem csak Júda törzsének (2Sám 2,1–7), hanem Saul fiának, Isbósetnek a halála után az északi törzseknek is világossá válik (2Sám 5,1–5). Dávid jóval fejlettebb politikai látással bír, mint elődje, jobb harcosnak és hadvezérnek is bizonyul, így – miután az egész nép uralkodójául választja –, elkezd kiépíteni birodalmát az akkor még jebuszi Jeruzsálem elfoglalásával, valamint a közigazgatás megszervezésével. Azzal, hogy Dávid a két ország-részen kívül álló birodalmi központot és kultuszhelyet keres, minden bizonnyal az országrészek közötti ellentéteknek, feszültségeknek akarja elejét venni. Jahve iránti személyes elkötelezettségét és hűségét bizonyítva teszi Jeruzsálemet legitim kultusz helyé azzal, hogy a Szövetség ládáját odaviteti (2Sám 6; 1Krn 15,1–16,2).⁵⁰ Saulnál is látható – de a későbbi uralkodók esetében még inkább – hogy a király egyfajta papi (Zsolt 110,4), illetve prófétai funkcióval is bír. Honnan ered mindez? – vetődik fel a kérdés. A válasz a királlyá kenés aktusában keresendő, bár Gerhard von Rad szerint itt egy ősi udvari hagyományról van szó, mely a dávidi udvarban is megjelent.⁵¹

A királyság korának kezdetén a vérségi kapcsolatokra épülő társadalmi struktúra és a monarchikus berendezésű állam párhuzamosan működik⁵² („törzs-állam paradoxon”⁵³), fokozatosan épül ki az államapparátus. Saulnak még csak egy hiva-

46 Uo.

47 BOCK: A bibliai Izráel története, 63.

48 A sorsvetésre használt urimról és tumimról bővebben HODOSSY-TAKÁCS: A próféta, a pap, 107–108.

49 KARASSZON: Izrael története, 84.

50 KARASSZON: Izrael története, 90–93.; HANSON: The People Called, 101–102.

51 VON RAD: Az Ószövetség teológiája, 42.

52 HODOSSY-TAKÁCS: Vezetés és társadalom, 72.

53 KESSLER: Az ókori Izráel társadalma, 92.

talnoka van, a hadseregparancsnok, aki egyben rokona is (1Sám 14,50), Dávidnál már polgári és vallási hivatalnokok is megjelennek (2Sám 8, 15–18), Salamon „udvari embereinek” egész soráról ad számot az 1Kir 4. A hivatalnoki apparátus mellett jelen van a vének közössége (1Kir 21,11; Ézs 3,14; Ez 8,1), ami a korábbi törzsi szövetségben a városokhoz kötődő vezetői tisztség, ám itt mégis az államigazgatás részeként áll előttünk. Funkciója világos: tagjai állami hivatalnokokként reprezentatív, bírói, békéltetői, jegyzői és kultuszi feladatot látnak el a városokban.⁵⁴ Ezeknek a tisztségeknek a létrehozása is mutatja a hierarchikus közigazgatási rendszer kiépülését, a monarchikus állami struktúra megszilárdulását, ám magával hozza az északi és déli országrész közötti feszültség fokozódását.

A későbbi deuteronomisztikus utómunkálatoknak köszönhetően az uralkodók megítélése a mai bibliaolvasó számára teljesen egyértelmű: „azt tette, amit helyesnek lát az Úr” (Ászá – 1Kir 15,11; Ezékiás – 2Kir 18,3), „nem volt hozzá hasonló király őelőtte” (Jósiás – 2Kir 23,25), „azt tette, amit rossznak lát az Úr” (pl. Jóás – 2Kir 13,2; Jóhász – 2Kir 23,31; Jójákím – 2Kir 23,37; Jójákín – 2Kir 24,9; Cidkijjá – 2Kir 24,19).

Az Ószövetség úgy ábrázolja a királyokat, mint bírákat, akik kihirdetik a törvényeket, mint papokat, akik vezetik az istentiszteleti szent cselekményeket (2Sám 6,12–16; 2Sám 6,24–25; 1Kir 8,62–64.) vagy kultuszreformot hajtanak végre (1Kir 15,11–15; 2Kir 18,3–7; 2Kir 22–23.). A királyok biztosítanak fellendülést, jólétet, prosperitást, lehetőséget és igazságosságot (Zsolt 45,7; Zsolt 72).⁵⁵

3. Izrael vallási vezetői

A választott nép életében a törzsi, nagycsaládi közösségekben a családfő látja el a szakrális feladatokat (áldozatbemutató, áldás, emlékhely létesítése). Ezeknek a közösségeknek az életvezetését azok a „szent törvényszerűségek határozzák meg, amelyeket a kultusz ünnepelt”,⁵⁶ ami annyit tesz, hogy a hétköznapi élet teljes mértékben összefonódik a vallásos élettel, a szertartások végzésével, a kultusz gyakorlásával. Az élet minden szegmensét áthatja a hitgyakorlás.

Isteni rendelés következtében a lévíták és a papok megkülönböztetett helyet foglalnak el Izrael életében, az Úr kiválasztotta őket szolgálatára és az azzal járó kultikus feladatok ellátására, ami azt is jelentette, hogy a lévíták a honfoglalás után, a letelepedéskor nem kaptak földterületet, a többi törzs gondoskodott róluk.

Az izráeliták és kánaániták egymás mellett élése befolyásolja az ószövetségi istenképet,⁵⁷ alakítja Izrael vallási életét, ennek ellenére nem sokkal a letelepedés után Siló válik a kultusz gyakorlásának meghatározó helyszínévé. Itt gyűlnek össze a törzsek (Józs 18,1), ide zárandokolnak évente egyszer a főünnepre a nép tagjai, hogy bemutassák áldozatukat (1Sám 1,3.7.21), itt helyezték el a Szövetség Ládáját (1Sám 3,3), amely a törzsek és Jahve kapcsolatát szimbolizálja, az Ő jelenlétét fejezi ki népe között. Az isteni papság intézménye egyfajta premonarchikus, törzsek

⁵⁴ Bővebben: i. m., 92–96.102–103.

⁵⁵ GNUSE: Kings and Kingship, 10.

⁵⁶ VON RAD: Az Ószövetség teológiája, 39.

⁵⁷ KARASSZON: Az óizráeli vallás, 9.

főként álló intézmény, mely – ellentétben a bírák individuális vezetésével – nem rendelkezik katonai hatalommal.⁵⁸ Feladatuk az istenség – jelen esetben Jahve – szolgálata, a kultusz gyakorlásának biztosítása, az áldozatok bemutatása.

A királyság megjelenésével és Jeruzsálem fővárossá tételével új vallási hagyományok kezdenek kibontakozni, Jeruzsálem ugyanis semmilyen Jahve-tradícióhoz nem kötődött addig. A korábban pogány kultuszhelyként⁵⁹ működő szentély a zsidó közösség számára a legjelentősebb szakrális helyé, a Sionon trónoló Isten lakóhelyévé vált.⁶⁰ Dávidot és Salamont a Jahve-hit gyakorlóiként ismerhettük meg, ám rájuk is – csakúgy mint később, a kettős királyság uralkodóira⁶¹ – jellemző a vallási szinkretizmus. Karasszon István hívja fel a figyelmet az olyan jelentős utalásokra, amelyek az iménti állítás valós voltát igazolják. Ilyen például, hogy a hettita Úriásért a hettita napisten áll bosszút (2Sám 12,11), hogy Salamon templomszentelési imája (1Kir 8,2) a Nap-kultusz elemeit tartalmazza.⁶²

A perszonálunió megszűnésével a Jahve-hit is veszélybe kerül. Manassé uralkodása idején (Kr. e. 687–642)⁶³ van a legmélyebb válságban a monoteizmus,⁶⁴ ő visszaépítteti az oltárokat, áldozóhalmokat, jóslásokkal, fekete mágiával foglalkozik (2Kir 21; 2Krón 33). Ezt az áldatlan állapotot szünteti meg Hilkijjá főpapsága alatt Jósiás király (Kr. e. 640–609)⁶⁵, amikor a Jeruzsálemben kívüli kultuszhelyeket, áldozóhalmokat felszámolja – Bétel és Dán is legális áldozóhelyként működik ekkor – vagyis elsőbbséget ad a jeruzsálemi templomnak. A 2Kir 23,4–20 olyan kultuszi tárgyokról és szertartásokról beszél, amelyek egyértelművé teszik, hogy a Jahve-hit mellett az égitegek imádata, a Molok, a Baál- és az Asera-kultusz is jelen van, s nem csupán a kisebb áldozóhalmokon, hanem a központi szentélyben is. A jósiási kultuszreformmal az istentiszteleti helyeknek és az istentiszteleti praxisnak a megtisztítása kezdődik el. Ez a pozitív rendelkezés azonban a lévita papság számára negatív következménnyel jár. Az áldozati istentisztelet központosítása és a cádókiták tekintélyének növekedése miatt a lévíták a „kultusz kisegítő személyzetévé” degradálódnak,⁶⁶ elveszítik jövedelmüket (tized és áldozati állat bizonyos részeinek elfogyasztása), amelyet korábban a jeruzsálemi szentély, a helyi- és magán-szentélyek biztosítottak számukra. Az Ez 40–48-ban leírt kultuszrestaurációs program párhuzamot mutat a jeruzsálemi kultusz struktúrájával. A monarchikus rendszer hierarchikus struktúrája nem szűnik meg, hanem szakralizálódik. Ezt csak

⁵⁸ COHEN: The Role of Shiloante priesthood, 62–64.

⁵⁹ VON RAD: Az Ószövetség teológiája, 44.; KARASSZON: Izrael története, 99.

⁶⁰ A Zsoltárok könyvében számos Isten városát és a szent helyet méltató, dicsőítő költeményt találunk, kiemelve a szent hegy (Templom-hegy) képét. Ezek az ún. Sion-énekek (Zsolt 46, 48, 76, 84, 87, 121). Dávid imádságában (Zsolt 132) megerősítést nyer a Sion hegyének örökre szóló kiválasztása, a fogság ideje alatt pedig eszkatológiai színezetet kap a Sion-hegy képe (Zsolt 137). Vö. Biblia magyarázó jegyzetekkel, 658–661, 758–759; BARTHA: Sion, 486–487.

⁶¹ A királyok törekedtek arra, hogy az ott élő minden népcsoport vallási igényét kielégítsék, így a Jahve-kultuszba óhatatlanul beszívárgott a mágia, a szellemidézés, a gyermekáldozat, a kultikus prostitúció. Ld. BOCK: A bibliai Izrael története, 80–81.

⁶² KARASSZON: Izrael története, 101–102.; OTTO: Priesthood.

⁶³ NAGY: Manassé, 153.

⁶⁴ BOCK: A bibliai Izrael története, 101.

⁶⁵ CZANIK: Jósiás, 767.

⁶⁶ KARASSZON: Az óizráeli vallás, 50.; HANSON: The People Called, 254–268.

a kirekesztés politikája által lehetett végrehajtani, amely a lévitákat érintette, akik ezáltal alacsonyabb társadalmi osztályba kerültek (2Kir 23,9), míg a jeruzsálemi papok – akik kizárólag cádókiták lehetnek – státusza megerősödött. Pedig az 5Móz 14,27–29 figyelmeztet, hogy a lévitákról sem szabad az örvendő áldozatot bemutató családnak megfeleledkeznie.⁶⁷

Jósiás halála után a kultikus élet ismét leáldozóban van, tetézi ezt a nem sokkal később bekövetkező babiloni megszállás is, melytől a próféták igyekeznek megóvni Izráelt. Azonban nem minden próféta tartja szent kötelességének a nép és a vezetők figyelmeztetését. Az udvari vagy templomi (kultuszi) próféták a király szolgálatában álló, „hivatásos” próféták, akik szolgálatukért fizetést kapnak, így gyakran azt mondják, amit a király hallani akar vagy amit ők jónak látnak, esetleg – engedve az udvari korrupciónak – amit a királlyal mások hallatni akarnak. Jeremiás könyvében szemléletesen tárul elénk a valódi és a hiteltelen próféták közötti különbség. A valódi próféta int, fedd, bűnbánatra szólít, ítéletet hirdet vagy üdvösséget ígér, végül konkrét helyzetekben megmondja Isten akaratát. Van, hogy ez valakinek a személyes kérése alapján történik, van, hogy kérés nélkül, ezért a próféták nem minden esetben közkedveltek a társadalom szemében. Nem véletlen, hogy Jéhu bolondnak, szolgálója pedig fecsegőnek nevezi a prófétatanítványt (2Kir 9,11), Jeremiás ellen pedig szövetkeznek a papok és az udvari próféták (Jer 18,18). Látszólag szemben áll egymással a pozitív kicsengésű üdvprófécia, amely a királyi udvarra jellemző és az ítéletes prófécia, amely a magányos, vándorpróféták sajátja. Az 1Kir 22,1–28 azonban azt bizonyítja, hogy a kép nem fekete-fehér, hiszen Jeremiás kezdetben együttműködik Jósiással, de halála után a királyok – és így a nép – Jahvéhoz való ismételt hűtlensége miatt a próféta kiábrándul, és jövődőlési az ítélet hangját hordozzák. Ugyanígy Ézsaiás is szól ítéletről (pl. Ézs 34) és üdvösségről (pl. Ézs 35), és Nátán sem csak azt mondja, amit Dávid király hallani akar (2Sám 12).⁶⁸ Semmilyen ármánykodás, nehézség, megvetettség és megnemértettség sem tántoríthatja el az Isten emberét attól, hogy Isten üzenetét hangoztassa (Jer 20,9), s ne saját véleményét. Ez különbözteti meg a valódi prófétát a hamis prófétától, valamint az, hogy átadott üzenete eléri-e célját, a „címzettek” hallgatnak-e a prófétai szóra és változtatnak-e életvitelükön, hitéletükön.⁶⁹

Az ilyen próféta Izráel megkülönböztető karaktere, de nem sajátosan izráeli jelenség, ismert az ókori társadalmakban is. Közös vonásuk a közvetítő jelleg: az istenség álomban, látomásban jelenti ki akaratát.⁷⁰ Akikkel Isten ebben a formában közli üzenetét ők a látók (חֲזִיִּים – 1Sám 9,9; Ézs 30,10) vagy a látnokok (חֲזִיִּים – 2Sám 24,11; Ézs 29,10). Az üzenetek továbbadásához, magyarázatához szükség van a kijelentés értelmezőire, akik képesek a transzcendenssel való rituális kommunikációra.⁷¹ Kezdetben a prófétai révület igazolja az isteni kinyilatkoztatás valódiságát, ám a módosult tudatállapot elérésére az udvari varázslók, kultuszi próféták is képesek, ezért a későbbi időben az isteni elhívás fogja legitimé tenni egy-egy próféta működését.

67 OTTO: Priesthood, 366.

68 KARASSZON: Az óizráeli vallás, 103.

69 vö. KARASSZON: Az óizráeli vallás, 101.

70 HODOSSY-TAKÁCS: A próféta, a pap, 104–105.; JEREMIAS: Prophets and Prophecy, 442.

71 HODOSSY-TAKÁCS: A próféta, a pap, 104–105.

R. R. Wilson más megközelítésben vizsgálja a prófétafogalmat, és azt feltételezi, hogy az északi és déli prófétatípus megkülönböztethető, sőt szembeállítható egymással. Ezt a dávidi templomépítés ígéretéről szóló kétféle tudósításra alapozza, amely kapcsán egymással szembe helyezi a Nátánt jelző נָתָן (2Sám 7,2) és a Gádra vonatkozó חֲזִיִּים (2Sám 24,11) kifejezéseket. Karasszon István szerint azonban nem helyes ellentétbe állítani az északi és a déli prófétatípust, az udvari prófétákat és látnokokat, az eksztatikus és klasszikus prófétákat. A deuteronomiumi prófétafogalom ugyanis minden megjelenési formájában Isten büntetésének, ítéletének igazolása felé mutat.⁷² Ez kulminálódik az „Isten embere” próféciájában az 1Kir 13,1–3 szerint.

Gerhard von Rad szerint a fogság időszaka a kultusz szempontjából minden bizonnyal lesújtó képet mutat, ugyanis a templomot lerombolták, a vezetőket deportálták, így elmaradtak az ünnepek, a kultikus cselekmények, beköszöntött az önsajnálát, gyász, emlékezés és sóvárgás időszaka (Zsolt 74). Az alsóbb társadalmi réteg otthonmaradottjai visszatérnek a vallási vezetők nélkül, még a jósiási reform előtt meggyökeresedett, önmagukban is könnyen végezhető kultuszgyakorláshoz.⁷³

A babiloni birodalmat leigázó perzsa Kürosz (Kr. e. 559–529)⁷⁴ hatalomra kerülésével Izráel újabb lehetőséget kap Jahvétól (2Kron 36,22). Sokan reménységgel üdvözölik Kürosz vallásokat támogató politikáját, a kultuszrestaurációra vonatkozó rendeletét (Ezsd 1,1–4). A fogságból visszatérve a hazatértek Haggeus és Zakariás próféták támogatásával hozzákezdenek a templom helyreállításához, ám ez nem volt egyszerű feladat. Az otthonmaradottak és a visszatérők konfliktusát súlyosbítja, és magát a templomépítést akadályozza a helyreállítás fölött kontrollt tartó és a rivális csoportok közötti feszültség,⁷⁵ azaz a samáriaiak – akik Jahve-tiszteletnek tartották magukat⁷⁶ – segítségének megtagadása. Dáriusz király engedélyezi a zsidók számára a templom építésének folytatását, sőt támogatásáról biztosítja őket azzal a feltétellel, hogy a királyért és családjáért imádkozzanak (Ezsd 6). Ezzel egy időben nőtt a feszültség a léviták és a cádókiták, a pragmatikusok és látnoki képességekkel bíró próféták között.⁷⁷ Ebben a helyzetben különösen hangsúlyossá válik a szent és profán megkülönböztetése (3Móz 10,10)⁷⁸, hiszen nem csupán külső újjáépítésről van szó, hanem belső, lelki megtisztulásról, a kultusz helyreállításáról, azaz vallási megújulásról, ebből adódóan egy megtisztított, megújított szövetséges Izráel újjászületéséről.

A honfoglalás után Silóban Éli és leszármazottai (1Sám 2–4), majd a fogság előtti időben Jeruzsálemben Cádók (Dávid papja, aki Jeruzsálem fővárossá tétele előtt

72 KARASSZON: Az óizráeli vallás, 103–105.

73 VON RAD: Az Ószövetség teológiája, 72.; Biblia magyarázó jegyzetekkel, 908.

74 BAJUSZ: Círus, 240.

75 HANSON: The People Called, 253.

76 Biblia magyarázó jegyzetekkel, 580.

77 HANSON: The People Called, 253.

78 Karasszon István szerint a szent (קָדוֹשׁ) szó használata elsősorban a kultuszra és magukra a papokra vonatkoztatva az exilium utáni időkben vált kulcsfogalom. Központi jelentősége van a papok fölszentelésében, a ruházatukban, sőt az egész életükben, hiszen őket speciális szolgálatra hívja el és különíti el, vagyis teszi szentté Jahve. Leszögezi, hogy a deuteronomista teológiai reflexiójáról van szó. KARASSZON: Az óizráeli vallás, 49–50.

nem Izráel Istenének papja volt)⁷⁹ és leszármazottai látják el a papi teendőket. Fő feladatuk az áldozati állatok előkészítése és az áldozat bemutatása, döntéshelyzetekben Isten akaratának kiderítése sorsvetéssel, az úrim és tummim használatával (1Sám 14,41; Hós 3,4; Mik 2,5). A sorsvetéssel történő jóslás (5Móz 33,8), az „isteni akarat tudakozásának legitim formája”⁸⁰ és közvetítő szerepük nem sajátosan papi feladat. Ugyanezzel a funkcióval a próféták is rendelkeznek. Erre utal a próféta szó eredeti ‚jóspap’ jelentése a görögben.⁸¹ Ézsaiás egyenesen a nép szemének nevezi a prófétákat és a nép fejének a látnokokat (Ézs 29,10). Szépen illeszkedik ehhez az elnevezéshez Hulda prófétanő alakja, akinek a jósiási kultuszreformban kiemelkedő szerepe van, hiszen az ő véleménye alapján erősíti meg a király és a nép az Istennel kötött szövetséget (2Kir 22,14–20; 2Kir 23,1–28), vagyis befolyással bír az uralkodón keresztül az egész népre.

Ebből is érzékelhető, hogy az Ószövetségben sok esetben nem különülnek el egymástól élesen a kultuszi szerepek. A törvény ismerőiként azonban a papoknak a tanítás is feladatuk.⁸² Meg kellett tanítani a népet a különbségtételre a szent és profán, a tiszta és tisztátalan között (Ez 44,23).⁸³ A jeruzsálemi templomban történő bálványimádással (Ez 8) a választott nép sokadszorra sérti meg Isten szentségét és a Vele kötött szövetséget. Ennek következményeként értékelhető a babiloni fogság, melyet Jahve átkának beteljesüléseként, büntetésként értelmez a DTM, s amely mégiscsak dicsőséges véget ér, hiszen arra készíti az elhurcolt népet, hogy újragondolja történelmét, Jahvéhoz fűződő kapcsolatát.⁸⁴ Ebben nagy szerepe van Ezékiel prófétának, aki azt tanítja, hogy Izraelnek mint választott népnek önnön tisztaságán keresztül kell dicsőséget adnia Istennek. Az ország szakrális szennyezettségét ábrázoló látomássorozatában Jahve ítéletes választát tolmácsolja, ugyanakkor kifejezi a helyreállításba vetett reménységét, melynek egyetlen útja az Istenhez való visszatérés (Ez 33,10–11).⁸⁵

A fogságból hazatért közösség számára a prófétai szerep már más képet mutat. Míg Deuteroézsaiás a jahvizmus klasszikus prófétáinak hagyományában és az exodus példájához igazodva Jahve cselekedeteire összpontosít, addig a korai posztexilikus közösségben lévő csoportok elsősorban saját érdekeikre koncentrálnak.⁸⁶ Céljuk a templom fölépítésével a kultusz helyreállítása és a választott nép megtisztítása. Ennek elérése érdekében a próféták – bár kifejezik elköteleződésüket a cádókita csoport felé – keményen szólnak az Izraelt körülvevő népekről (Zak 9,1–8; Zak 12,1–8), a hűtlen pásztorokról (Zak 11), és minden tisztátalan kiirtásáról (Zak 13,1–9), így állítva helyre Jeruzsálem szentségét, Jahve dicsőséges városát (Zak 14,20–21).

79 PAP: Templom mint teológia, 12.; HODOSSY-TAKÁCS: A próféta, a pap, 106; KARASSZON: Az óizráeli vallás, 51.

80 HODOSSY-TAKÁCS: A próféta, a pap, 106.

81 PAP: Templom mint teológia, 6.

82 OTTO: Priesthood, 365–367.

83 HODOSSY-TAKÁCS: A próféta, a pap, 106.; A megkülönböztetés teológiájáról bővebben: PAP: Templom mint teológia, 84–123.

84 PAP: Templom mint teológia, 12.

85 HANSON: The People Called, 217–221.

86 I. m., 267.

Ugyanezt az időszakot a papság oldaláról vizsgálva kijelenthetjük, hogy a jósiási kultuszreform során kezdődött polarizálódás hangsúlyosabbá vált. A KTM ugyanis úgy mutatja be a főpapot, mint a társadalom respektált tagja, aki isteni adományával vezetői szintre emelkedett és a társadalom felsőbb rétegéhez tartozik. Ezt az aspektust erősítik a fogság utáni próféták is, amikor a világi vezető mellett helyet foglaló vallási vezetőként jelenítik meg a főpapot. Ez a kettős vezetés Zakariás víziója (Zak 4; Zak 6,9–13) alapján Zerubbábel és Jészua (Jósua) főpap személyében válik nyilvánvalóvá, akik mint a templom és a közösség felett uralkodók a hatalom teljességét élvezik azért, hogy a várt fényes új korszak résztvevőiként újjáépítsék azokat a struktúrákat, amelyekben a nép megbízott. Zerubbábel beteljesedni látszott Ezékiel dávidi uralomra vonatkozó ígérete (Ez 34,23–24), a kettős vezetés cádókita tagja, Jósiás főpap pedig különleges, becsületbeli pozíciót kapott, melyben – amellet, hogy képviselte azt a papsági vonalat, amely Isten előtt reprezentálja a népet – a közösség elismert vezetőjévé vált.⁸⁷ A hatalom efféle fokozódása azt eredményezte, hogy a világi érdekek zavarni kezdték a lelki kötelezettségek teljesítését.

Fontos különbség azonban a papi és prófétai tisztség között, hogy míg a papságra való elhívás közösségre, családra vonatkozik, addig a prófétai elhívás egy-egy konkrét személynek szól. Az ószövetségi próféták Isten emberei, s mint ilyenek megvan a szabadságuk arra, hogy kemény kritikát gyakoroljanak az állami vezetés felett, így a kultusz gyakorlása felett is. Jóllehet nem klasszikus értelemben vett vezetői a népnek vagy a kultusznak, társadalmi felelősségük elvitathatatlan.

Összegzés

Vezetéssel – jóllehet nem intézményes, hanem patriarchális formában – már az ósatyák korában találkozunk. Ekkor a családfő tölti be azt a szerepet, amelyet később a törzsi közösség idejében a pap és a bíra. Ő a szakrális cselekmények elvégzője, ő hoz döntést, ítéletet a családon belül vagy a szolgák között kialakult vitás helyzetekben. Teszi ezt Isten akaratával megegyezően, annak tudatában, hogy Isten vezetésének van alárendelve.

Mózes Isten reprezentánsaként vezet és irányítja a népet. Segítségével lesz a rabszolgasorsban élő Izráel Isten választott, szent népévé, gyülekezetté. Mózesnek és szerepének jelentősége azonban csak a késői iratokban válik hangsúlyossá, amelyek, úgy tekintenek rá, mint a próféták „prototípusára”. Karasszon Dezső M. Nothra hivatkozva megjegyzi, hogy Mózes a fogság előtti próféták csupán egyetlen helyen említik (Jer 15,1), de még az 5Móz 26-ban leírt hitvallásban sem jelenik meg a neve.⁸⁸

Az Ígélet földjén való letelepedés után a törzsi közösségek élén megjelennek a bírák, akik kivétel nélkül Istentől kapják mandátumukat. Már a királyság előtt is képes egységként, egységes népként föllépni a választott nép, hiszen szükség

87 HANSON: The People Called, 261–267.277.

88 KARASSZON: Mózes, 66.

esetén ott áll élén a bíra mint bölcs tanácsadó, mint bíró, mint szabadító, mint megmentő. Érdeemes látni, hogy mindig olyankor történik megmenekülés, amikor Isten Lelke kiárad.⁸⁹

A bírák korának Izráele a kultusz és a társadalmi élet védelmet nyújtó keretében él. Mindennapjaikat, életvitelüket meghatározzák és átszövik a szertartások, a szokások, a szakralitás. Ennek az ősi hitnek alapvető jellegzetességei kezdtek elveszni a királyság megjelenésével.⁹⁰ A bírák korából a királyságba történő átmenet során találkozunk a próféták azon csoportjával, akik eksztatikus révületben – azaz olyan állapotban, melyben Isten Lelke szállja meg őket – szolgálják az Urat (1Sám 10,5–12), akitől elhívásukat, mandátumukat kapják. A próféták rendkívül közeli, közvetlen, bizalmi kapcsolatban állnak Istennel. A bibliai elbeszélések alapján feladatuk diverzív: a katonai- és lelki vezetés mellett, egyes politikai, vallási vezetőkre gyakorolt hatásuk által sokat tettek a Jahve-hit megőrzéséért, tisztán tartásáért, de elsősorban őrállók, közbenjárók és Isten akaratának közvetítői a választott nép felé.

A királyokat a deuteronomisztikus történetírás mindig egyfajta értékítélettel, a Jahvéhoz fűződő kapcsolat minőségére tekintettel ábrázolja. Ettől eltérő a krónikás leírása, hiszen számára az előremutatás válik hangsúlyossá.

Az exilium után a cádókita papság szerepe megnő, a próféta pedig látszólag háttérbe szorul, és mintegy az üdvpróféta szintjére csökevényesedik, ám nem vesz el, hiszen ez Izráel öntudatának egyik sarkalatos eleme.⁹¹

Felhasznált irodalom

- ARNOLD, B. T.: *The NIV Application Commentary: 1 and 2 Samuel*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 2003.
- BAJUSZ F.: Círus, in BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon 1.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1993, 240.
- BIBLIA magyarázó jegyzetekkel, Budapest, MRE Kálvin János Kiadója, 2018.
- BOCK, S.: *A bibliai Izráel története. A kezdetektől az Újszövetség koráig*, Budapest, JEL Kiadó, 2002.
- COHEN, M. A.: The Role of the Shilonite priesthood in the United Monarchy of ancient Israel, in Epstein, E. L. (ed.): *Hebrew Union College Annual 36* (1965), 59–98.
- CZANIK P.: Jósiás, in BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon 1.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1993, 767.
- OTTO, E.: Priesthood, in Betz, H. D.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *4RPP 10*, (2011), Leiden–Boston, Brill, 364–372.
- EVANS, C. A.–JOHNSTON, J. J.: Kingdom of God, in Balentine, S. E. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Theology*, Vol. 2, New York, Oxford University Press, 2015, 1–2.
- GNUSE, R. K.: Kings and Kingship, in Balentine, S. E. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Theology*, Vol. 2, New York, Oxford University Press, 2015, 9–11.

⁸⁹ KÖSZEGHY: Adj nekünk királyt, 170.

⁹⁰ VON RAD: Az Ószövetség teológiája, 39.

⁹¹ KARASSZON: Az óizráeli vallás, 106.

- HANSON, P. D.: *The people called: The Growth of Community in the Bible*, Louisville–London, Westminster John Knox Press, 2001.
- HESS, R. S.: *The Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2016.
- HODOSSY-TAKÁCS E.: A próféta, a pap, a jós és a beteljesedés, in Kustár Z. (szerk.): *Orando et Laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2005/2006. évi értesítője, 468. tanév*, Debrecen, DRHE, 2006, 103–113.
- HODOSSY-TAKÁCS E.: *A túlélés kora*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2016.
- HODOSSY-TAKÁCS E.: Vezetés és társadalom a bírák korában, in *Theológiai Szemle 52* (2009), 68–74.
- JEREMIAS, J.: Prophets and Prophecy, in Betz, H. D.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *4RPP 10*, (2011), Leiden–Boston, Brill, 2011, 441–452.
- KÁLVIN J.: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559, II.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014.
- KARASSZON D.: Mózes, in *Theológiai Szemle 42* (1999), 66–70.
- KARASSZON I.: *Az óizráeli vallás. Vázlatok*, Budapest, 1994.
- KARASSZON I.: *Izráel története a kezdetektől Bar-Kochbáig*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2009.
- KESSLER, R.: *Az ókori Izráel társadalma. Történeti bevezetés*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2011.
- KÖSZEGHY M.: „Adj nekünk királyt, aki ítéljen felettünk” in *Theológiai Szemle 33* (1990), 166–171.
- KRATZ, R. G.: *Historical and biblical Israel. The History, Tradition, and Archives of Israel and Judah*, New York, Oxford University Press, 2015.
- KUNKEL, A. H.: *The NIV Application Commentary: 1 and 2 Kings*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 2006.
- LISSER L.: *A bírák alakja a hagyományos zsidó irodalomban*, Budapest, Hamburger nyomda, 1943.
- NAGY A.: Manassé, in BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon 2.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, 153.
- PAP F.: *Templom mint teológia* (doktori értekezés), Debrecen, DRHE, 2008.
- RAD, G. von: *Az Ószövetség teológiája I. kötet: Izráel történeti hagyományainak teológiája*, Budapest, Osiris Kiadó, 2000.
- RÓZSA H.: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Budapest, Szent István Társulat, 2016.
- WELKER, M.: *Isten Lelke. A Szentlélek teológiája*, Debrecen–Köszegvár, DRHE–Exit Kiadó, 2018.
- WESTERMANN, C.: *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia, 1993.
- YOUNGER, K. L. Jr.: *The NIV Application Commentary. Judges, Ruth*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 2002.

MIKÓ-PRÉM ALEXANDRA

Bütösi János teológiai gondolkodásának foglalata és előzetes értékelése

ABSTRACT

A SUMMARY AND PRELIMINARY EVALUATION OF JOHN BUTOSI'S THEOLOGY

Thanks to John Butosi the Hungarian Reformed church accessed the contemporary theological results in the nineties. Professor Butosi was the person who taught Hungarian theologians that the church is fundamentally missionary in character. He worked at the Debrecen Reformed Theological University and had a great influence on the Department of Mission and Ecumenical Studies. Moreover, he wrote two outstanding books in Hungarian: „Missiology as a Theological Discipline” and „Building a Congregation Today.” He also founded two institutions: the Butosi Mission Fund, by offering his salary, and the Protestant Institute for Mission Studies, led by Anne-Marie Kool. The goal of the present study is to summarize and present the theology of John Butosi. Sándor Gaál emphasized three areas of his work: evangelism, diaspora life and the building of congregations. Butosi himself also thematized his theological thoughts. Comparing the above mentioned theories we can identify five significant topics in his thinking: ecclesiology, building of congregations, evangelism, mission, ecumenism, cults and heresy.

1. Bevezetés

A magyar református egyházi gondolkodás és a gyakorlati teológiát tudományosan művelők Bütösi Jánosnak is köszönhetik, hogy a kilencvenes években hozzájutottak aktuális, világszínvonalú teológiai eredményekhez. Ő fogadtatta el itthon azt az elvet, miszerint az egyház alapvetően missziói beállítottságú, valamint munkássága által ismerték el a missziológiát és gyülekezetépítést a többi tudományággal egyenrangú teológiai tudományokként.

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Misszió és Felekezettudományi Tanszékének ő adta meg az azóta is élő missziói irányultságát. Oktatói munkássága során megalapozta a missziológia és gyülekezetépítés magyar nyelvű szakirodalmát a „Missziológia mint teológiai tudomány”, valamint a „Gyülekezetépítés ma” című könyveivel. Mindkét mű a korabeli külföldi teológiai szakirodalom alapján, mondhatni világszínvonalon készült, hiszen nem csak európai, hanem amerikai és afrikai teológusok munkájára is alapozta. Diákjait azonban nemcsak oktatta a missziológia tudományára, hanem a gyakorlatban is eléjük élte azt különböző gyülekezetekben való missziói napok szervezése által, ahol hallgatóival szolgált. Fizetése felajánlásával megalapította az egyetemen a Bütösi Missziói Alapítványt, hogy az támogassa a tanszék munkáját. Mindemellett a Magyar Református Világszövetség elnöke volt, amely szolgálata során 1993-ban végiglátogatott több magyar diaszpórát a világon, majdnem minden kontinensen megfordulva. Szintén

kuratóriumi elnöke volt a Budapesten alapított, Anne-Marie Kool által vezetett Protestáns Missziói Tanulmányi Intézetnek.

Tanulmányuk célja nem Bütösi János életének, hanem teológiai gondolkodásának bemutatása. Gaál Sándor három területet emelt ki munkásságából: evangelizáció, diaszpóralét és gyülekezetépítés.¹ A „Három haza szolgálatában” önéletrajzi írásában maga adja közre legfőbb teológiai nézeteit.² A kettőt egybevetve öt teológiai területen foglalhatjuk össze gondolkodásának jelentőségét: ezek a magyarság hármas létmódja; az ekkleziológia; a gyülekezetépítés, az evangelizáció és a misszió; az ökumené; valamint a szekták és a tévtanítások.

2. A magyarság hármas létmódja

Az Amerikában való kényszerű maradás és az ott élt élet miatt sokat foglalkoztatta Bütösi Jánost a diaszpóralét kérdése. Ez a téma még inkább érintette az MRVSZ elnökeként. Úgy gondolta, a magyarság szétszakítottságának, szétszórásának és területileg megosztott létének bizonyosan van valamilyen értelme és feladata a Gondviselő Isten tervében. Ezeket a kérdéseket kutatva a következőkre jutott.³

Ravasz László nyomán megalkotta a magyarság hármas létmódjának elméletét, miszerint a magyarok az anyaország társadalma mellett kisebbségi létben élnek a Trianonkor elcsatolt területeken, valamint diaszpórákban a világ különböző tájain. Majd fölvetette a kérdést, hogy „mi célból engedte vagy rendelte Isten hármas létmódunkat”. A magyarok hivatását és célját mind a három létmódra vonatkozóan megfogalmazza. Az anyaországbeliek feladatát az ellenséggel való megbékélésben látja, amely a Krisztus-követés egyik fontos eleme. A kisebbségi léttel kapcsolatban felhívja a figyelmet arra, hogy bár az emberi jogok valóban fontosak, és azok mellett kiállni erény és kötelesség, viszont az egyház és a teológia számára nem lehet az emberi jogok érvényesítése a végső cél. Sőt, rámutat arra is, hogy a Szentírásban és a keresztyénség történelmi kezdeteiben a kisebbség sosem átokként vagy tragédiaként jelent meg, ezért ma sem kell úgy tekinteni rá, ha az adott kisebbség Isten kisebbsége. Bütösi professzor szerint az elidegenedett világban keresnünk kell egymást, és közösséget kell vállalnunk egymással. A diaszpóralétben Isten missziói céljait fedezi fel. Ugyanis a professzor véleménye szerint a Biblia szerint az egyház is szétszórásban él, amelyben fel lehet ismerni a magvető példázatával hasonlóan Istennek ama célját, hogy a szétszórta az új közegüket megtermékenyítsék az Igével.⁴

Bütösi János a magyarság hármas létmódját párhuzamba állítja az Apostolok Cselekedetei 1. fejezetének 8. versével, amelyet Jézus missziói stratégiájának nevez: „Ellenben erőt kaptok, amikor eljön hozzátok a Szentlélek, és tanúim lesztek Jeruzsálemben, egész Júdeában és Samáriában, sőt a föld végső határáig.” Jeruzsá-

1 GAÁL: Bütösi János, 687.

2 BÜTÖSI: Három haza szolgálatában, 155–194.

3 I. m., 174–175.

4 I. m., 175–178.

lemet az anyaországgal, Júdeát és Samáriát az elcsatolt magyar területekkel, a föld végső határát pedig a diaszpórával azonosítja. Ebben a párhuzamban fedezi fel a szétszórás és a területi megosztottság célját, a missziót.⁵

Bütösi János nemcsak a sorscsapást látja a szétszórásban, hanem a Gondviselő és történelmet irányító Isten akaratát is:

„A lényege ennek az, hogy ne csak oknyomozással közelítsünk a magyar református diaszpóra kérdéséhez, hanem célnyomozással is. »Abból a hitbéli felismerésből indul ki, hogy a keresztyének mindig és mindenütt diaszpórának, azaz szétszórattatásban élő jövevényeknek tudták magukat... A biblikusan látó magyar nemzet szétszórattatásában is Isten tettét látja, aki mindent azért cselekszik, hogy megtudják az emberek: Ő az Úr... A keresztyének a szétszórattatásban felismerték a missziói lehetőséget... Akik pedig szétszórattak, elmentek és hirdették az Igét. (ApCsel 8,4)»⁶

Meglátása szerint, nem azt kellene várniuk a kisebbségben élő magyaroknak, hogy többségbe kerüljenek, hanem azt, hogy Isten kisebbségévé váljanak. Amennyiben a diaszpórában élő egyház és magyar reformátusok megtanulnak misszióban élni, akkor a diaszpóralétből áldás fakad, ezáltal már ők maguk sem nehézséggé élnék meg saját szórványlétüket.⁷

3. Ekkleziológia

Bütösi János ekkleziológiáról és ekkleziasztikáról szólva kifejti azon nézetét, miszerint az ekkleziológia, vagyis a Biblia tanítása az egyházzal abszolút elsőbbséget élvez a másikkal szemben. Ennélfogva az egyház lényegének megfogalmazása során a biblikus teológia az irányadó, nem pedig az empirikus tapasztalat. Egyházzal szóló teológiai meggyőződését a Szentírásról kívül a hitvallásokra alapozza, valamint Victor János a Heidelbergi Káté 54–55. kérdésfeleletének magyarázatára, amely szerint az egyház mozgalom, nem pedig szervezet, amely Isten ügye, és a Szentlélek, valamint az Ige által végzi munkáját. Az egyház egyszerre látható és láthatatlan, létformája pedig a gyülekezet. Léte egyetemes, voltaképpen hit kérdése, ugyanis az egyház elfogadása hozzá van kötve a Krisztusba vetett élő hithez.⁸

A „Három haza szolgálatában” című könyvében az 1995-ös Missziói Törvény, ezzel együtt pedig a népegyházi rendszer kritikáját adja, ugyanis szerinte a törvény a korábban kialakult kereteket szentesíti, miközben ez nem feltétlenül viszi előrébb az egyház ügyét, vagy éppenséggel hátráltatja azt. Bütösi János szerint a parókiális rendszer és a lelkészközpontúság ideje lejárt. Victor János közösségről megfogalmazott négy tételével támasztja alá a lelkészközpontú gyülekezeti modell tarthatatlanságát.⁹

5 Bütösi: Ami előttünk van, 5.

6 Bütösi: A nyugati református diaszpóra mai krízise, 78.

7 Bütösi: Ami előttünk van, 5.

8 Bütösi: Három haza szolgálatában, 156–157.

9 I. m., 158–162.

Külön tanulmányban foglalkozott az egyház és Szentlélek kapcsolatával is. Észrevétele szerint a gyülekezeti tagok gyakran szétválasztják a kettőt:

„Mi magunk is, mikor a Szentlélekkel való beteljesedésről hallunk, nem az egyházra gondolunk elsősorban, hanem a pünkösdzizmus, a nyelveken szólás vagy bizarr szektás jelenségek képződnek meg előttünk. Nem szokatlan az ilyesfajta »bizonyosságtétel« sem: »Miatán kitöltötte rám Isten az ő Szentlelkét, odahagytam az egyházat, és csatlakoztam egy pneumatikus közösséghez.« Mintha bizony a Szentlélek a történelmi egyházakon kívül, azok ellenére munkálkodnék.»¹⁰

Ezt a vélekedést nem tartja elfogadhatónak, miközben elismeri, hogy az egyházak gyakran ellene álltak a Szentlélek munkájának a történelem során. Példaként említi magát a reformációt is, amikor a reformátorok a Léleknek engedve hirdették meggyőződésüket, a történelmi egyház azonban kivetette őket. Bütösi János kijelenti, hogy az Egyház és a Lélek összetartoznak mint test és lélek: „Az Egyház a Lélek nélkül élettelen test, hulla; a Lélek Egyház nélkül testetlen élet, kísértet.»¹¹ A kettő együtt alkotja a Krisztusnak testét.¹²

Bütösi János kiemelkedően fontosnak tartja, hogy a hívek a gyülekezetekben ne csak az alkalmakon jelenjenek meg, hanem egyben közösségre is találjanak. El kell kerülni az egyházban, hogy a közösség közönséggé silányuljon. Gyökössy Endre tapasztalatait hozza fel példaként, aki ezt írta: „Templomban voltam ugyan, de közösségben nem.” Pedig a gyülekezet sajátos létmódja a koinonia vagy kommunio, amely kifejezetten újszövetségi fogalom. Ez „a gyülekezetnek olyan bensőséges együttélése, amit a Szentlélek munkál.”¹³ A koinonia krisztocentrikus kifejezés, amely a gyülekezet Krisztussal való együttélését, az *en Christo*, vagyis az *unio mystica cum Christo* fogalmi tartalmát adja vissza. Ezáltal a közösség tagjait összeköti a Szentlélek, vertikális és horizontális kapcsolatokat hozva létre, így válik a keresztyén közösség egy testté, a Krisztus testévé. Bütösi János tapasztalatai szerint ennek a közösségnek a megszületése elengedhetetlen a gyülekezet egészséges működéséhez, a misszió végzéséhez. Amennyiben ezt nem találják meg a tagok a történelmi egyházakon belül, úgy majd megtalálják máshol, akár kis közösségekben, úgynevezett ekkleziológiákban, vagy éppen szektákban.¹⁴

Gyökössy Endre gondolatait ismertetve támasztja alá nézőpontját, miszerint az embernek három szintű kapcsolatra van szüksége az élethez: kapcsolatban legyen fölfelé Istennel, befelé önmagával és kifelé a felebarátjával. Az Istennel való kapcsolat ápolásában segít az imádság, az imádat, valamint a jó értelemben vett meditáció, amely által az ima kontempláció lehet.¹⁵ Gyökössy és Bütösi szerint is rehabilitálni kell a meditációt, mert „meditálni lehet imádkozás nélkül is, de igazán imádkozni meditáció nélkül aligha.”¹⁶

10 Bütösi: Egyház és Szentlélek, 2.

11 Uo.

12 Uo.

13 Bütösi: A koinónia mint az evangelizáció emberi előfeltétele, 330.

14 I. m., 330.332; Bütösi: Három haza szolgálatában, 164.; Uő: Gyülekezeteink és a misszió, 9.

15 Bütösi: A koinónia mint az evangelizáció emberi előfeltétele, 333.

16 Uo.

Bütösi meglátása szerint maga az igehirdetés és az istentisztelet is közösségteremtő erővel bír. Boross Gézára hivatkozik, aki doktori kutatása során foglalkozott ezzel a témával. Boross a következő kérdéseket teszi föl, amelyekre Bütösi is ráirányítja a figyelmet:

„Mennyire tudja a prédikáció a gyülekezetet istentiszteleti közösséggé formálni? Mennyire válik a gyülekezeti koinonia az igehirdetés hatására a szeretet, a kölcsönös felelősség és segítőkészség koinoniájává? És mennyire tudja a prédikáció a gyülekezetet fegyelmező közösséggé formálni?”¹⁷

Bütösi János pedig nekiszegezi az olvasónak a kérdést: „Hogy tudják protestáns gyülekezeteink a meglévő formális közösségeket családias hangulatú kisközösségek formálni?”¹⁸

Bütösi professzor korábbi tanárának, Makkai Sándornak a nyomdokain haladva felhívta a figyelmet a helyi gyülekezet fontosságára. A missziót is értelmezi a helyi gyülekezet szintjén, emellett pedig absztrakciónak tekinti azt a tételt, miszerint az egyház megelőzi létében a helyi egyházat,

„hiszen egyetemes egyház csak ott van, ahol helyi egyházak vannak, s az egyházat az teszi egyházzá, ami a helyi egyház bizonyágtételében (martyria), istentiszteletében (leiturgia), közösségében (koinonia) és szeretetszolgálatában (diakonia) történik. Az egyház a nép között végbemenő esemény inkább, mint egy őket megszólító tekintély vagy intézmény.”¹⁹

4. Gyülekezetépítés, evangelizáció, misszió

Bütösi János kritikával illeti az egyház evangelizáció- és missziófelfogását. Szerinte csak a missziós egyháznak és a missziós lelkésznek van létjogosultsága:

„Mindig is ilyen volt az egyház, amikor igazán egyház volt, csak mi erről elfeledtünk. Második helyre tettük a missziót és valami mással pótoltuk. A lelkész-központú, a vasárnapi istentiszteletekre korlátozódó állapot kialakult a történelem folyamán. De ennek bibliai gyökérzete, igazolása nincs...”²⁰

Egy másik írásában pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy a missziói parancsot az egyház kereszteselési formulává szegényítette, ahelyett, hogy annak teljes értelmét szem előtt tartaná, és megélné.²¹

Bütösi János fontosnak tartja az evangelizáció fogalmi tisztázását. Eredeti műfaja szerint a megtérés hirdetését – David Bosch megfogalmazásában egy radikális lehetőség fölajánlását – jelentette, ahogyan az megjelent az ébredési mozgalmak-

ban is. Az évek során azonban kiüresedett a műfaj, manapság is leggyakrabban a vendéglelkészek meghívásában és szolgálatában merül ki.²²

„Mostanában az evangelizáció egy bevett illendőség. Egy jó gyülekezetben vannak evangelizációk, de sem az előkészítése, sem az utómunkája, sem pedig maga az evangelizáció nem az, ami az ébredési időkből volt, vagy amivé lehetne. Inkább a vendéglelkészek szolgálata, nem pedig Krisztus sereggyűjtése.”²³

Viszont különbséget kell tenni a misszió és evangelizáció műfajai között. A misszió elsősorban kifelé, az egyházon kívülre irányul, az evangelizáció pedig ott valósulhat meg, ahol már hirdették Krisztus evangéliumát, és már létezik egyház. Ennélfogva Bütösi János úgy gondolja, hogy az evangelizációnak előfeltétele a koinonia, a hívek közössége.²⁴ A professzor kifejti, hogy a megtéréssel, az Isten országába való belépéssel nincs elvégezve a keresztyén feladat, hanem valójában ezzel kezdődik minden. Nem a megtérést tekinti célnak. Ennélfogva a már megtértek felé végzett evangelizáció feladatát az Isten országában való szolgálat munkálását, az arra való biztatást jelöli meg.²⁵

Bütösi professzor sérelmezi, hogy a több évszázados múltja ellenére a Magyar Református Egyház nem tud missziói erőforrásként jelen lenni, hanem épp ellenkezőleg, személyi és anyagi segítséget vár. Küldő egyház helyett, inkább befogadó, olyan, mint egy újonnan alapított missziói állomás. Ennek okát a missziói tudat erőtlenségében látja.²⁶ A gyülekezetek misszióba való bevonásának céljával szerveztek meg 1998. május 4–5. között egy missziói konferenciát. Ennek érdekében négy munkacsoportot hoztak létre. Az első a lelkészek missziói feladatait vizsgálta, és javasolta, hogy minden gyülekezet alakítson missziói bizottságot, s a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Missziói és Felekezettudományi Tanszékének segítségével dolgozzák ki a gyülekezet missziói programját. A második munkacsoport a laikusok missziói szolgálatba való bevonásával foglalkozott, a harmadik pedig a népegyház és a hitvalló egyház kérdésével, amely arra a teológiai konklúzióra jutott, hogy ez a kettős megnevezés felosztja az egyházat egy kívánatosabb magasabb rangú és egy másodrangú csoportra, illetve egyháztagokra, ez pedig idegen a Szentírás és Jézus Krisztus lelkületétől. A negyedik munkacsoport az evangelizáció céljaként a gyülekezetépítést jelölte meg, méghozzá az evangélium-hirdetés útján.²⁷

Bütösi teológiai alapvetésként kezeli Emil Brunner megfogalmazását és megálapítását, miszerint az egyház úgy él a misszióban, amiképpen a tűz a lángban. Alapvető problémának tartja azt, hogy ha egy gyülekezet elhanyagolja a missziót, a szekták megjelenése miatt pedig ez a veszély fokozódik: „vagy mi misszionálunk,

²² Bütösi: Három haza szolgálatában, 164.

²³ Uo.

²⁴ Bütösi: A koinónia mint az evangelizáció emberi előfeltétele, 333.

²⁵ Bütösi: Három haza szolgálatában, 164.

²⁶ Bütösi: Gyülekezeteink és a misszió, 8.

²⁷ Bütösi: Három haza szolgálatában, 173–174.

vagy minket misszionálnak”.²⁸ A misszió hiánya Bütösi János meglátása szerint a gyülekezetek létét fenyegeti.²⁹

Bütösi professzor akkor sem elfogult, amikor a misszió protestáns egyháztörténetben betöltött szerepéről ír. A reformáció idejében az egyház nem tekintette elsődleges feladatának a missziót arra hivatkozva, hogy a missziói parancsot az apostolok már teljesítették. Azonban Bütösi János ezt nem találja elfogadhatónak, szerinte a missziót semmi nem homályosíthatja el, az ő látása szerint ugyanis a misszió nem funkciója az egyháznak, hanem lényege, aminek a gyülekezetek szintjén is meg kell jelennie: „A missziói egyház mindenütt a világon első sorban a helyi gyülekezet.”³⁰ Ezt úgy tartja megvalósíthatónak, sőt kívánatosnak, ha a szolgálatba bekapcsolódnak a laikusok is.³¹

„A lelkész-központú gyülekezetben a gyülekezeti tagok teddide-teddoda valakik lesznek, akik nem a Krisztus-testben élnek meg az egyháztagságukat, hanem valami másban. Hogyan lehet ezen változtatni? A lelkészeknek fel kell ébredni és a teológián arra kell őket tanítani, hogy nem ők az egyházi!”³²

„Gyülekezeteink és a misszió” című cikkében Rudolph Bohren gondolatait idézi, miszerint a misszió a Szentháromság szenvedélye. Ennek értelmében a misszió nem emberi vállalkozás, hanem az Atya az első küldő, aki kiküldi az Igét és Jézus Krisztust, hogy ezáltal az emberi világ a Szentháromság missziói területévé legyen. Maga Jézus is küldő és egyben küldött, ugyanis az Atyával együtt küldi a Szentlelket az egyház számára, valamint Krisztus küldi az övét, hogy terjesszék az evangélium hírért.³³ „Az egyház a Szentháromság Isten missziójának üdvtörténeti eszköze – Krisztus mennybemenetele és visszajövele közötti időben.”³⁴ Mindemellett felhívja a figyelmet arra is, hogy számbelileg és a teológiai missziói gondolkodás tekintetében is eltolódtak már az arányok, ugyanis a keresztyének többsége nem a nyugati egyházakhoz tartozik, hanem az afrikai, latin-amerikai és ázsiai közösségekhez, utalva ezzel az inkulturáció problematikájára is. A professzor szerint a nyugati teológia revideálásra szorul.³⁵

Bütösi János számára a gyülekezetépítés szerves részét képezi a presbiter szerepének megfelelő értelmezése és betöltése. A laikusok, vagyis a nem lelkészi jellegű szolgálók munkájáról már volt szó, viszont a presbiter szerepkörét még részletesebben tárgyalja „A jól forgoló presbiter” című cikkében. Magát a címben szereplő kifejezést az 1 Timótheus 5,17-ből kölcsönzi. Bütösi meghatározása szerint a jól forgoló presbiter a lelkéssel közösen szolgálja az egyházat, miközben példás életet él, jó kapcsolatot ápol Istennel, a családjával, a lelkészével, az egyházzal és a világgal.³⁶

28 Bütösi: Gyülekezeteink és a misszió, 8.

29 Uo.

30 Bütösi: Ami előttünk van, 6.

31 Bütösi: Ami előttünk van, 6; Uő: Három haza szolgálatában, 168–169.171.

32 I. m., 171.

33 Bütösi: Gyülekezeteink és a misszió, 8.

34 Uo.

35 Bütösi: Három haza szolgálatában, 168–169.

36 Bütösi: Áldjad én lelkem az Urat!, 184.

A presbiter lelkészével való kapcsolatáról azt írja Bütösi János, hogy a két szolgálattevő között munkatársi kapcsolatnak kell lennie. Kritikaként fogalmazza meg, hogy ezzel szemben a magyar gyülekezeteket lelkész-központúság jellemzi, melynek következtében a lelkészek túlterheltek, és a presbiterek ritkán töltik be szerepüket, kevésszer válnak valódi segítőké és szolgatársaikká a lelképásztoroknak. Emellett a lelkész-presbiter viszonyt tisztázatlannak is találja. Ezek a kritikai megjegyzések és javaslatok ma is aktuálisnak mondhatók. Bár vannak pozitív ellenpéldák és tapasztalatok, amikor a lelkész bevonja a gyülekezeti tagokat és különösképpen a gondnokot, presbitereket a munkába, viszont általában elmondható, hogy ez a lelkész egyéni döntésén, szolgálatának stratégiáján múlik. Bütösi János ebben a témakörben is konkretizál, és leírja, milyen lépések segíthetnek a lelkész és presbiter közötti jó kapcsolat kialakulásában. Kiemeli, hogy a presbiter vele egy szinten álló emberként fogadja el lelkészt, ami azt is jelenti, hogy nem alkalmazhat vele szemben kettős erkölcsöt, tehát amit a presbiter etikailag elvár a lelkésztől és az egyházi tisztségviselőktől, azt önmagára nézve is kötelező érvényűnek kell tartania.³⁷

Bütösi János szerint a presbiter és egyháza kapcsolatát az jellemzi, hogy a presbiter részt vesz annak kormányzásában és a szolgálatokban. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy ismeri a hitvallásokat, az egyházi törvényeket, olvas egyházi könyveket, kiadványokat, folyóiratokat, részt vesz a presbiteri gyűléseken, véleményét ott fejt ki nyíltan, nem pedig máshol, az egységen munkálkodik, tisztában van gyülekezete és egyháza helyzetével, ez pedig vonatkozik a gyülekezeti költségvetésre is, a szervezetekre és statisztikákra.³⁸ A presbiter és a világ kapcsolatát illetően Bütösi János úgy nyilatkozik, hogy a jól forgoló presbiter Krisztus jó vitéze e világban, ismeri a helyi közösség nehézségeit, segít azok megoldásában, és a társadalom felé is szolgál.³⁹

5. Ökumené

Bütösi János saját bevallása szerint azért is volt nyitott az ökumenizmusra, mert saját családjában is több katolikus felekezetű volt, így egészen közről tapasztalta meg egymás felekezeti hovatartozásának elfogadását. Amerikában végzett szolgálata során is kapott ilyen impulzusokat, amikor lelkészegyesületek elnökeként olyan bibliaközösségek tagja volt, ahol az angol anyanyelvűek között nem csak reformátusok voltak, hanem római katolikusok, görögkatolikusok, metodisták, baptisták és anglikánok, a település összetételétől függően.⁴⁰

Bütösi szerint a keresztyének egysége eleve adva van Krisztusban, az egy testben, ennél fogva az egyházak feladata nem megteremteni, hanem megvalósítani ezt az egységet a gyakorlatban. A huszadik században ennek az egységnek a fontosságát újra felfedezték, erre az időszakra tehető az Egyházak Világtanácsának megalakulása is. A protestáns álláspont szerint az egység nem zárja ki a különbözőséget, nem uniformizálást jelent, valamint hogy a különbözőségek felvállalása

37 Bütösi: A jól forgoló presbiter, 6.

38 Uo.

39 I. m., 6–7.

40 Bütösi: Három haza szolgálatában, 186.

segíthet az egység felmutatásában is. Bütösi János meggyőződése szerint az „egység a misszióban és misszió az egységben” tétel megértésében van az ökumené kulcsa, ugyanis meggyőződése szerint a misszió és az egyház egysége szorosan összetartozik. Ezzel kapcsolatban felidézi az ortodox egyház nézetét, miszerint nem célravezető addig misszióról beszélni, amíg az egység kérdését nem rendezik az egyházak, nem keresik azt, vagy elhanyagolják. Nem lehet a kettőt egymástól függetlenül kezelni.⁴¹

6. Szekták és tévtanítások

Debreceni oktatói munkája során Bütösi előadásokat tartott a különböző szektákról és a jelenség teológiai értékeléséről az egyetemi hallgatóságnak, valamint gyülekezetek számára. Előadásai szövegéből pedig 1994-ben összeállítottak egy könyvet, amelyet ő maga „szektakézikönyvnek” szánt. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztályának gondozásában jelent meg „Tévtanítások pergőtüzében. Néhány mai szekta és szektás mozgalom bemutatása önmeghatározásuk, valamint amerikai és hazai tapasztalatok alapján” címmel.⁴²

Mivel a legtöbb ilyen szektás irányzat Amerikából vagy amerikai közvetítés által jutott el Magyarországra, így Bütösi professzort, aki 49 évet élt az Amerikai Egyesült Államokban, és tapasztalatból ismerte ezeket a mozgalmakat, a szekták szakértőjének tekintették. Kovács Tibor könyvismertetőjében kiemeli, hogy Bütösi könyvében a szekták tanait önmeghatározásuk alapján ismerteti, ami a legjobb útja annak, hogy egy mozgalmat megismerjünk, így ugyanis elkerülhetőbbé válnak a félreértések és torzítások. A szekták történeti háttérének ismertetése mellett református teológiai reflexiókat is ad a különböző tévtanításokat illetően. A könyv címzettjeinek elsőrenden a tanítással, neveléssel foglalkozókat tekintette: szülőket, tanítókat, lelkészeket, szociális munkásokat.⁴³

Kocsis Elemér és Bütösi János is abban látja a szekták hirtelen megjelenésének és terjedésének okát, hogy korábban a diktatúra elzártsága miatt és az Állami Egyházügyi Hivatal ellenőrzése miatt nem volt lehetőségük szabadon működni a kis vallásos csoportosulásoknak. A rendszerváltás utáni demokrácia és szabadság azonban magával hozta a vallási pluralizmus és verseny kialakulását is. Európa ezen részére hirtelen törtek be a szekták, mintegy rázúdulva a felkészületlen társadalomra és történelmi egyházakra. Kocsis püspök hiánypótlónak nevezi Bütösi János könyvét az új vallási jelenségek megismerésében, és az azokra való felkészülésben.⁴⁴ Előadássorozatában és könyvében Bütösi professzor a leginkább tevékeny szekták mellett a pünkösdi felekezet csoportjait és a keleti misztikára alapozó irányzatokat ismertette, valamint a be nem jegyzett, okkult vallásos csoportosulásokat. Könyvében olvashatunk a Jehova Tanúiról, a mormonokról, az

41 I. m., 184–185.

42 GAÁL: Bütösi János 688; Uő: Áldjad én lelkem az Urat!, 215–218.

43 KOVÁCS: Tévtanítások pergőtüzében, 9; KOCIS: Előszó, 6; BÜTÖSI: Tévtanítások pergőtüzében, 7.

44 KOCIS: Előszó, 6; BÜTÖSI: Tévtanítások pergőtüzében, 7.

Új Apostoli Egyházzól, továbbá a munistákról és krisnásokról, a Baháizmusról, a pünkösdzimusról, valamint destruktív szekták mellett a sátánizmusról és a New Age mozgalomról.⁴⁵

Bütösi János az igaz egyház és a szekta közötti legszembetűnőbb különbségeként a Szentháromság Istenbe vetett hitet jelöli meg. Eszerint nincs olyan tévtanítás, ami vallaná a Szentháromság tanát, több irányzat pedig Krisztus istenségét is tagadja.⁴⁶ A „Három haza szolgálatában” című műben a szektákról alkotott nézetei ismeretésekor kifejezi azon meggyőződését, miszerint ha az emberek nem találnak a gyülekezetekben igazi, kapcsolatokon alapuló közösségre, akkor máshol fogják azt keresni. A szekták egyik vonzerejének éppen a zárt, szűk közösségi létet tekint, aminek „köszönhetően” szorosabb kapcsolatokra lelnek benne a tagok. Ez is az oka annak, hogy nagy hangsúlyt fektetett a gyülekezetépítés és az evangelizáció fontosságára. Meggyőződésében azt láthatjuk, hogy számára elsősorban nem a mennyiségi növekedés volt a cél, hanem a minőségi kapcsolatok és a közösségek kialakítása, ápolása. Ha mennyiségi céljai lettek volna, akkor lelkészi szolgálatát kudarcként kellett volna elkönyvelnie, hiszen az Amerikai Egyesült Államokban minden gyülekezet fogyott az évek során, ahol szolgált.⁴⁷

Bütösi János könyvében fogalmi tisztázással kezd, és közreadja a szekta definícióját. Meglátása szerint a szekta latin eredete alapján a többtől elkülönített, elkülönülő vallásos csoportot jelent. Szektának nevezi azokat a csoportokat is, amelyek egy bibliai tantúlhangsúlyoznak a többi rovására. Azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a Biblia nem szektákról beszél, hanem hamis tanítókról. Fritz Blanke svájci lelkészre hivatkozik, aki szerint a szekta, illetve a tévtanítás megköveteli a hívektől, hogy Krisztus mellett egy másik tekintélyt vagy kijelentést is elfogadjanak, és azt Krisztushoz hasonló rangra emeljék.⁴⁸

Bütösi János három csoportba sorolja a Magyarországon megjelent szektákat. Hagyományosnak nevezi azokat, amelyek Krisztus istenségét tagadják, így a Szentírás alapján is egyértelműen föl lehet ismerni őket. A második csoportot azok az irányzatok alkotják, amelyek egy keresztyén teológiai tanítást hangsúlyoznak túl a többi rovására. Példaként említi a pneumatikus beállítottságú, vagyis a Szentlélek szerepét túlértékelő mozgalmakat, többek között a pünkösdieket vagy más karizmatikus kis csoportokat. A harmadik csoportot a keleti misztika kifejezéssel illeti, amely ötvözheti magában az asztrológia, a teozófia, a keleti tanok és az okkultizmus eszméit.⁴⁹

Más teológusok Bütösi csoportosításával ellentétben hat kategóriát írtak le szociológiai szempontok alapján: egyházak, szekták, kultuszok, okkultista jelenségek, pszichotechnikák, illetve manipulációk és világvallások. Ezen meghatározás szerint a szekták a történelmi egyházakból kivált kisebb csoportok, amelyek Bütösi János második csoportjának megfelelően egy teológiai tanra a kelleténél nagyobb hangsúlyt tesznek, emellett pedig szigorú erkölcsi életvitelt követelnek meg tagjaik-

45 BÜTÖSI: Tévtanítások pergőtüzében, 8.116.

46 I. m., 10–11.

47 BÜTÖSI: Három haza szolgálatában, 164.

48 BÜTÖSI: Tévtanítások pergőtüzében, 10.

49 BÜTÖSI: Három haza szolgálatában, 179–181.

tól.⁵⁰ Ez utóbbi kategorizálás tehát jobban differenciál, Bütösi János pedig a szekta kategóriáján belül alkot három alcsoportot.

Értekezésében Bütösi professzor felhívja a figyelmet a „veszélyes vallásos irányzatokra”. Ezek jellemzőiként a totalitarizmust, a hazugságot, a csoportfüggést, az etikátlan felelősséget, az önző apokaliptikát, valamint a család- és gyermekellenességet jelöli meg. Totalitarizmus alatt azt érti, hogy a csoport tagjainak engedelmséget kell fogadniuk a csoport, illetve annak vezetője felé. A csoportfüggés abban jelenik meg, hogy a tagok az érett, önálló döntéshozatal helyett a kultikus közösségtől várják problémáik megoldását, velük tárgyalják meg azt, és az ő tanácsaik szerint járnak el. A közösséghez való erős kötődés miatt a családi kapcsolatok meggyengülnek vagy sérülnek. Krisztus visszajövetelére közeli valóságként tekintenek, az önzőség pedig abban nyilvánul meg, hogy hitük szerint ők a többi emberrel ellentétben eleget tesznek az üdvösségért, és megfelelnek Isten elvárásainak. Az etikátlan felelőtlenéget a szerző abban látja, hogy ezek az irányzatok hajlamosak erőszakot is alkalmazni.⁵¹

7. Összefoglalás

Bütösi János teológiai jelentőségét öt pontban foglaltuk össze. Gondolkodásának és örökségének talán egyik legsajátosabb motívuma a magyarság hármasként való kidolgozása és teológiai értékelése. Ekléziológiája szintén említésre érdemes, hiszen azt missziói irányultsága határozta meg. Bütösi János gondolkodásában kiemelendő, hogy szerinte az egyház alapvetően missziói lényegű, és ennek a lényegnek meg kell jelennie a gyülekezet szintjén. A gyülekezetépítés, az evangelizáció és a misszió számára összetartozik, mindegyik ugyanúgy fontos, egyiket sem szabad elhanyagolni. Az egyház egysége, az ökumené hasonlóan figyelemreméltó tényező, amely nélkül valódi misszió nem is igazán képzelhető el. Szintén marandót alkotott a szekták és tévtanítások témakörében, melyet a „Tévtanítások pergőtüzében. Néhány mai szekta és szektás mozgalom bemutatása önmeghatározásuk, valamint amerikai és hazai tapasztalatok alapján” című könyve őriz az utókor számára. Teológiai munkásságának értékelése még a jövő feladata, mely során célszerű lesz vizsgálni az ébredési mozgalmak hatását gondolkodásában, a magyarság hármasként való kidolgozásáról szóló elméletének relevanciáját kérdéssel tárgyává tenni, valamint átgondolni gyakorlati tanácsainak és programjainak teológiai értékét. Fontos lesz ekléziológiáról szóló gondolatainak megfelelő súlyt adni, és annak kapcsolatát vizsgálni az evangelizációt, a missziót és a gyülekezetépítést érintő értekezéseivel.

Bütösi János 2010. július 12-én hunyt el Sheltonban.⁵² Mindezt hagyta az utókor: életét példának, könyveit szakirodalomnak, teológiai gondolkodását gyümölcsnek és forrásnak. Gazdag életművében, váratlan fordulatokkal tűzdelt életútjában nemcsak egy elhivatott lelkész és mélyen gondolkodó teológus munkáját láthatjuk, hanem a Szentlélek Istenét is.

⁵⁰ I. m., 181.

⁵¹ I. m., 183.

⁵² GAÁL–GONDA: „En Christo”, 13.

Felhasznált irodalom

- BÜTÖSI J.: A jól forgolódó presbiter, in *Református Tiszántúl* 1 (1993/2), 5–7.
- BÜTÖSI J.: A koinonia mint az evangelizáció emberi előfeltétele, in *Theologiai Szemle* 36 (1993/6) 330–334.
- BÜTÖSI J.: A nyugati református diaszpóra mai krízise, in *Confessio* 21 (1997/1), 71–78.
- BÜTÖSI J.: *Áldjad én lelkem az Urat! Teológiai önéletrajz*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület – Bütösi Missziói Alapítvány, 2015.
- BÜTÖSI J.: Ami előttünk van: gondolatok a Magyar Reformátusok II. Világtalálkozója (MRVT) teológiai alapjairól, in *Református Tiszántúl* 3 (1995/3), 5–6.
- BÜTÖSI J.: Egyház és Szentlélek, in *Református Tiszántúl* 5 (1997/2), 2.
- BÜTÖSI J.: Gyülekezeteink és a misszió, in *Református Tiszántúl* 1 (1993/1), 8–9.
- BÜTÖSI J.: *Három haza szolgálatában*, Budapest, Henczi Lajos – Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, 1999.
- BÜTÖSI J.: *Tévtanítások pergőtüzében*, Budapest, Zsinati Iroda, 1994.
- GAÁL S.: Bütösi János, in Baráth B. L.–Fekete K. (szerk.): *Őrállóvá tettek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2019, 684–690.
- KOCSIS E.: Előszó, in Bütösi János: *Missziológia mint teológiai tudomány*, Debrecen, Bütösi Missziói Alapítvány – Debreceni Református Kollégium, 1999, 5–6.
- KOVÁCS T.: *Tévtanítások pergőtüzében*. Dr. Bütösi János könyvéről, in *Református Tiszántúl* 3 (1995/1), 9.

BODNÁR LAJOS

Egy mezőségi székely, Kovács Albert liberális teológus és politikus életútja

ABSTRACT

The life and work of Hungarian protestant theologians is not the most well researched themes of systematic theology and ecclesiastical history. It is also true for one of the most significant Hungarian liberal theologians, Albert Kovács who was a professor of Practical Theology at Reformed Theological Seminary in Budapest and a prominent member of the Hungarian parliament after the Agreement of 1867. The aim of my research is to disclose that obscurity mentioned, at least in part. The current article does not seek to explore his theology and political career as I had already published on these themes, however, it intends to sketch out briefly the most significant events of his life (his ancestry, childhood, studies and family life) that had exerted an influence on his theological thinking and of course, life. I chose a positivist narrative to present these for the reader. The primer sources, which have been uncovered, throw light on really exciting and unexpected issues of his life. Needless to say, some aspects of his life still await for further research as well as the application of various theological and historical methodologies. In sum, the study draws attention to a professor of Practical Theology whose works inspired such prominent persons as bishops Béla Kenessey and László Ravasz. This study, therefore, provides some valuable pieces of information to the history and theology of Protestantism in Hungary during the age of Dualism.

Keywords: liberal theology, dualism, Albert Kovács, Mór Ballagi, Pál Török, C. W. Opzoomer, J. J. van Oosterzee, Utrecht, Göttingen, Budapest

A 19. század magyar protestáns teológusainak élete nem tartozik a legkutatottabb témák közé. A liberális irányzathoz tartozók közül a magyarországi liberális teológia nagy öregjének, Ballagi Mórnak az életével és munkásságával kapcsolatosan többek között Szóts Farkas,¹ Csekey Sándor² és Kovács Ábrahám³ végzett kutatásokat, a nagyenyedi teológiai tanár Kovács Ödön életrajzát Antal József írta meg,⁴ Szeremlei Sámuel diószegi és hódmezővásárhelyi lelkészről Böszörményi Ede tollából maradt fenn két mű,⁵ Székács József evangélikus püspök életével kapcsolatosan is több munka látott napvilágot.⁶ A debreceni új ortodoxia vezéregyéniségének, Balogh Ferencnek az élettörténetét Ötvös László dolgozta fel,⁷ a közvetítőként induló, majd az újortodoxiához csatlakozó id. Révész Imre

életrajzát pedig unokája, ifj. Révész Imre írta meg.⁸ A kor további kiemelkedő teológiai személyiségeivel csak alig vagy egyáltalán nem foglalkozott a tudományos világ. Ez utóbbi kategóriába tartozik Kovács Albert református teológiai tanár, országgyűlési képviselő is, akit halála után néhány évvel szinte már el is feledtek.⁹ 1950-ben Sente Péter tett kísérletet emlékének a megőrzésére és munkásságának újraértékelésére, amikor egyháztörténeti tárgyú, második lelkészképzés vizsgadolgozatában Kovács Albert életét és munkásságát kísérelte meg összefoglalni és bemutatni.¹⁰ 1955-ben a Teológiai Akadémia centenáriuma, majd 2005-ben az intézet fennállásának 150. évfordulójára elkészült tanulmánykötetek a Protestáns Egylet, illetve a gyakorlati teológiai tanszék kapcsán említik meg Kovácsot, valamint a tanári kar bemutatásánál is szentelnek neki néhány oldalt.¹¹ A kutatás jelen fázisában nincs tudomásunk más műről (a lexikonokat kivéve), amely ezzel a témával foglalkozna. Jelen tanulmány tehát az eddigi csekély kutatást kívánja továbbvinni, és ily módon a 19. század egyház- és teológiatörténetében meglévő új egy kis részét kitölteni. Elsődleges forrásként a Budapest Főváros Levéltára és a Ráday Levéltár iratai, a Ráday Könyvtár kéziratárában található kéziratok naplók és visszaemlékezések, valamint korabeli újságcikkek, tanulmányok lettek felhasználva, a másodlagos források között a nekrológok, folyóiratokban később megjelent, részben vagy egészben monografikus művek és a fent említett Sente-féle tanulmány szerepelnek. A felsoroltakon kívül felhasználásra kerültek még különféle címtárak, az Országgyűlési Almanach vonatkozó kötetei, ezenkívül különféle lexikonok és lexikonszerű kiadványok. Az elsődleges forrásokból vett idézetek korabeli ortográfiával jelennek meg a tanulmányban, ami eltérhet a mai helyesírástól.

A Kovács Albert életével kapcsolatos publikációk csekély számára való tekintettel mielőtt elemző mélyfúrásokat végeznénk, jelen tanulmányban pozitivistá narratíva keretében kívánom bemutatni származását, gyermekkorát, tanulmányait és magánéletét. Csak ezután kerülhet sor arra, hogy különféle módszerekkel és fókuszpontokkal kísérletet tegyünk Kovács életének elemzésére: a naplóelemzés, pszichohistória elemzés és hálózatelemzés módszerével próbáljuk megközelíteni és megismerni életét és cselekedeteinek mozgatórugóit.¹²

1. Felmenői

Kovács Albert székely származású, édesapja révén a timafalvi és székelykeresztúri előnevet viselő nemes Kovács familia leszármazottja, amelynek első ismert őse Kovács János, aki 1607. április 17-én Rákóczi Zsigmond fejedelemtől nyert nemes-

1 SZÓTS: Ballagi Mór.

2 CSEKEY: Ballagi Mór.

3 KOVÁCS: Ballagi és a Skót Misszió.

4 ANTAL: Kovács Ödön.

5 BÖSZÖRMÉNYI: Szeremlei rejtett arca; uő: Szeremlei élete.

6 GYÖRY: Székács József; ZSILINSZKY: Székács József; Székács-emlékkönyv; PATAY: Székács József; SZELI: Székács József; ELEK: Székács József; KERTÉSZ: Székács visszaemlékezései.

7 ÖTVÖS: Balogh Ferenc életműve.

8 RÉVÉSZ: Révész Imre élete.

9 KÖRÖSI: Kovács Albert emlékezete; PRUZSINSZKY: Múltról a jelennek; Röviden említi még nevét és elért eredményeit BENEDEK: Elnöki megnyitó.

10 SZENTE: Kovács Albert élete.

11 BUCSAY: A Protestáns Egylet kora, 50–92; BODONHELYI, J.–LADÁNYI, S.: Gyakorlati Teológiai Tanszék, 253; CSÁJ: Tanárok, 401–406.

12 Az elemzések elkészítése a jövő feladata, és külön tanulmányként kerülnek majd publikálásra.

levelet¹³. Pálmay József szerint a család a 18. század közepén oszlott ketté: Kovács Albert dédszülei, Kovács János és felesége Bán Erzsébet Mezőbándra¹⁴ költöztek, ahonnan a leszármazottak a szélrózsa minden irányába szétszóródtak, míg a család másik ága Székelykeresztúron maradt. Kovács Albert nagyapja, Mihály a Mezőbándra költözött János negyedik fia. Felesége – Albert nagyanyja – neve Pálmay József előtt ismeretlen. Az ő ötödik gyermekük – négy leány (Zsuzsanna, Júlia, Eszter és Klára) után az első fiú – volt az 1814-ben született Kovács János, akinek Kovács Máriával¹⁵ való házasságából a nyolc gyermek¹⁶ közül elsőként 1838. augusztus 8-án megszületett Albert.¹⁷ Az édesapa ügyvédi oklevél birtokában 1848 előtt Marosderékszék bírójává, a szabadságharc alatt pedig előbb a vár parancsnoka, majd a vésztörvényszék elnöke volt Marosvásárhelyen. Ennek következményeképpen a Bach-korszakban súlyos sarcot kellett fizetnie, ami anyagi helyzetét nagyon megnehezítette: fele birtokától meg kellett válnia.¹⁸ 1861-ben ismét derékszékibíró, ám lemond, és 1866-ban bekövetkezett haláláig visszavonul birtokára.¹⁹ Közéleti pályafutása mellett az egyházban végzett szolgálata is jelentős: előbb csak presbitere, később főgondnoka lesz a mezőbándi református egyházközségnek. Ilyen minőségben „az egyházi és iskolai ügyeket szívében viselte”²⁰, és a helybeli oktatás helyzetének felemelésén lelkesen munkálkodott. Maga Kovács Albert élete végén így emlékezett vissza édesapjára:

„[...] egy igen eszes, tanult és nyugodt lelkű táblabíró. Alkotmányos időkben megyei törvényszéki bíró volt, a forradalom alatt egy ideig marosvásárhelyi várparancsnok, azután a vérbíró elnöke. A vásárhelyi várat számadás nélkül vette át és adta át; milliókat érő vagyont fordult meg ott a kezén, de abból az ő kezéhez egy fillért érő se ragadott. Becsületessége, igazságossága most is hagyományként él a vidéken; a Bach-korszak alatt a peres felek épp úgy jártak a házához ítéletért, mintha ő lett volna a rendes bíró, s mindig meg is nyugodtak ítéletében. A forradalom után kiment kis birtokára gazdálkodni. Ez eredetileg is szerény birtok volt, s még ennek is egyrészt, a rávetett súlyos hadisarc miatt gyorsan és olcsón el kellett adnia. Hat fiút tanítottatott súlyos önfeláldozással [...]”²¹.

13 PÁLMAY: Udvarhely vármegye nemes családjai, 142.

14 Ma Band, Maros megye, Románia; a községközpont rangú település Marosvásárhelytől 22 km-re NyÉNy irányban fekszik.

15 Pálmay József a „mezőbándi” predikátumot használja Kovács Mária esetében, ám a Maros-Torda vm. nemes családjait bemutató könyvében már nem található mezőbándi Kovács család, így Kovács Albert anyai ági felmenőivel kapcsolatosan mélyrehatóbb kutatás szükséges. vö. PÁLMAY: Marostorda vármegye nemes családjai.

16 Pálmay József csupán hét nevet említ: Albert (*1838), Amália (*1840), Ödön (*1844), Gyula (*1846), Róza (*1848), Bálint (*1854), János (*1856), Antal József viszont egy nyolcadik gyermekről is tud, Ádámról, aki fiatalon elhalt. ANTAL: Kovács Ödön, 8.

17 Az Országgyűlési Almanachok Mezőmánd néven nevezik Kovács Albert születési helyét, ám ez nyilvánvalóan téves adat, ilyen nevű helység tudtommal nem létezett.

18 SZINNYEI: Magyar írók 6, 1188.

19 PÁLMAY: Udvarhely vármegye nemes családjai, 142.

20 ANTAL: Kovács Ödön, 8.

21 Kovács Albert, in: *Budapesti Hírlap*, 1. A cikk szerint az idézet Kovács Albert hátrahagyott önéletrajzából származik; a kutatás jelen fázisában ennek az írásnak nem találtuk nyomát, sem utalást rá más forrásokban. Ezek ismeretében valószínű, hogy az önéletrajz nem maradt fenn, ugyanakkor az a lehetőség sem kizárható, hogy csak afféle (újság)írói fogásként lett a közölt adatok forrásául egy hátrahagyott önéletrajz megnevezve.

Nyilvánvalóan ez a „súlyos önfeláldozás” is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy 52 éves korban elmenjen a minden élők útján. 1866-ban, az édesapa halálakor a gyermekek közül csak Albert volt nagykorú és munkahellyel rendelkező.

2. Gyermekkora

Kovács Albert gyermekkoráról szinte semmit sem tudunk. A családjához – szüleihez, nagyszüleihez – köthető a vallással való első találkozása, ám a források szinte teljes hiánya miatt nem határozható meg pontosan, hogy milyen mértékben befolyásolta őt elődeinek a hite és vallásgyakorlása. Mindössze egy félmondatos utalással találkozunk a liberális teológia létrejöttéről írt esszé szerű cikkében, ahol így vall: „Mi is a hagyományos hit levegőjében nőttünk fel, a galileai mester csodás alakja egykor szent borzalommal és imádatlaltal töltött el, de majd az élet kiméletlen kezekkel tépte szét a csodák nimbuszát.”²² Az bizonyosnak látszik az idézet alapján, hogy a „hagyományos hit” volt a család öröksége, amit gyermekeiknek – így Albertnek is – továbbadtak; bár a „szent borzalom és imádat” kettős megjelölés nem világít rá, hogy ez a hit kizárólag a csodák mesészerű „fogyasztásából” fakadt-e, vagy az Isten szeretetébe, gondviselésébe és hatalmába vetett és mélyen megélt hitről van-e szó. A „csodák nimbusza” kifejezés nem feltétlenül lehet mérvadó e kérdésre válaszként, mivel amellet, hogy valóságosan írhatja le a család hitét – tehát azt, hogy a család „csodaváró”, „csodákból élő” volt –, ez a kifejezés az „okos”, a „képzett” felnőtt embernek az „együgyű” gyermeki, csodákon alapuló hitet lenéző megnyilvánulása is lehet.

Bár a kutatás jelen fázisában nem rendelkezünk semmilyen konkrét adattal, édesapjuk vehemens hozzáállása miatt valószínűsíthető, hogy Kovács Albert és idősebb testvérei is a helybeli óvodában és iskolában kezdték tanulmányaikat. A kisebb testvérek viszont már nem részesülhettek a helybeli óvodai oktatásban, mivel az néhány év működés után megszűnt.²³ Ugyancsak jelentős szerepet játszhatott a gyermekek lelki-szellemi nevelésében a gyülekezet lelkipásztora (1843–1866), Agyagási Lajos, egy „képzett, szónoki képességekkel rendelkező ember [...], aki azonban beleesett sok kortársa bűnébe. A lelkipásztori szolgálatot nem végezte teljes komolysággal s mivel az így nem kötötte le idejét és energiáját, ivásra adta magát.”²⁴ Ez a „lelkészkep” minden bizonnyal nagyban hozzájárult ahhoz, hogy később úgy Albert, mint Ödön az egyházi élet megújításán fáradozzanak, és teológiai tanárként a következő lelkésznevezéseket a szerintük helyes elvek szerint neveljék. Gyermekkorban nyerte tehát el Kovács Albert az egyházhoz való buzgó ragaszkodást, az egyházépítő késztetést, és az ugyancsak gyermekkorban tapasztalt negatív példa, a helybeli lelkipásztor méltatlan viselkedése korán felnyithatta a szemét, hogy a hanyatló egyházi helyzetet észrevegye, és indíttatást nyerjen e

22 KOVÁCS: Hogy állott elő az új hit, 117.

23 Az óvoda működésének pontos időkerete ismeretlen, 1844-ben épült fel, 1849-ben viszont már nem működött. vö. ANTAL: Kovács Ödön, 8.

24 I. m., 9.

hanyatlást megállítani, sőt visszafordítani. Ezek a személyek és a hozzájuk köthető élmények tehát együttesen szabhatták meg az egyházban és az egyházzért való későbbi munkálkodása irányát.

3. Tanulmányai

A szülőfalu után Kovács Albert tanulmányainak következő helyszíne a marosvásárhelyi kollégium lett,²⁵ amelynek olyan jeles személyiségek voltak a tanárai a 19. század első felében, mint Antal János, Köteles Sámuel és Bolyai Farkas.²⁶ Kovács Albert vásárhelyi tanulmányainak kezdetén Bolyai még tanított az intézetben (1851-es nyugdíjazásáig),²⁷ az abszolutizmus éveiben viszont a korábbi képzett és hírneves tanárok helyére mások kerültek: Szász István történelmet és latint, Bodola Sámuel bibliamagyarázatot, hittant és homiletikát, Mentovich Ferenc matematikát, Szabó Samu földrajzot, Urr György görög nyelvet, Bodola Dénes természetrajzot, Péterfi Károly rajzot, Göllner Nándor pedig német nyelvet oktatott. Rajtuk kívül Szász Béla, Kertész József, Hegedűs János és Ilyés Bálint tanítottak még ez időben az intézetben.²⁸ A felsorolt tanárok közül a földrajzot oktató Szabó Samut név szerint is említi Kovács Németországi útinaplójában Ballagi Mórral való találkozása kapcsán, mégpedig – a többi vásárhelyi és enyedi tanárral szembeállítva – mint pozitív példát, akit érdekel tanítványainak sorsa:

„Ballagi tudta, hogy az Utrechti stipendiumot két Erdélyi fiu nyerte meg, s örvendett, hogy színről színre lát. – Fogadni mernék nagyban, hogy a Vásárhelyi és Enyedi tanárok nem tudják mindnyájan, pedig azon iskoláknak vagyunk növénydekei. Ugy tetszik nekem, hogy az Erdélyi tanároknak igen kevés érdekeltég van a közügyek, és az egyes ifjak sorsa iránt. – Tisztelet a kivételeknek, – azomban kevés Szabó Samut lehet találni. –”²⁹

A fent említett naplóberegjegyzésből megtudhatjuk, hogy kevés kivételtől eltekintve a tanárok nem érdeklődtek tanítványaik iránt, és ez a személytelenség negatív élményként maradhatott meg nemcsak Albertben, hanem más diákokban is. Mivel erre az időszakra vonatkozóan sem áll túl sok adat a rendelkezésünkre, csak sejthetjük, milyen impulzusokat nyerhetett Marosvásárhelyen. Antal József idézett művében így fogalmaz:

„Az ifjúság lelki élete is silány képet mutat. Racionalista tanároktól racionalista nevelésben részesültek. Komoly lelki életnek nyomát sem találjuk. [...] Ez volt a helyzet közvetlen a forradalom előtt. Az ötvenes évek se hoztak elmélyülést, sőt még világiasabban folyt a nevelés.”³⁰

25 A kollégium történetét KONCZ: A marosvásárhelyi Kollégium, dolgozta fel kimerítő részletességgel.

26 POKOLY: Az erdélyi református egyház története 3, 165.

27 SZINNYEI: Magyar írók 1, 1201.

28 ANTAL: Kovács Ödön, 9.

29 KOVÁCS: Németországi útinapló, 13.

30 I. m., 10.

A racionalizmus eszmerendszerével való találkozás tehát már itt, a vásárhelyi kollégiumban a „modern theologia” eszmerendszeréhez való csatlakozást készíthette elő, hiszen a racionalizmus észimádatát a liberalizmus is átvette. Ahogyan Koncz Sándor fogalmaz: „A liberalizmusban [...] igazában véve a racionalizmus érvényesül módszeresen.”³¹ Kovács Ábrahám viszont arra mutat rá, hogy a liberális teológiai gondolkodás – bár sokban hasonlít a racionalistához – alapvetően különbözik is attól, mivel a dogmáknak a megőrzése – még ha csak formálisan is – túlmutat a racionalizmus mindent megtagadó álláspontján.³²

Marosvásárhely után az enyedi Bethlen Kollégium³³ diákja lett Kovács Albert, ahol teológiai tanulmányokat folytatott 1857–1861 között. E döntésének hátterét a kutatás jelen fázisában nem ismerjük, csupán feltételezhetjük, hogy Antal Józsefnek Kovács Ödönről tett megállapítása Albertre is érvényes: „Nem voltak olyan anyagi helyzetben, hogy kedvük szerint választhattak volna pályát. [...] Neki tehát a kényszerítő körülmények hatására könnyű volt a döntés. Ment azon az úton, amelyen a szegénysorsú tanulók százai, ezrei mentek.”³⁴ Míg a kollégium elemi és gimnaziális osztályai (ez utóbbiakat ugyan B. Wohlgemuth kormányzó-tábornok betiltotta) Nagyenyed városának a szabadságharcban való pusztulása következtében igen szerény keretek között, de továbbra is Enyeden működtek,³⁵ addig a teológiai oktatás 1854-től kezdve Kolozsvárra került ideiglenesen.³⁶ Érdekes egybeesés, hogy épp abban az évben, melyben Kovács Albert befejezte itteni tanulmányait (1861-ről van szó), a főkonzisztórium és a sepsiszentgyörgyi közzsinat határozatot hozott az intézet Enyedre való visszahelyezéséről,³⁷ ami végül a következő évben, 1862-ben történt meg. Ez évek alatt Bodola Sámuel, Mihályi Károly, Nagy Ferenc, Nagy Péter, Gáspár János, Jancsó József, Hegedűs János és Décsei Károly tanították.³⁸ Nagy Károlyt idézve Tavasz Sándor azt írja Kovács Albert öccse, Kovács Ödön enyedi tanárságának kezdetéről, hogy „a száraz, betüregő orthodoxya s a rideg, sekélyes vulgáris racionalizmus hajlékába bevonult vele a modern theologia üde levegője”³⁹ – tehát 1869 előtt nem beszélhetünk liberális teológiáról, hanem csak a racionalista és ortodox eszméket képviselő tanárokról az enyedi kollégiumban. Az előbbi Hegedűs János, az egyháztörténelem, egyházjog és dogmatika tanára személyesítette meg,⁴⁰ az utóbbi pedig Décsei Károly, aki a bibliai tudományokat, ó- és újszövetségi exegézist és a héber nyelvet oktatta.⁴¹

31 KONCZ: Hit és vallás, 72.

32 KOVÁCS: Hitvédelem, 122.

33 A kollégium történetéről I. P. SZATHMÁRY: A Bethlen-főtanoda; A Bethlen-Kollégium legújabb története; VÁRÓ: Bethlen kollégiuma; VITA: A Bethlen-Kollégium ifjúságának irodalmi törekvései; TRÓCSÁNYI: A nagyenyedi kollégium történetéhez; JAKÓ–JUHÁSZ: Nagyenyedi diákok; KRIZBAL: Ha az Isten velünk; UÓ: Bethlen Gábor Kollégium; KAPTÁNY–HORVÁTH: A nagyenyedi főnixmadár.

34 ANTAL: Kovács Ödön, 10.

35 P. SZATHMÁRY: A Bethlen-főtanoda, 320–322.

36 I. m., 324.

37 POKOLY: Az erdélyi református egyház története 3, 211.

38 P. SZATHMÁRY: A Bethlen-főtanoda, 352.

39 TAVASZY: A teológiai irányok ártékelése, 21.

40 A Bethlen-Kollégium legújabb története, 105–106.

41 I. m., 107–108.

Teológiai tanulmányait befejezve Kovács Albert Kolozsváron maradt a református gimnáziumban, ahol classis praeceptor (gimnáziumi köztanítói) és contrascrib (diákfelügyelői) állást töltött be két éven keresztül.⁴² A latin nyelv és a matematika oktatása volt rábízva.⁴³ A kutatás jelen fázisában életének erről az időszakáról sem rendelkezünk több adattal, ám azt valószínűnek tartjuk, hogy – mint afféle „köztes évek” – nem tartoztak életének legfontosabb időszakai közé.

Elnyervén a Stipendium Bernardinumot, 1863 őszén Utrechtbe utazik tanulmányútra. Németországi útinaplójában (1863) arról ír, hogy vele együtt egy másik erdélyi fiú is elnyerte az ösztöndíjat⁴⁴, akinek csak a keresztnévét említi: „Laczi”⁴⁵. Bozzay Réka és Ladányi Sándor kutatásai alapján beazonosítható a szóban forgó személy: a gidófalvi születésű Nagy Lászlóról lehet szó,⁴⁶ aki Kovács Alberttel egyszerre iratkozott be az utrechti egyetemre 1863. szeptember 25-én. Egy néhány évtizeddel későbbi forrás viszont Bosznai Sándort nevezi meg Kovács Albert ösztöndíjas társának, akit a Dunamelléki Egyházkerület küldött ki.⁴⁷ A Bozzay Réka – Ladányi Sándor szerzőpáros Bosznai (Bosznay) tanulmányúttjáról is tud, ám az ő beiratkozásának dátumaként 1864. január 7-ét jelölik meg.⁴⁸ Mindezek fényében – bár további bizonyítékok a kutatás jelen állásában nincsenek rá – feltételezhető, hogy Kovács, Nagy és Bosznai az utrechti tanulmányút alatt közelebbi barátságot ápolhatott egymással. 1863-ban Kovács Albert 25 éves, de nem életkora a fontos, hanem az, hogy az addigi, viszonylag kis világából – a szülői ház, a vásárhelyi gimnázium és az enyedi-kolozsvári kollégium, illetve a köztanítói és diákfelügyelői feladatkör által meghatározott mikrokozmoszból – kilépve elindul a számára addig ismeretlen, nagy világba, mely úton a mérföldköveket a pesti egyházi elittel való megismerkedés, a fél kontinens átszelése vonattal, később pedig az utrechti és göttingeni egyetemek, a hollandiai, belgiumi,⁴⁹ német- és franciaországi, valamint angliai és svájci utazások jelentik. Az addigi kis világában megragadott tudás, ismeretek, világkép most kezd tágulni, az ember műszaki és filozófiai fejlődésének lehetősége szinte korlátlanak tűnik számára. Az utazás élményeit Kovács az ún. Németországi útinaplójában rögzíti. Mivel a napló elemzésével külön fogunk foglalkozni, most csupán annyit jegyzünk meg, hogy az formailag nem más, mint az édesapjának címzett levél. Arról nincs adat, hogy azt el is küldte volna otthon maradt szeretteinek, vagy – Mikes Kelemen leveleivel hasonlóan – csak az irodalmi műfaj kedvéért jegyezte le ebben a formában. Ugyanitt szükséges azt is pontosítani, hogy Kovács Albert nem volt igazi naplói író egyéniség, ellentétben például a kortárs Balogh Ferencsel, aki többkötetnyi naplóban, elképesztő részletességgel rögzítette nemcsak élményeit, hanem az azokhoz fűződő gondolatait, lelki vívódásait is.⁵⁰ Kovács útinaplójában beszámol budapesti tartózkodásáról, valamint arról

42 ZOVÁNYI: Egyháztörténeti lexikon, 337.

43 SZINNYEI: Magyar írók 6, 1188.

44 KOVÁCS: Németországi útinapló, 13.

45 I. m., 11.

46 BOZZAY–LADÁNYI: Magyarországi diákok holland egyetemeken, 170 Nr. 2006.

47 MORVAY: Nekrolog, 137.

48 BOZZAY–LADÁNYI: Magyarországi diákok holland egyetemeken, 170 Nr. 2008.

49 Az utazást megörökíti KOVÁCS: Belgiumi utam leírása.

50 A kéziratos naplók közül mostanáig csak egy jelent meg nyomtatásban, KOVÁCS: Balogh Ferenc edinburghi naplója.

is, hogy hogyan ismerkedett meg a kor jeles világi és egyházi személyiségeivel: a világiak közül Gyulai Pált, Arany Jánost és Emich Gusztávot említi név szerint, de hozzáteszi, hogy „másokkal” is találkozott (ezek kiléte a kutatás jelen fázisában ismeretlen).⁵¹ Főképpen azonban az egyház kiemelkedő egyéniségeivel való találkozását tartja értékesnek: Török Pál püspökkel és a teológiai tanár Ballagi Mórral,⁵² a magyar liberális teológia kiemelkedő alakjával.⁵³ Bár kimerítő részleteket nem közöl a naplóban a találkozással kapcsolatosan, azt viszont hangsúlyozza, hogy „a nagy tudós egyetemi tanárral”⁵⁴ bensőséges jó barátságot kötöttek. Bátran állíthatjuk tehát, hogy ez a néhány órás személyes találkozás is sokban befolyásolta az ifjú diák fogékony lelkületét és teológiai irányultságát, ám e befolyás mértékét és határait mostani ismereteink szerint nem határozhatjuk meg.

Sajnos Kovács Albert utrechti és göttingeni⁵⁵ tanulmányairól sem rendelkezünk jelenleg megfelelő adatokkal (a napló csak az utazás eseményeit rögzíti).⁵⁶ Az utrechti egyetemen lehetősége adódott a liberális teológia eszmerendszerének a megismerésére, többek között Cornelis Willem Opzoomer (1821–1892)⁵⁷ munkásságának köszönhetően.⁵⁸ Ugyanakkor azt sem hallgathatjuk el, hogy Utrechtben nemcsak a korszellemet követő liberális, hanem az ortodoxiához tartozó ún. utrechti iskolát képviselő professzorok is tanítottak: Johannes Jacobus van Oosterzee (1817–1882)⁵⁹ és Jakob Izaak Doedes (1817–1897),⁶⁰ akiknek az előadásai közvetve vagy közvetlenül szintén hatással lehettek Kovács Albertre.⁶¹ A teológiai tanulmányok mellett bölcsészeti és jogi előadásokat is hallgatott.⁶² Szabadidejében beutazta az országot, valamint egy-egy hónapot töltött Brüsszelben, Párizsban és Londonban.⁶³ A külföldön eltöltött két év alatt Utrechtben kívül egy fél évig a götting-

51 KOVÁCS: Németországi útinapló, 12.

52 I. m., 12–14.

53 Vö. KOVÁCS: Ballagi és a Skót Misszió.

54 KOVÁCS: Németországi útinapló, 14.

55 SZÖR: Magyarországi diákok németországi egyetemeken, egyetlen Kovács Albert nevű diákról tud, ám ő nem azonos a kutatás fókuszában álló személlyel. A kutatás jelen fázisában nem állapítható meg, hogy az információ hiánya abból adódik-e, hogy Kovács Albert nem volt beiratkozva az egyetemre, vagy pedig a kötet szerkesztése során tévedésből maradt ki a neve. A Budapesti Hírlapban a nekrológgal együtt megjelent életrajz szerint – mely az elhunyt önéletrajza nyomán készült – egy félévet töltött Göttingenben, ahol fiziológiai, kémiai és természetfilozófiai előadásokat hallgatott. Kovács Albert, in: *Budapesti Hírlap*, 1.

56 A kutatás egy későbbi fázisában remélhetőleg nyomon követhetővé válik az utrechti egyetem hatása a magyar liberális teológiára.

57 Cornelis Willem Opzoomer (1821–1892) holland jogász, filozófus, 1846–1890 között a filozófia professzora az utrechti egyetemen. Online elérhető: <https://www.dwc.knaw.nl/biografie/pmknaw/?pagetype=authorDetail&Id=PE00002167>, (utolsó megtekintés: 2020. november 25.)

58 KOVÁCS: A hollandi református egyház.

59 Johannes Jacobus van Oosterzee (1817–1882) a hollandiai ortodox szupranaturalizmus képviselője, 1863-tól a dogmatika, a bibliai és a gyakorlati teológia professzora az utrechti egyetemen. Online elérhető: <https://wbis.degruyter.com/biographic-document/L043-598-7>, (utolsó megtekintés: 2020. november 30.)

60 Jakob Izaak Doedes (1817–1897) a modern teológiai irányzat vehemens ellenfele, 1859-től az újtestamentumi exegézis, hermeneutika, természeti teológia és teológiai enciklopédia professzora az utrechti egyetemen. Online elérhető: <https://wbis.degruyter.com/biographic-document/L016-083-4>, (utolsó megtekintés: 2020. november 30.)

61 KOVÁCS: A hollandi református egyház, 696.

62 Kovács Albert, in: *Budapesti Hírlap*, 1.

63 Uo.

geni egyetemen fiziológiai, kémiai és természetfilozófiai előadásokat hallgatott.⁶⁴ Sajnálatos módon erről az időszokról sem rendelkezünk részletesebb adatokkal a kutatás jelen fázisában. Remélhető, hogy a későbbiekben itteni tanulmányainak a részleteire is fény derül.

Második utrechti évének kezdetén (november körül)⁶⁵ meghívást kap a mezőmadarasi⁶⁶ egyházközség lelkészi állására, a tanév végén pedig – egy tanulmányának köszönhetően⁶⁷ – a pesti Teológiai Akadémia professzori székére is.⁶⁸ A döntéshelyzetre és tanárságára így emlékezik vissza:

„A két állás közül a pesti tanárságot választottam, s két nap múlva elküldtem Madarasra a lemondásomat. Ez az első, a mit ma nem ismételnék. Azóta marosi esperes volnék, jó kedvem volna, s boldogul szidnám a németet. Eljöttem tehát Pestre. Hát itt mit csináltam? Mikor csöngettek, bementem leckére, s mikor ismét csöngettek, kijöttem s ezt cirka 12.000-szer cselekedtem. Nem jobb lett volna ez alatt Madarason 1200-at prédikálni? Pesten megkezdtem a tanítást mint ideiglenes professzor 1865 októberben, rendes tanárrá választottak 1867 májusban. Közben hazahívták alispánnak, de nem ment, hálából azok iránt, a kik pesti professzornak meghívták. Ez – ugymond – a második dolog, a mit azóta másképp csinált volna meg. Ma főispán volna vagy képviselő.”⁶⁹

Tanárságának éveit nem foglalhatjuk össze jobban, mint maga tette. Fontos azonban megemlíteni, hogy a gyakorlati teológiai tanszéken végzett tanári munkája mellett az intézet igazgatói tisztét is betöltötte négy cikluson keresztül.⁷⁰ Teológiai tudományos és egyházi közéleti munkáját külön tanulmányban fogjuk megismertetni, akárcsak politikai pályafutását, hiszen amit korábban csak óhajtásként írt le, hogy ti. képviselő legyen, az 1881-ben bekövetkezett: a Marosvásárhely vidéki kerület szavazóinak bizalma folytán bekerül a parlamentbe, ahol 1896-ig szolgálja a hazát.

Az elismerést inkább nélkülöző egyházi és viszonylag sikeresnek mondható politikai pályáját azonban nem lehet elválasztani magánéletétől, amely külső, fizikai vonalon is, de belső, lelki téren is keretként szolgált szerteágazó és sokrétű munkájához. Tanulmányom utolsó részében az erre vonatkozó adatokat kísérlem meg összegyűjteni és bemutatni.

4. Családi élete

Kovács Albert magánéletéről a források általában hallgatnak. Egyedül a Protestáns Egyházi és Iskolai Lapban Szóts Farkas tollából származó nekrológ vet egy keskeny

64 Uo.

65 Kovács Albert, in *Közpapok Lapja*, 2.

66 Mezőmadaras (ma Mădăraș, Maros megye, Románia) Mezőbánd szomszédságában, attól 7 km-re ÉK-re fekvő, községközpont rangú település.

67 Kovács: A hollandi református egyház; Kovács Albert in *Budapesti Hírlap*, 1.

68 Kovács Albert, in *Közpapok Lapja*, 2.

69 Kovács Albert, in *Budapesti Hírlap*, 1.

70 CsÁJ: Tanárok, 402.

fénysugarat Kovács magánéletére, amikor megemlíti, hogy háromszor nősült.⁷¹ Mivel azonban Szóts Farkas sem említi a házasságkötéseknek legalább a megközelítő időpontját és a házastársak nevét, további kutatások szükségesek ezen a téren.

Első házasságáról a kutatás jelen fázisában minimális adatok állnak rendelkezésre, a Pesti Napló egy 1871-es rövidhírben közli anyósának és kisgyermekének két nap leforgása alatt történt halálát: „Kovács Albert ref. theologiai tanárt s a prot. hittani irodalom egyik jeles bajnokát, közelebbről sulyos családi csapások érték. Három nap előtt anyósát temette el, s tegnap, hétfőn, egyetlen gyermekét tette sirba.”⁷² Ezt a tragikus eseményt hamarosan egy újabb követi: gyermeke és anyósa után felesége is meghal.⁷³ Érdekes módon e gyász esetekről a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap – melynek tulajdonosa és felelős szerkesztője Kovács mentora, Ballagi Mór, maga Kovács pedig munkatársa – semmilyen módon meg nem emlékezik. Kovács első feleségéről jelenleg nem rendelkezünk további adatokkal.⁷⁴

Az első és második házassága közötti időszakra esik Kovács egy hosszabb ideig tartó „kalandja”. A Ráday Levéltár C/48-as fondjának iratai között található keresztlevél⁷⁵, valamint egy 1894-ből származó közjegyzői okirat⁷⁶ tanúsága szerint Kovács Albertnek házasságon kívül is született két gyermeke: Ferenc és Béla. A gyermekek anyja Molnár Mária római katolikus vallású hajadon. Ferencről a kutatás jelen fázisában igen kevés adattal rendelkezünk. Születésének pontos időpontja ismeretlen (1874 körül született), szépreményű életpályájáról csupán a korai tragikus halála kapcsán megjelent újsághírekből értesülünk:

„Kovács Ferenc ötödéves orvosnövendék, Kovács Albert, a nemzeti párt volt alelnökének fia ma meghalt. Az élte kora tavaszán elhunyt ifju egyike volt a legtehetségesebb orvosnövendékeknek. Szorgalma jutalmául a közoktatásügyi minisztérium a Ferenc császár ösztöndíjjal tüntette ki. A fiatal orvosnövendék nagy célt tűzött maga elé. A tüdővésztes betegek akart könnyíteni. Addig kísérletezett a tüdővésztesek köpeteivel, míg a veszedelmes kór belopózott tüdejébe és a tehetséges ifjut megölte.”⁷⁷

Béla 1881. július 29-én született, és augusztus 18-án lett megkeresztelve a budapest-józsefvárosi római katolikus templomban. A keresztelés 1464-es szám alatt lett bejegyezve a plébánia keresztelési anyakönyvébe. Gyermekkoráról – a már megnevezett örökbefogadási szerződésen kívül – nem rendelkezünk adatokkal. Életének későbbi szakaszáról egy belügyminisztériumi okirat alapján⁷⁸ megtudjuk, hogy Nyitra megyében, Nagysándor településen lakott, 1905-ben Tornóczon megnősült,

71 Szóts: Kovács Albert, 82.

72 Különfélék. (Kovács Albert), 2.

73 Helyi hírek. (Halálozások), 2.

74 Az erre vonatkozó további források beazonosítása és feldolgozása a jövőbeli kutatás feladata lesz.

75 *Ráday Levéltár*, Kovács Albert iratai 1870–1900: C/48. fond.

76 *BFL*, Közjegyzői okiratok: HU BFL – VII.173.a – 1894–2521.

77 Gyászrovat, in *Budapesti Hírlap* (1898. szeptember 3.), 6; Gyászrovat, in *Pesti Napló*, 8; Gyászrovat, in *Budapesti Hírlap* (1898. szeptember 6.), 7.

78 *Ráday Levéltár*, Kovács Albert iratai 1870–1900: C/48. fond. Kovács Béla kérelme anyakönyvi kiigazítás iránt. Okirat iktatószáma: 96.172/1918-XVI.fő.B.M.

majd ugyanabban az évben, illetve 1907-ben egy-egy gyermeke is született. Béla fia keresztlevelét Kovács Albert egy lezárt borítékban őrizte, melynek felirata:

„Ezt a kis csomagot Ó Felsege Ferenc József király életében még felbontani sem szabad. Azutánra a benne lévő iratoknak kinyomatási jogát egyedül és kizárólag a feleségemre ruházom. Itélje meg bölcsen mikor lesz a kinyomatásnak alkalmas ideje, esetleg kérdezze meg az én fiu testvéreim és az ő fiu testvérei véleményét is. Lezártam 1903. január 5-én Kovács Albert.”⁷⁹

Az a tény, hogy a levéltári forrásokon kívül más források alig említik ezt a két gyermeket, valamint hogy maga Kovács Albert a Béla fiáról szóló okiratokat egy lezárt borítékban őrizte, arról árulkodik, hogy nem volt büszke házasságon kívüli kapcsolatára, és legszűkebb családján kívül nem szívesen bízta másra e titkot. Ugyanakkor az örökbefogadás ténye, illetve Ferenc felfelé ívelő pályája arról árulkodik, hogy a „szerencsétlenség” ellenére szerette gyermekeit, és a körülményekhez képest igyekezett apai szerepét betölteni, őket mindenben segíteni.

Kovács Albert második felesége Sulucz Ida volt,⁸⁰ akit 1883. január végén jegyzett el,⁸¹ és április 8-án kötött vele házasságot Békésen.⁸² Együttlétük viharos időszakot jelentett Kovács Albert életében, amelyet az állandósult kölcsönös szóbeli inzultusok, veszekedések, sőt tettelegességek, verekedések is jellemeztek. A válóper iránti kérelmet 1886. május 21-én adta be Kovács Albert, és 1888. május 29-én hozatott benne ítélet, mely szerint „házassági kötelék kölcsönösen engesztelhetlen gyűlölet alapján feloldatik.”⁸³ A házasságból egy fiúgyermek (Albert) született, aki azonban még a válás kimondása előtt el is hunyt.⁸⁴

A harmadik házasság hozta meg Kovács Albert számára a rég várt boldogságot. Felesége Kőrösi Gizella, Kőrösi Henrik középiskolai tanár és tanfelügyelő testvére lett,⁸⁵ aki három leánygyermekkel – Ilona, Erzsike és Margit⁸⁶ – ajándékozta meg őt. Szóts Farkas szavai szerint „széplelkű neje s három kis leányának társaságában egészen megifjodott.”⁸⁷

Nem örülhetett azonban sokáig szerető családjának: néhány év betegeskedés után, hatheti szenvedést követően 1904. február 4-én elhunyt.⁸⁸ Temetésére február 6-án került sor a Kerepesi úti temetőben.⁸⁹ Nekrológját Szóts Farkas írta meg tömő-

79 *Ráday Levéltár*, Kovács Albert iratai 1870–1900: C/48. fond.

80 Családjá és életrajzi adatai a kutatás jelen fázisában ismeretlenek.

81 Hymen, 3.

82 *BFL*, Polgári perek: HU BFL – VII.2.c – 1886 – V.0065, 1.

83 Uo.

84 I. m., 4.

85 Apróságok dr. Baksay Sándor életéből, 412. * lábjegyzet.

86 PÁLMAJ: Udvarhely vármegye nemes családjai, 143 csak két gyermekről, Ilonáról és Erzsikéről tud, Szóts: Kovács Albert, 82 viszont – név nélkül – három kiskorú leányt említ. A *Ráday Levéltár*, Kovács Albert iratai 1870–1900: C/48. fond iratai között pedig egy 1957-ből és két 1971-ből való irat dr. Székely Endréné dr. Kovács Margit néven nevezi Kovács Albert egyik leányát és autobiográfiai írásainak tulajdonosát.

87 Szóts: Kovács Albert, 83.

88 Halálkozás, in *Magyar Nemzet*, 4.

89 Kovács Albert 1838–1904, in *Vasárnapi Újság*, 109.

rebben a Vasárnapi Újságban⁹⁰ és részletesebben a Protestáns Egyházi és Iskolai Lapban,⁹¹ a Budapesti Hírlap pedig két írásban is emléket állított neki.⁹² Tanártársai adakozásra szólították fel volt tanítványait és tisztelőit, egyrészt hogy síremléket készítsenek neki, másrészt hogy vagyontalanul maradt özvegye és három kiskorú leánya anyagi helyzetén javítsanak.⁹³ A felhívás eredményeképp összegyűlt 3551 korona 72 fillér, melyből a „Homiletika” kiadását és a sírkő felállítását fedezték. A fekete svéd gránit síremléket Gerenday Antal és fia készítette, felavatása 1906. június 10-én délben történt meg.⁹⁴ Az özvegy rendelkezése szerint egy, az elhunyt nevét viselő alapítványt hoztak létre a budapesti református teológiai akadémián.⁹⁵

Kovács Albert családjának további sorsáról a kutatás jelen fázisában nagyon kevés adattal rendelkezünk. Özvegye 1943. augusztus 5-én Pestszentimrén kelt és Ravasz László püspöknek címzett levelében⁹⁶ örömét fejezi ki afölött, hogy néhai férje „megemlékezéseit”⁹⁷ a Ráday Könyvtárban helyezik el és őrzik meg. Ugyanez a levél Kovács Bélát is említi, mint akihez az özvegy tudta nélkül került az említett kézirat, és a későbbiekben letagadta, hogy nála lett volna, illetve mint aki most visszakéri azt a püspöktől. E néhány sor egyfelől azt sugallja, hogy Kovács Albert özvegye és leányai, illetve házasságon kívül született fia között – bár tudtak egymásról, és valamilyen szinten tartották is a kapcsolatot egymással – nem volt felhőtlen a viszony. Másfelől pedig azt is nagy valószínűséggel kijelenthetjük, hogy Kovács Béla – minden bizonnyal születésének körülményei miatt – szinte „megfosztva” érezte magát apjától – 22 éves, amikor apja meghal – és apja örökségétől (ez alatt elsősorban nem a pénzbeli értékeket értjük, hanem mindazt, ami a hagyatékában maradt, mindazt, ami rá emlékeztette volna), ezért folyamodott még idősödő korban is akár hazugsághoz is, hogy édesapjának legalább egy írása az ő birtokában maradjon.

Harmadik házasságából született gyermekei közül a kutatás jelen fázisában egyedül Margitról rendelkezünk némi információval: a Ráday Levéltár C/48-as fondjában található egy kéziratos jegyzet 1957-ből, amely dr. Székely Endréné dr. Kovács [sic!] Margit örököséről Dr. Kubik Istvánt nevezi meg.⁹⁸ Egy 1971. március 8-án kelt elismervény szerint pedig Dr. Székely Endre nyugalmazott református lelkész – felesége, született Kovács Margit dr. ugyanaznap keltezésű, saját kezű meghatalmazása alapján – meghatározatlan időre kikérte a levéltárból Kovács Albert két autobiográfiai írását, a „Emlékirataim”-at⁹⁹ és a „Hollandiai utazásom”-at.¹⁰⁰

90 Uo.

91 Szóts: Kovács Albert, 81–83.

92 Kovács Albert. 1838–1904, in *Budapesti Hírlap*, 1–2; Kovács Albert, in *Budapesti Hírlap*, 1–3.

93 Emléket Kovács Albertnek!, in *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 113–114; Emléket Kovács Albertnek!, in *Sárospataki Lapok*, 287–288.

94 Kovács Albert síremlékének felavatása, 392–393.

95 Uo.; HAMAR: Nyilvános elszámolás, 519.

96 *Ráday Levéltár*, Kovács Albert iratai 1870–1900: C/48. fond.

97 Nyilván Kovács: Visszaemlékezéseim-ről van szó.

98 A jegyzet írója ismeretlen. A megnevezett személy kilétéről és annak a Kovács Albert leányához fűződő kapcsolatáról a kutatás jelen fázisában nem rendelkezünk információval.

99 Kovács: Visszaemlékezéseim.

100 Kovács: Németszági útinapló, vagy uó: Belgiumi utam leírása.

Kovács Albert teológiai tanár és országgyűlési képviselő életének feltárása még pozitivistá narratíva keretében is – még inkább elemző mélyfúrásokkal – túlnő egy rövid tanulmány keretein. Ezért igyekeztem életének mindössze a fontosabb szegmenseit felvázolni: felmenőit, gyermekkorát, tanulmányait és családi életét. E szegmensekben is csak az adatok egy kis részét tudtam bemutatni; mint arra az illető helyeken rámutattam, valószínűleg sok feltáratlan adat rejtőzik még levéltárakban és más forrásokban. Mindezek összegyűjtése a további kutatások feladata. Időbeli és terjedelmi korlátok miatt nem volt lehetőségem Kovács Albert életének olyan apróbb, de érdekes részleteivel foglalkozni, mint a lakhelyei, egészségi állapota vagy éppen emlékezete. Mindazonáltal remélem, hogy e tanulmány is adalékkul szolgál a korhoz kapcsolódó további egyház- és teológiatörténeti kutatások számára.

Felhasznált irodalom

- (Gyászrovat.), in *Budapesti Hírlap* 18 (1898. szeptember 3.), 6.
- (Gyászrovat.), in *Budapesti Hírlap* 18 (1898. szeptember 6.), 7.
- *A Bethlen-Kollégium legújabb története*, Nagyenyed, Főiskolai Elöljáróság, 1896.
- ANTAL, J.: *Dr. Kovács Ödön élete és munkássága (1844–1895)* (Szemle Füzetek 17), Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa, 1995.
- Apróságok dr. Baksay Sándor életéből. Baksay Sándor levele Kovács Albert budapesti theol. tanárhoz, in *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 58 (1915), 412–413.
- BENEDEK, D.: Elnöki megnyitó és emlékezés dr. Kovács Ödönre. A marosi ref. egyházmegye egyházi értekezletének Mezőbándon, 1907. jun. 12.-én tartott közgyűlésén felolvasta: Benedek Dénes egyh. elnök, in *Erdélyi Protestáns Lap* 10 (1907), 195–197.
- *BFL*, Közjegyzői okiratok: HU BFL – VII.173.a – 1894 – 2521
- *BFL*, Polgári perek: HU BFL – VII.2.c – 1886 – V.0065
- BODONHELYI, J.–LADÁNYI, S.: Gyakorlati Teológiai Tanszék, in Ladányi S. (szerk.): *A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának története 1855–2005*, Budapest, KGRE Hittudományi Kar, 2005, 251–256.
- BOZZAY, R.–LADÁNYI, S.: *Magyarországi diákok holland egyetemeken 1595–1918*, (Magyarországi Diákok Egyetemjárása az Újkorban 15), Budapest, ELTE Levéltára, 2007.
- BÖSZÖRMÉNYI, E.: *Szeremlei Sámuel rejtett arca. Adalékok a lelkész és történetíró vonásainak megrajzolásához*, Hódmezővásárhely, Böszörményi Ede, 1974.
- BÖSZÖRMÉNYI, E.: *Szeremlei Sámuel hódmezővásárhelyi református lelképásztor élete 1837–1924. Egy liberális tudós a XIX. században* (A Debreceni Református Teológiai Akadémia Egyháztörténeti Tanszékének tanulmányi füzetek 17), Debrecen, A szerző kiadása, 1991.
- BUCSAY, M.: A Protestáns Egylet kora (1870–1896), in Ladányi S. (szerk.): *A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának története 1855–2005*, Budapest, KGRE Hittudományi Kar, 2005, 50–92.

- CSÁJI, P.: A Református Theologiai Akadémia tanárai (1855–1955), in Ladányi S. (szerk.): *A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának története 1855–2005*, Budapest, KGRE Hittudományi Kar, 2005, 401–406.
- CSEKEY, S.: Ballagi Mór, in *Református Egyház* 7 (1955), 174–182.
- ELEK, L.: *Székács József 1809–1876*, Gyula, Békés Megyei Levéltár, 1994.
- Emléket Kovács Albertnek!, in *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 47 (1904), 113–114.
- Emléket Kovács Albertnek!, in *Sárospataki Lapok* 23 (1904), 287–288.
- Gyászrovat, in *Pesti Napló* 49 (1898. szeptember 3.), 8.
- GYÖRY, V.: Dr. Székács József ev. superintendens, in: LISZKAY, J.–SZEBERÉNYI, G.–GYÖRY, V. et al.: *Nagy papok életrajza* (Protestáns Theologiai Könyvtár 9), Budapest, Magyarországi Protestánsok Egyesülete, 1877.
- Halálozás, in *Magyar Nemzet* 23 (1904. február 6.), 4.
- HAMAR, I.: Nyilvános elszámolás a Kovács Albert síremlékére és árvái részére befolyt adományokról, in *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 49 (1906), 518–519.
- Helyi hírek. (Halálozások), in *Pesti Napló* 22 (1871. május 20.), 2.
- Hymen, in *Budapesti Hírlap* 3 (1883. február 1.), 3.
- JAKÓ, Zs.–JUHÁSZ, I.: *Nagyenyedi diákok 1662–1848*, Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1979.
- KAPITÁNY-HORVÁTH, Zs. (szerk.): *A nagyenyedi főnixmadár. Adalékok a Bethlen Gábor Kollégium történetéhez*, Nagyenyed, Bethlen Gábor Alapítvány, 2016.
- KERTÉSZ, B. szerk.: *Székács József püspök visszaemlékezései*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2008.
- KONCZ, J.: *A marosvásárhelyi ev. ref. Kollégium története*, Marosvásárhely, 1896.
- KONCZ, S.: *Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása*, Debrecen, 1942.
- Kovács Albert 1838–1904, in *Budapesti Hírlap* 24 (1904. február 5.), 1–2.
- Kovács Albert 1838–1904, in *Vasárnapi Újság* 51 (1904. február 14.), 109.
- Kovács Albert síremlékének felavatása, in *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 49 (1906), 392–393.
- Kovács Albert, in *Közpapok Lapja* 2 (1890. november 15.), 1–4.
- Kovács Albert, in *Budapesti Hírlap* 24 (1904. február 5.), 1–3.
- KOVÁCS, A.: *Németországi útinapló*, Utrecht, 1863, publikálatlan kézirat: Ráday Könyvtár K.1.815.
- KOVÁCS, A.: *Belgiumi utam leírása*, Utrecht, 1864, publikálatlan kézirat: Ráday Könyvtár K.1.815.
- KOVÁCS, A.: A hollandi református egyház, in *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 8 (1865), 489–496.521–526.560–564.590–596.622–627.656–660.690–696.756–762.823–829.859–865.893–899.959–961.1052–1056.
- KOVÁCS, A.: Hogy állott elő az új hit?, in *Protestáns Tudományos Szemle* 2 (1870), 113–117.328–332.342–346.
- KOVÁCS, A.: *Visszaemlékezéseim*, Budapest, 1900, publikálatlan kézirat: Ráday Könyvtár K.1.814.
- KOVÁCS, Á.: Ballagi Mór és a Skót Misszió: megtérés, áttérés vagy kitérés?, in *Confessio* 31 (2007), 109–125.

- KOVÁCS, Á.: *Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával*, Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan Kiadó, 2010.
- Kovács, Á. (szerk.): *Balogh Ferenc professzor edinburghi naplója. Egy ifjú magán esti jegyzetei a nagy református városban*, Budapest, L'Harmattan, 2016.
- KÖRÖSI, H.: Kovács Albert emlékezete, in *Magyar Paedagogia* 14 (1905), 130–147.
- KRIZBAI, J.: „Ha az Isten velünk, kicsoda ellenünk?” *A Bethlen Gábor Kollégium rövid története*, [Nagyenyed, Bethlen Gábor Kollégium, 1997].
- KRIZBAI, J.: *Nagyenyed – Bethlen Gábor Kollégium* (Erdélyi műemlékek 28), Kolozsvár, Utilitas Könyvkiadó, 1997.
- Különfélék. (Kovács Albert), in *Pesti Napló* 22 (1871. március 7. esti kiadás), 2.
- MORVAY, F.: Nekrológ. Bosznai Sándor (1840–1908), in *Protestáns Egyház és Iskolai Lap* 51 (1908), 136–138.
- ÖTVÖS, L.: *Balogh Ferenc életműve*, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1997.
- P. SZATHMÁRY, K.: *A gyulafehérvár-nagyenyedi Bethlen-főtanoda története*, Nagyenyed, Szerző sajtója, 1868.
- PÁLMAY, J.: *Udvarhely vármegye nemes családjai*, Székelyudvarhely, Betegh Pál, 1900.
- PÁLMAY, J.: *Marostorda vármegye nemes családjai*, Marosvásárhely, Adi Árpád, 1904.
- PATAY, P.: *D. Dr. Székács József*, Budapest, M. O. B. Könyvnyomdája, 1914.
- POKOLY, J.: *Az erdélyi református egyház története 3. kötet*, Budapest, 1904.
- PRUZSINSZKY, P.: A múlttól a jelennek, in *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 61 (1918), 289–290.297–299.
- *Ráday Levéltár*, Kovács Albert iratai 1870–1900: C/48. fond.
- RÉVÉSZ, I.: *Révész Imre élete 1826–1881*, Debrecen, Debreczeni Református Egyház Presbyteriuma, 1926.
- *Székács-emlékkönyv. Székács József születésének százéves, a gyámintézetnek félszázados, a Theol. Akadémiának harmincéves emlékűnnépe alkalmából*, Budapest–Pozsony, Hornyánszky V., 1912.
- SZELI, I.: *Jožef Sekač i n'egovo delo. Székács József és műve*, Újvidék, Forum Könyvkiadó, 1986.
- SZENTE, P.: *Kovács Albert élete és munkássága. Dolgozat a II. lelkeszképesítő vizsgára*, [Budapest], 1950, publikálatlan kézirat: Ráday Könyvtár K 1.612.
- SZINNYEI, J.: Bolyai Farkas, in uő: *Magyar írók élete és munkái, 1. kötet*, Budapest, Hornyánszky Viktor, 1891, 1201–1204.
- SZINNYEI, J.: Kovács Albert, in uő: *Magyar írók élete és munkái 6. kötet*, Budapest, Hornyánszky Viktor, 1899, 1187–1190.
- SZÖGI, L.: *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon 1789–1919*, (Magyarországi Diákok Egyetemjárása az Újkorban 5), Budapest, ELTE Levéltára, 2001.
- SZÓTS, F.: Kovács Albert, in *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 47 (1904), 81–83.
- SZÓTS, F.: *Ballagi Mór*, Budapest, Hornyánszky Nyomda, 1911.
- TAVASZY, S.: *A theologiai irányok ártértelese. A dialektikai theologia, mint a theologiai irányok korrekciója* (Dolgozatok a református theologiai tudomány köréből 7), Kolozsvár, Minerva Rt., 1931.

- TRÓCSÁNYI, Zs.: *A nagyenyedi kollégium történetéhez (1831–1841)*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1957.
- VÁRÓ, F.: *Bethlen Gábor Kollégiuma*, Nagyenyed, 1903.
- VITA, Zs.: *A nagyenyedi Bethlen-Kollégium ifjúságának irodalmi törekvései a reformkorszak kezdetén*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 1948.
- ZOVÁNYI, J.: Kovács Albert, in uő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 31977, 337–338.
- ZSILINSZKY, M.: *Dr. Székács József evang. püspök 1809–1876*, Budapest, Luther-társaság, 1909.

RECENZIÓK

PERES IMRE

Az apokaliptikus egyház

Az apokaliptikus egyház – Hét kis-ázsiai gyülekezet küzdelme a tévelygések és apokaliptizálódás sodrában

Szerző: Peres Imre
Kiadó: DRHE – Patmosz Biblikus Kutatóintézet, Debrecen, 2019 (117 oldal)
ISBN 978-615-5853-19-7
Sorozat: Patmosz Könyvtár 8

A kötet egy roppant izgalmas témát jár körbe. Az első század egyházának apokaliptikus jellemvonásait keresi a Jelenések könyvének keresztül, fókuszálva a hét kis-ázsiai gyülekezetnek szóló levelekre. A mű fontossága abban áll, hogy a magyar teológiai művek között egyedinek mondható, hiszen már jelentek meg tanulmányok, amelyek magával a hét gyülekezettel foglalkoznak, és mintegy kommentárként szolgálnak, de olyan összefoglaló mű még nem látott magyar nyelven napvilágot, amely nemcsak kortörténeti, exegetikai adalékot ad a korabeli gyülekezetekről, hanem keresi azokat a motívumokat a közösségek

életében, amelyek az apokaliptikából táplálkoznak. Továbbá arra az izgalmas kérdésre keresi a szerző a választ, hogy miként válik egy páli teológián „felövő” gyülekezet apokaliptikussá.

A könyv szerzője Peres Imre professzor, a Debreceni Református Hittudo-

mányi Egyetem Újszövetségi Tanszékének tanszékvezető tanára, továbbá a Pózsónyi Református Egyházközség volt lelkipásztora. Ebben a kettősségekben írja tanulmányát, melyben ötvöződik az újszövetségi teológia és egyben a gyakorlati teológia (lelkipásztori véna) a



mai gyülekezeti helyzetekre való kitekintés által. Hogyan és miként jelentkeznek a kis-ázsiai gyülekezeteket fenyegető tévtanítások, kulturális áramlatok, gazdasági, politikai helyzetek a mai gyülekezetekben? Hogyan lehet értékelni a mennyei Krisztus biztató, esetleg figyelmeztető szavait a 21. század egyházában?

A könyvben megjelenő hét gyülekezetet bemutató kutatás először felosztva, tanulmányokban látott napvilágot a *Református Tiszántúl* c. folyóirat 2015-ös, 2016-os és 2017-es évfolyamaiban. A hét tanulmány egybeszerkesztve, kiegészítve és egy bevezetővel ellátva került kiadásra, amelyben a szerző ismerteti a jánosi

Recenziók

Az apokaliptikus egyház...

gyülekezetek kapcsolatát, a levelek szerkesztését és egy-egy gyülekezet bemutatásának módszerét. A kutatáshoz csatolt összefoglaló rész nemcsak a meglévő információkat összegzi, hanem konklúziót von le az akkori egyház életére vonatkozóan, továbbá megoldást kínál arra, hogy miként jelennek meg erős apokaliptikus tanítások vagy esetleg csoportok egy-egy korabeli gyülekezet életében. A mű egyben iránymutatást is ad, hogy miként kell a mai kor egyházának viszonyulnia az apokaliptikához.

A kötet előszavát Dr. Fekete Károly püspök írta, amelyben rövid kerymatikus gondolatok és a könyv születésének bemutatása által készíti az olvasót a Jelenések könyvében szereplő hét gyülekezet tudományos megismerésére. A könyv előszavát egy általános ismertetés követi „*Gyülekezeti élet a Jelenések könyvében*” címmel. Ebben a részben kerül tisztázásra, hogy a gyülekezetek egy kereskedelmi út mentén helyezkedtek el, továbbá ezek a közösségek valószínűleg nem teljes egészében képviselték az apokaliptika látásmódját, hanem csak egyes csoportok, esetleg személyek apokaliptizálódtak. A hét levél írója a mennyei Jézus Krisztus, aki címzettként a gyülekezet anyagait jelöli meg, akik a gyülekezetek vezetői is lehetnek. A leveleknek jól meghatározott felépítését figyelhetjük meg: címzett, levélíró, tényfeltárás, elismerés (kivéve Laodicea), kifogás (kivéve Szmirna és Filadelfia), emlékeztetés, biztatás cselekvésre, eszkatológiai ígélet.

A gyülekezetek komoly problémákkal küzdöttek – derül ki a levelekből. Ilyen „ellenségek” voltak a zsidó közösségek, amelyeket többször a római hatóságokat hergelték a keresztyének ellen. Továbbá a hellenizált társadalomból beszűrődő kultuszok a római császárkultusszal

együtt. Ebből a milióból kerülnek be „megfertőzött” hatalmat követelő hamis tanítók a kis-ázsiai gyülekezetekbe. A bűnfeltárás után a mennyei Krisztus bűnbánatra és megtérésre hívja a gyülekezeteket, amely mindig összekapcsolódik eszkatológiai ígéletekkel. Ezek az ígétek emlékeztetik a gyülekezeteket, hogy az egyház nem csak földi térben létezik; mennyei ígétek részesei lesznek, ha győznek a földi nehézségek közepette. Ez a kilátás viszont már meghaladja a zsidó apokaliptika által felvillantott lehetőségeket. Konklúzióként megállapítja a szerző, hogy mindegyik levelet aktualizálni lehet a mai kor gyülekezeteire.

A könyv gerincét alkotja a hét gyülekezet ismertetése a következő módszer szerint. Először mindig a település és a gyülekezet múltjáról kapunk érdekes információkat. Mikor alapították a várost, milyen gazdasági és kulturális közegben létezett? Esetleg melyek azok a jellemvonásai a városnak, amelyekhez kapcsolódik a mennyei Krisztus üzenete? Például Laodicea, amely Hierapoliszból akvadukton keresztül szállított a meleg vizet, mely langyosra hűlt, mire célba érkezett. Ehhez csatolja üzenetét Krisztus, amikor azt üzeni: „Így mivel langyos vagy, és sem forró, sem pedig hideg: kiköplek a számból.” (Jel 3,14) A gyülekezet Krisztus általi elismerése a következő alpont a levelek ismertetésénél. Például a thiatirai gyülekezetnél kiemeli Krisztus cselekedeteiket (amely utalhat a gyülekezet diakóniájára) és egyben az erős gyülekezeti magot, amely megállja a helyét a kísértések közepette, és egyben tartja az egész gyülekezetet. A következő pontban Krisztus kifogásait mutatja be a szerző. Például a pergamoni gyülekezettel kapcsolatban azt olvassuk, hogy jelen van a gyüleke-

zetben Bálám tanítása és a nikolaiták. Míg az első paráznaságra utal – mely lehet kultikus prostitúció (a gyülekezet istentiszteletén is megjelenhetett) vagy egyszerűen a császárkultuszban való részvétel –, addig a második egy gnosztikus irányzatot jelölhet.

A „kifogásokat” követik az eszkatologikus ígéretek. Például a szmirnai gyülekezetnek az az ígélet adatik, hogy jönnek még megpróbáltatások, de nem kell félniük, mert Krisztus határt szab azoknak, és a benne hívőknek nem árt a „második halál” (szemben a helyi Aszklépiosz-kultuszban résztvevőkkel, akiknek az orvosság csak földi gyógyír), és elnyerik az „élet koronáját” (gondolhatunk a koszorúra, amelyet a sportversenyeken adtak a győzelem jeleként). Mindegyik levél ismertetése végén külön érték, hogy találhatunk egy olyan pontot, amely a levél üzenetét fogalmazza meg a ma élő egyház számára. Ebben a magyarázatban jól érzékelhető az a megtapasztalás, amelyet a szerző egy életen át tartó lelkipásztori szolgálton keresztül nyert el. Például a filadelfiai gyülekezetnek szóló levél üzenete úgy aktualizálható, hogy ha a mai gyülekezetek tudatosítják magukban, hogy bármilyen kevesen vannak, a mennyei Krisztus velük van, áldást ad rájuk. A próbák edzettebbé teszik a gyülekezeti tagokat, továbbá bármilyen nehéz is a megtérők táborát gyarapítani, Isten ma is képes arra, hogy akár az „ellenségeket” is szíven szólítsa, és a gyülekezet közösségébe vezesse. Ebben a hitben kell élni, és várni kell Krisztust, aki ígérete szerint hamar eljön.

A záró fejezetben választ kapunk arra a kérdésre, hogy mivel magyarázhatjuk a kis-ázsiai gyülekezetek apokaliptizálódását. A szerző arra a következtetésre jut, hogy a jeruzsálemi

templom lerombolása után Kis-Ázsiába szóródó erős apokaliptikus látást képviselő zsidó migránsok voltak azok, akiknél keresztül beszűrődött a keresztény gyülekezetekbe a (már „krisztianizált”) apokaliptika. A gyülekezetek ellehetetlenített helyzete, amely gazdasági, kulturális és politikai támadások közötti nem kis órlódást jelentett, olyan lelki állapotot idézett elő, amelyre válaszul a teológia az apokaliptikában találja meg a kiutat, s a végső idők szabadítását villantja fel vigasztalásként a jelenben élő gyülekezeteknek. Ez a jelenség nem elítélendő a mai egyház esetében sem, hiszen ma is lehetnek olyan történések, amikor előtérbe kerül az apokaliptika, akár a református teológiában is. A könyv erre hívja fel a figyelmet, és abban segít a ma egyházának, hogy meg tudja különböztetni a kanonikus apokaliptikus látásmódot az entuziasztikusan várt végidőkkel kapcsolatos rajongástól.

A magyar keresztény teológiában kevés szó illeti az apokaliptikát és a Jelenések könyvét, így komoly úrt tölt be ez a mű, amikor a Jelenések könyvét vizsgálva az apokaliptika és a korai egyház kapcsolatát kutatja és tárja fel. Ajánlatos, hogy minden református parókiális könyvtár nélkülözhetetlen darabjává váljon ez a könyv, hiszen ma is érthetik a gyülekezeteket olyan támadások, amelyekre csak akkor lehet felkészülni, ha ismerjük és alkalmazni tudjuk a mai életben a mennyei Krisztus üzenetét.

A mű gazdag irodalomjegyzékkel rendelkezik, amely a Jelenések könyvével kapcsolatos magyar forrásokat szinte teljes mértékben felöleli, de gazdagon sorakoztatja fel az idegen (főleg német) nyelvű forrásokat is.

Jelen könyv létrejöttéhez hozzájárult, hogy Peres Imre az apokaliptikával foglalkozó teológiai kutatás meghatározó

személye Európában. Ennek fényében indította el a Debreceni Református Hit tudományi Egyetemen a Patmosz Bibliái Tudományok Kutatóintézetet, amely eddigi fő célja az apokaliptikának és a Jelenések könyvének megismertetése, népszerűsítése a teológusok, lelkipásztorok és kutatók körében. A kutatóintézet kiadásában jelent meg a témával kapcsolatban a szerzőnek más könyve is: *Pillantások a végidőkbe – rövid elmélkedések a Jelenések könyve fölött* (Patmosz Könyvtár 3, Debrecen, 2016).

Szolgáló lelkipásztorként már régóta vártam ennek a kötetnek a megjelenését, amely nem egyszerűen egy

újabb kommentár a hét kis-ázsiai gyülekezetnek szóló levélről – amelyben ugyanazok az információk jelennek meg, amelyek már mindenki számára ismertek, mert egy külföldi forrás újabb epigonja –, hanem érthető módon átfogó látást ad a korabeli gyülekezetek helyzetéről, nehézségeiről és erősségeiről. Továbbá útmutatást ad abban, hogy miként alkalmazhatjuk az üzeneteket a helyi gyülekezeteinkben. Tudományos szempontból megkerülhetetlen mű a magyar Jelenések könyvével kapcsolatos kutatások számára.

Bozsoky Jonathán

JAN N. BREMMER

A túlvilághit felvirágzása és hanyatlása

Szerző: Jan N. Bremmer

Kiadó: Routledge, London–New York, 2002 (238 oldal)

ISBN 0-415-14148-6

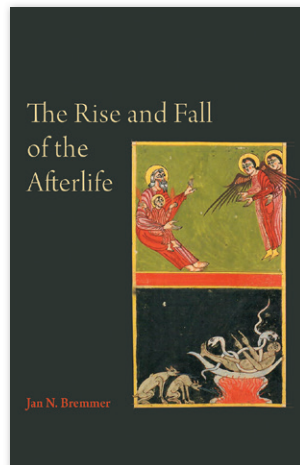
Annak ellenére, hogy Jan Bremmer (*1944) volt gronningeni, immár aktív nyugdíjas éveit élő professzor könyve kissé korábban jelent meg (2002-ben), a görög vallástörténeti témák és túlvilághit kutatói között napjainkig rendkívül népszerű. Ilyen – mondhatni – tulajdonképpen minden további könyve, amely kutatásai nyomán napvilágot láthatott, legyen az pl. a princetoni doktori munkája (*The Early Greek Concept of the Soul*, 1983) vagy kiváló tanulmánya az *Oxford Handbook of Apocalyptic Literature* c. lexikonban: *Descents to hell and ascents to heaven in apocalyptic literature* (2014) vagy az egyik tényleg legpopulárisabb könyve, a *Greek Religion* (1994), amely alapvető kézikönyvnek számít mára a görög vallástörténetben, s amely számtalan nyelvre van már lefordítva. Ez csak utalás akart lenni arra, hogy olyan széleskörű szakismerettel rendelkező tudós könyvéről van szó, aki hiteles információkat közöl kutatásaiból. Ilyen mély merítésű könyve a most recenzeált könyv, a *The rise and fall of the afterlife* is. Itt is mélyrehatóan foglalkozik a lélek görög felfogásával az ókori görög-római vallások rendszerében, megadja a görög

túlvilághit történetét, és vizsgálja annak speciális részkérdéseit, behatóan kimutatva a túlvilághit különböző vonásait.

Itt részletesebben is utalhatunk a könyv tartalmára, amelyben a 238 oldalból az első 120 oldal a „tiszta szöveg”, vagyis a témák tudományos felvezetése

és tárgyalása, amelyben 7 fejezet és 3 exkurzus kap helyet. Mint szokás, először is bevezető fejezetként a *túlvilághit feltárását* adja elő (1–10). Ebben a részben felvázolja, hogyan értelmezi ő a lélek (*psüché*) görög felfogású összetevőit, főleg Homérosz és az orfikusok alapján, miként alakulhatott ki a görög túlvilághit az előzőeken kívül még Hésziodosz, a püthagoreusok,

Empedoklész, Euripidész, Platón stb. mítoszai alapján, és hogyan értelmezte a lelket az alvilágban az Ószövetség, beleértve Alexandriai Philón, Josephus Flavius és Énók könyveinek a témára vonatkozó utalásait. Második fejezetként részletesebb tárgyalásra kerül az *orfizmus, püthagoreizmus és a halhatatlan lélek felemelkedése* (11–26.). Itt alapvető forrásul szolgálnak Püthagorasz, Parmenidész és Empedoklész megfelelő adalékai, amelyek főleg az orfizmus mély elemzéséhez segítenek.



Recenziók

A túlvilághit felvirágzása és hanyatlása

Tulajdonképpen ennek a mozgalomnak köszönhetően, amely a Kr. e. 4-5. századtól kezdve alapvető irányultságot adott az ún. görög eszkatológiának, kezdett terjedni az a pozitív túlvilágszemlélet, amely rendkívüli értékes hagyaték formájában maradt ránk az orfikus aranylemezekben, amelyeket az orfikus hitet valló személy sírjába tettek el mint a túlvilági út leírását, hogy az alvilágba jutó elmondhassa a „jelszót”, amely lehetővé teszi számára a továbbhaladást a boldogok közé az Elíziumba. A harmadik fejezet témája: *Utazó lelek? A görög sámánizmus újragondolása* (27–40.). Itt a szerző visszautal korábbi kutatásaira és az 1983. évi könyvére a lélek szerkezetéről, majd boncolgatja Karl Meuli és Eric R. Dodds professzorok kutatásait, kiegészítve számtalan más újabb szerző munkáival, felhasználva olyan magyar kutatók munkáit is, mint pl. Diószegi Vilmos, Hoppál Mihály, Alföldi András stb. Ennek alapján felismerhető, hogy már az archaikus kortól kezdve a sámánizmusnak is köszönhetően terjedt el a túlvilághit. Negyedik fejezetként kerül górcső alá *A feltámadás Zoroasztertől a késő antikvitásig* című téma (41–55.). Itt biblikus forrásokhoz nyúl a szerző, hogy keresse a feltámadás gondolatát az újszövetségi szövegekben, azután a farizeusok, kumrániak és esszénusok teológiájában, végül pedig rámutasson arra, milyen hatással lehetett a feltámadáshitre, főleg a késő zsidóság feltámadáshitére (vö. Ez 37) a perzsa Aveszta, illetve a zoroasztrizmus, nem kerülve el az Újszövetséget vagy annak apokrifus iratait sem, de a pogány Mithra- vagy Attisz-kultuszt sem, amelyeknek köszönhetően is honosodhatott meg jobban a keresztyénség Rómában 65 körül. Végül a zoroasztrizmus megfelelő hatást gyakorolt a (proto)gnosztikus

irányzatok születésére és iratai keletkezésére is, amilyenek pl. a Nag Hammád-i kódexek, s amely hatás élt tovább a késő antikvitásban, pl. a nagy egyházatyáknál is. Ötödikként kerül sorra *A korai keresztyén túlvilághit fejlődése: a Perpetua szenvedésétől a purgatóriumig* című fejezet (56–70.), ami önmagában mutatja a fejezet tartalmát. A klasszikus újszövetségi feltámadási textusokból kiindulva (Lk 16,19–31; 23,43; 1Kor 15; 2Kor 5,1–10; Fil 1,22–23) a szerző eljut arra a felismerésre, hogy itt gyökerezhet a purgatórium hite (1Pt 3,19), ahogy az előjön már az 1Hén 10,11–15 vagy később a Jelenések könyvében is (6,9; 20,4–6.15). Ehhez kapcsolódik a fiatal észak-afrikai leány, Perpetua története is a későbbi századból, ami témaként ismételtén visszatér számtalan zsinaton és teológusok műveiben egészen a középkorig, sőt azután is, hol pozitív, hol negatív kicsengéssel. És ezt a „kettős tételt” viseli magában a keresztyén eszkatológia tulajdonképpen napjainkig. A hatodik fejezetben szentel figyelmet Bremmer professzor az *ókori nekromancia és modern spiritualizmus* kérdéskörének (71–86.). A görög és római halottidézés vagy a halottakkal való kommunikáció forrásául elsősorban Homéroszt veszi, majd Vergilius Aeneisét, majd tovább kutat ezután a jelenség után Pauszaniasz leírásaiban, Aiszkhülosz műveiben, nem kerülve el pl. az ószövetségi endori jelenetet (1Sám 28) vagy a talmudi Jézus-idézést az alvilágból. A kulcsszereplő a görög mítoszokban Hermész volt, a pszükhopomposz, aki Hadésznek és Perszephonénak szállította a halottakat, így szabad bejárása volt az alvilágba. Innen vezeti a vonalat a modern halottidézési praktikákhoz, ahogyan ebben mesterkedett pl. Napóleon, II. Sándor orosz cár vagy több angol király is; de ez a kihívás csábító

– főleg frusztrált helyzetben –, és egészen napjainkig tartó érdeklődést mutat pl. a politikusoknál. A hetedik fejezet címe és tartalma is lenyűgöző: *Halálközeli experimensek: ókori, középkori, modern élmények* (87–102.). Itt a szerző számtalan és roppant érdekes példát hoz fel, milyen halálközeli élmények (NDE = near-death experience) evidálhatók az ókortól napjainkig, amelyek dokumentált formában rendelkezésünkre állnak. Nem akart pszichológiai elemzésekbe bocsátkozni, inkább a vallástörténeti élmények és dokumentumok mentén kívánt kutatásában haladni.

A könyv utolsó fejezeteként a szerző még három exkurzust csatolt a műhöz (103–133.): 1. *Miért nevezték el magukat Jézus követői „keresztyéneknek”?*; 2. *A „paradicsom” fogalom keletkezése*; 3. *Isten mennyei palotája mint katonai pálya (császári udvar?)*: *Visio Dorothei*. Ezután a 134–223. oldalakon található a jegyzetek és a bibliográfiai adatok, valamint a 225–238. oldalak adják a név-, tárgy- és forrásjegyzéket.

Említettük, hogy Jan N. Bremmer könyve korábban jelent meg, és még követte több ilyen jellegű könyv vagy tanulmány. De szerzőnk sajátos úton jár e téma vizsgálatakor, ahogyan ezt többször tapasztalhattuk nála mi is (Adamik Tamás,

Pesthy Mónika, Bolyki János, Herczeg Pál, Czachesz István, Balla Péter, Peres Imre), akik magyar honból részt vettünk egy az újszövetségi apokrifusok kutatásával kapcsolatos közös holland–magyar kutatási programban 2000 és 2010 között, hol Gronningben, hol Budapesten.

Aki más írásaiból is ismeri Jan Bremmer professzort, nem lepődik meg, hogy ez a könyve is rendkívül alapos és célratoró. A könyv szerzője valóban gazdag ismeretanyagot nyújt a túlvilághit alakulásáról és tartalmáról, hiszen rendkívül gazdag eredeti forrással dolgozik. Ez természetes hitelességet ad művének és kutatásai eredményeinek. Hozzáférhetővé teszi az olvasónak az újabb – olykor számunkra nehezen hozzáférhető és megszerzhető – irodalmat, annak megfelelő bírálatát és szakszerű értékelését. Ugyanakkor vonzó módon popularizálja az ókori szövegekbe zárt hitvilág rejtelmét, anélkül, hogy tudománytalaná tenné téziseit vagy argumentumait.

Jan Bremmer könyve élvezetes, olvasmányos, hiszen a téma is, amit taglal, lenyűgöző, így a szerző és a téma szerencsésen egymásra találtak, aminek az olvasó örömmel veheti hasznát.

Peres Imre

KONFERENCIA

NAGY BETTINA TÜNDE

A lélek születése – innen és a túlvilágról nézve

Beszámoló a jubileumi Patmosz-konferenciáról

20. október 20-án immáron tizedik alkalommal került megrendezésre a Patmosz-konferencia egyetemünkön, és hetedik alkalommal nevezhetjük Nemzetközi Patmosz-konferenciának. Az idei konferencia témája *A lélek születése volt*, s az előadásokban olyan témákról hallhattunk, melyek magyar nyelven szinte itt hangozhattak el először hazánkban.

Az online és offline előadások mind érdekes képet festettek a Szentírásban a lélekről kialakult képről, annak sorsáról a halál után, lokalizálhatóságáról az utolsó leheletet követően, de ugyanígy a lélek újjászületéséről missziológiai, majd görög eszkatológiai szemszögből, a lélek „materialitásáról” és túlvilági (üdv)helyekre való eltávozásáról. Számos egyéb kérdés kapcsán jártuk körül a lélek különböző aspektusait az Ó- és Újszövetség, illetve egyéb antik és kora keresztyén források nyomán. A témák bővebb kutatási anyagát egy remélhetőleg hamarosan kiadásra kerülő tanulmánykötetben olvashatjuk.

A konferenciát prof. dr. Baráth Béla Levente rektor, egyetemi tanár nyitotta meg, rámutatva a konferencia fontosságára az oktatás és a kutatás szempontjából, hangsúlyozva annak a különös értékét, hogy erre a konferenciára készülve összehangolt kutatás folyhat a tanárok, a doktoranduszok és a graduális hallgatók között. Az online és offline előadások sorát prof. dr. Kustár Zoltán egyetemi tanár, az ószövetségi tanszék vezetője nyitotta meg „*Az Istenhez ragadtatott lélek.*” *A lélek halál utáni sorsa a 49. és 73. zsoltárban* címmel, majd dr. Németh Áron teológiai tanár a *Nefes, hol vagy? Egy antropológiai alapjellemező lokalizálhatóságának kérdése* címmel tárta elénk kutatási anyagát. Ezt követte Debreczeni Ákos József negyedéves hallgató előadása *A zoroasztrikus lélekképzet(ek)ről*, az első blokk zárásaként pedig dr. Gonda László teológiai tanár *A lélek metamorfózisa vagy újjászületése – A kapcsolódási pont mint missziológiai probléma J. H. Bavinck teológiájában* címmel tartott előadást.

PhD-hallgatóink sorát Kallós Lilla, az Újszövetségi Tanszék doktorandusza nyitotta meg, aki *A lélek eltávozása a túlvilági (üdv)helyekre* címmel ismertette kutatását, majd Bozsoky Jonathán szintén újszövetségi doktorandusz *A gonosz lelkek gyötrelmei a mélységben* című munkáját tárta a hallgatóság elé. Dr. László Virgil, az Evangélikus Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszékének adjunktusa *A lélek halálának gondolata az Újszövetségben* címmel értekezett, majd Fazakas Bettina Dóra negyedéves hallgató, az Újszövetségi Tanszék demonstrátora a *Lélek és karizmák* című előadása következett.



A záró blokkban helyet kapott Szabó Viktória másodéves hallgató előadása *Pál apostol elragadtatásáról*, Csóka Petra Krisztina, szintén másodéves hallgató *A lélek utazása a túlvilágra* című előadása és Ledán István, az Újszövetségi Tanszéken nemrég végzett doktorandusz kutatásának ismertetése *A lélek „materialitása” a görögységben és az Újszövetségben* címmel. Végezetül prof. dr. Peres Imre tanszékvezető egyetemi tanár *A lélek születése a görög eszkatológiában* című előadásával, majd az előadások kiértékelésével zárult a konferencia.

Köszönet illeti az előadókat, akik elének tárták eddigi kutatási eredményeiket, hogy épülhessünk valamennyien belőlük, és a konferencián megjelent résztvevőket is, akik teológiai kíváncsiságuknak engedve csatlakoztak a hallgatósághoz. Nem utolsó sorban hálásan köszönjük egyetemünk vezetőségének, akik mindvégig támogatták és segítettek a konferencia létrejöttét, a Patmosz-kutatóintézetnek, akik gondoskodtak a konferencia megszervezéséről, és minden oktatónak, munkatársnak és hallgatónak, aki valamilyen formában hozzájárult az alkalom magas színvonalához!

SZERZŐK

BODNÁR LAJOS	református lelkész, doktorandusz, DE Történelmi és Néprajzi doktori iskola, Debrecen
BOZSOKY JONATHÁN	doktorandusz, DRHE Újszövetségi Tanszék, Debrecen
PROF. DR. GROSSHANS, HANS-PETER	egyetemi tanár, Westfälische Wilhelms-Universität, Münster
HERBÁLY ÉSZTER	doktorandusz, DRHE Szociáletikai és Egyházzociológiai Tanszék, Debrecen
DR. KÓKAI NAGY VIKTOR	egyetemi docens, DRHE Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék Debrecen; Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar, Újszövetségi Tudományok Tanszéke, Komárno
DR. KOVÁCS KRISZTIÁN	egyetemi adjunktus, DRHE Szociáletikai és Egyházzociológiai Tanszék, Debrecen
NAGY BETTINA TÜNDE	egyetemi hallgató, DRHE
DR. NÉMETH ÁRON	egyetemi docens, DRHE Ószövetségi Tanszék, Debrecen
PROF. DR. PERES IMRE	egyetemi tanár, DRHE Újszövetségi Tanszék, Debrecen
MIKÓ-PRÉM ALEXANDRA	doktorandusz, DRHE, Missziói és Felekezettudományi Tanszék, Debrecen

