

Studia Theologica Debrecinensis

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*



2013/2.

*Theological Journal of the
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

Studia Theologica Debrecinensis

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

Studia Theologica Debrecinensis

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

2013/2.

*Theological Journal of the
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

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

Felelős szerkesztő/Managing Editor:
Hodossy-Takács Előd

A felelős szerkesztő munkatársa/Co-Editor:
Jenei Péter,
szerkesztői, szöveggondozói feladatainak ellátása
a TÁMOP 4.2.4.A/2–11–1–2012–0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program –
Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása
és működtetése konvergencia program című kiemelt projekt keretében zajlott.
A projekt az Európai Unió és Magyarország támogatásával,
az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

ISSN 2060-3096

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

Angol anyanyelvi lektor/Native English Proofreader:
Elizabeth Hinson-Hasty (Bellarmine University, Louisville, KY)

Olvasószerkesztő/Copy Editor:
Arany Lajos

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

Olvasói észrevételek/Readers' reflections:
takacse@drhe.hu

A borítón Tamus István Debrecen című
akvarelljének reprodukciója látható.

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

Technikai szerkesztés:
Miklósiné Szabó Monika

Készítette:
Kapitális Kft.

Felelős vezető:
Kapusi József

TARTALOM

LECTORI SALUTEM!

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

DÍSZDOKTORUNK MUNKÁSSÁGA

- MICHAEL WELKER – Mit használ nekünk Krisztus uralma? A Heidelbergi Káté és jövőpotenciálja 9
MICHAEL WELKER – Lélek-krisztológia:
Jézus hármasságáról és Isten országának hármasságáról 21

TANULMÁNYOK ÉS VENDÉGELŐADÁSOK

- KUSTÁR ZOLTÁN – Az áldozatbemutatás és áldozathozatal
bibliai teológiai aspektusai az Ószövetségben 35
CZEGLÉDI PÉTER PÁL – Véres valóság vagy tudatos ferdítés? – A Kármel-hegyi Baál próféták
véres rituáléjának vizsgálata 43
THOMAS SCHLAG – Öffentliche Kirche – Grunddimensionen einer
praktisch-theologischen Kirchentheorie 55

RECENZÍÓK

- HODOSSY-TAKÁCS ELŐD – A szerkesztő könyvespolca... 67
CZEGLÉDI PÉTER PÁL – Hodossy-Takács Előd (szerk.): A Tíz Ige.
Tanulmánykötet Marjovszky Tibor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából 73
PÓTOR JÁNOS – Balog Margit, Kókai Nagy Viktor (szerk.): Újszövetség és eszkatológia.
Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából 77
KOVÁCS GERGŐ – Fekete Károly: A Heidelbergi Káté magyarázata.
Hálaadásra vezető vizsgálat 129 kérdés-feleletben 80
LOVAS ANETT CSILLA – Bodó Sára: Gyászdíőben. A gyászolók lelkigondozásának lehetőségei 83
NÉMETH TAMÁS – Gaál Botond, Végh László (szerk.): Fenntartható élet és vallás 86
KOVÁCS GERGŐ – Karl Barth: A keresztyén tanítás a Heidelbergi Káté alapján 88
BORSI ATTILA – Michael Welker: Mi történik az úrvacsorában? 92
KAPIŠINSKÁ VERONIKA – Buday Péter: A pozsonyi református templom
építésének története (1895–1913) 97
KÓKAI NAGY VIKTOR – Simon T. László: A kezdetek varázsa és lendülete.
Közelségek a Lukács evangéliumához és az Apostolok Cselekedeteihez 99

CONTENTS

LECTORI SALUTEM!

ELŐD HODOSSY-TAKÁCS

THE WORKS OF OUR DOCTOR HONORIS CAUSA

MICHAEL WELKER – How Does Christ’s Reign Benefit us? Heidelberg Catechism and its Future Potential	9
MICHAEL WELKER – Spirit-Christology: about the Threefold Office of Jesus and God’s Threefold Rule of Israel	21

PAPERS AND GUEST LECTURES

ZOLTÁN KUSTÁR – The Biblical-Theological Aspects of Sacrifice and Making Sacrifices in the Old Testament	35
PÉTER PÁL CZEGLÉDI – Bloody Reality or Intended Misrepresentation? An Investigation of the Violent Ritual of the Baal Prophets on Top of Mount Carmel	43
THOMAS SCHLAG – Public Church – Basic Dimensions of a Practical-Theological Church Theory	55

REVIEWS

ELŐD HODOSSY-TAKÁCS – The Editor’s Bookshelf	67
PÉTER PÁL CZEGLÉDI – Előd Hodossy-Takács (ed.): The Ten Words. A Volume of Essays in Honour of Tibor Marjovszky on His 60 th Birthday	73
JÁNOS PÓTOR – Margit Balog, Viktor Kókai Nagy (eds.): The New Testament and Eschatology. A Volume of Essays in Honour of Imre Peres on His 60 th Birthday	77
GERGŐ KOVÁCS – Károly Fekete: An Interpretation of the Heidelberg Catechism. Consolation in 129 Questions and Answers Urging to Thankfulness	80
ANETT CSILLA LOVAS– Sára Bodó: In Times of Grief. The Possibilities of Grief Counselling	83
TAMÁS NÉMETH – Botond Gaál, László Végh (eds.): Maintainable Life and Religion	86
GERGŐ KOVÁCS – Karl Barth: Christian Teaching on the Basis of the Heidelberg Catechism	88
ATTILA BORSI – Michael Welker: What Happens in the Communion?	92
VERONIKA KAPIŠINSKÁ – Buday Péter: The History of the Building Operations of the Reformed Church in Bratislava (1895–1913)	97
VIKTOR KÓKAI NAGY – László Simon T.: The Power and Spirit of the Beginnings. Approaches to Luke and Acts	99

LECTORI SALUTEM!

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

Egy teológiai folyóiratnál rendkívül fontos, hogy lehetőség szerint lefedje a teológiai kutatások valamennyi területét. Ez alkalommal sikerült megfelelni ennek a szempontnak, így most közreadhatunk biblikus, rendszeres- és gyakorlati teológiai tárgyú tanulmányokat egyaránt.

A Studia azonban nem egyszerűen egy teológiai szaklap, hanem a DRHE folyóirata: ebből következik, hogy a szerkesztő csak akkor lehet valamilyen elégedett, ha munkája eredményeként az olvasó előtt legalább részben feltárul az Egyetemünkön folyó teológiai gondolkodás. Ez alkalommal a közölt tanulmányok mind kötődnek hozzánk: a szerzők között van a DRHE honoris causa doktori címével kitüntetett tudós, aktív egyetemi oktató; doktorandusz; és olyan előadó, aki az egyetem vendégeként számolt be kutatási eredményeiről. Így ez a szám tényleg tükröz valamilyen nyit a mai debreceni teológiai életről.

Biblikusaink közül Kustár Zoltán egyetemi tanár bocsátott rendelkezésünkre egy tanulmányt, mely egy háttérterületre vezeti az olvasót: voltaképp egyszerre vallástörténeti és bibliai teológiai jellegű az általa felvetett probléma, és annak megoldása is. Ehhez kapcsolódik egy doktorandusz-tanulmány, Czeglédi Péter Pál a Kármel-hegyre kalauzol bennünket. Rendszeres teológiai tanulmányokat Michael Welker

díszdoktorunknak köszönhetjük, aki a krisztológia két speciális területének megértésében segít – nem elfeledkezve a Heidelbergi Káté jubileumáról sem. Végül egy gyakorlati teológiai tanulmányt, Thomas Schlag írását adjuk közre. Ez egy, a DRHE-n megrendezett gyakorlati teológiai konferencián hangzott el – és meg kell jegyezni, hogy ennek a szakmai együttgondolkodásnak több további darabja is publikálásra vár a szerkesztő fiókjában. Lapunk terjedelme azonban korlátozott, így a további cikkeket kénytelenek vagyunk a következő számban, számokban közzétenni.

Immár állandó rovatunkká vált a szerkesztő könyvespolca, de ennél sokkal fontosabb, hogy a könyvismertetések között még soha nem tudtunk annyi hozzánk kötődő kötetéről beszámolni, mint most. Ismertetünk két ünnepi, köszöntő tanulmánygyűjteményt: az idén 60. születésnapját ünneplő Peres Imre professzort egy főleg eszkatológiai témájú kötettel, a szintén 60 esztendő Marjovszky Tibort pedig egy, a Tízparancsolatot feldolgozó gyűjteménnyel tisztelte meg a DRHE közössége. Ezeknek a könyveknek az a különlegessége, hogy mindkettő az oktatásban is használható segédanyagként született meg. Kívánjuk mindkét ünnepelt számára, hogy továbbra is tapasztalják meg min-

dennapjaikban és munkájukban Isten megtartó, gazdagon megajándékozó kegyelmét. De nem csak ünnepi alkalmakhoz kapcsolódóan alkotnak, írnak a DRHE munkatársai. Fekete Károly és Bodó Sára kollégánk, valamint Gaál Botond (Végh Lászlóval közösen) is megjelentetett egy-egy kötetet; valamint Ferencz Árpád munkáját dicséri egy most ismertetésre kerülő Barth-kiadvány fordítása, és nem feledkezhetünk meg egy díszdoktorunk könyvéről sem: Michael Welker úrvacsoráról szóló

könyve magyarul a DRHE gondozásában jelent meg. Hét kötet, melyek munkatársainkhoz kötődnek. Reméljük, a jövőben is számíthatunk arra, hogy oktatóink ilyen mértékben fogják gazdagítani és alakítani a magyar nyelvű teológiai tudományművelést. Ezekén kívül további rövid recenziókat is közreadunk.

Mindezeket áldáskívánással nyújtja át az Olvasónak a szerkesztő.

Hodossy-Takács Előd

DÍSZDOKTORUNK MUNKÁSSÁGA

MICHAEL WELKER

Mit használ nekünk Krisztus uralma? A Heidelbergi Káté és jövőpotenciálja

ZUSAMMENFASSUNG

Im Jahr 2013 wurde in vielen Gegenden der Welt die Erfolgsgeschichte des Heidelberger Katechismus gefeiert. In vielen Kontexten wurde allerdings auch betont, wie fremd, fern und sogar anstößig die Denk- und Sprachwelt des „Heidelbergers“ heutigen Menschen geworden sei. Wie etwa kann man heute mit dem Heidelberger Katechismus sagen, dass ich bereit sei, „Gott und meinen Mitmenschen zu hassen“?

Der Beitrag beleuchtet das weite Bedeutungsfeld von Hass, gerade in den biblischen Sprachen. Hass meint nicht nur Feindschaft, Abscheu, Verbitterung und Aggression, Hass meint auch: nicht mehr ausstehen können, zurücksetzen, gering schätzen, nicht sympathisch finden, nicht viel übrig haben für, nichts zu tun haben wollen mit, nicht leiden können, nicht mögen. Anhand eines Buches des holländischen Journalisten Geert Mak: „In Europa. Eine Reise durch das 20. Jahrhundert“ verdeutlicht er die Grausamkeiten des „zivilisierten Europas im 20. Jahrhundert“ – eine Haßgeschichte in vieler Hinsicht.

Er zeigt dann aber die viel größere Weite des Trostes auf, die der Heidelberger in der Herrschaft Jesu Christi und seines Geistes vor Augen stellt: Das Wort „Trost“ steht für Sicherheit, Zuversicht, Zutrauen, (Lebens) Mut, Hoffnung. Es wird gleichgesetzt mit dauerhafter Verlässlichkeit, Hilfe, Halt, Rat, Rettung, mit Beruhigung und Ruhe, mit Stärke, Stütze, Schirm und Schutz, aber auch mit Mitgefühl, Mitleid und Zuspruch. Der Beitrag verdeutlicht, in welcher Weise Jesus Christus zu diesem Trost werden kann und wird.

A 2013. évben a világ különböző tájain sikertörténetet ünnepeltek, a Heidelbergi Káté (továbbiakban: HK) sikertörténetét. A visszatérő szólam ez volt: 450 éves a Heidelbergi Káté – bár a könyv kicsi, de hatása óriási! Jogos büszkeséggel gondolták végig sokan ennek a hitvallási iratnak nagyon gazdag hatástörténetét, kiváltképpen Németországban, Hollandiában, Skóciában, Magyarországon és Dél-Afrikában, valamint Afrika több más országában (pl. Malawiban, Nigériában és Zambiában), meg az USA-ban és Dél-Koreában. Más kontextusban, összefüggésben viszont az is elhangzott, mennyire idegen, távoli, sőt olykor megbotránkoztató a mai ember számára a „heidelbergi” gondolkodásmód és nyelvezet.

Mi az az érv, vélemény, ami kétségbe vonja azt az állítást, ami szerint a HK sikertörténete végéhez közeledik, hatása egyre inkább gyengül? Mi cáfolja azt a feltételezést, hogy a világszerte megtartott 450. évforduló ünneplése inkább kibúcsúztató énekhez hasonlít, egyre jobban elhaló hangzással? Ez után jogos a kérdés: felismerhető-e még, van-e még a HK-ban annyi *jövőpotenciál*, hogy a tartós, maradandó hatásra vonatkozó gondolatok ne pusztá vágyálomnak tűnjenek, hanem megalapozott reménységnek?

A következőkben három témakörre szeretnék koncentrálni. Ezek közül legalább kettő nagyon megdöbbentő lehet, még vallásos embereknek is, hiszen a HK „elidegenítő” hatásáról szól.

Felosztásom a következő:

1. Részletesen foglalkozom a HK tanításával a bűn hatalmáról;
2. Ezt követően foglalkozom az ún. „Mi hasznod abból?” jellegű haszon-gondolattal, és a HK vallási-egzisztenciális gyakorlatiasságával;
3. Végül a benne rejlő erőteljes krisztológia, illetve Lélek-krisztológia kapcsolatát tárgyalom a törvényteológiai koncentrációhoz való viszonyában.

Először is azzal foglalkozom, hogy mit talál megbotránkoztatónak a HK-ban a harmadik évezred aktuális vallásos tudata. Azonban azt is szeretném megmutatni, hogy mindhárom aspektus szervesen kapcsolódik Isten eljövendő Országáa realista szemléletéhez, s ez teológiailag az elkövetkező időkben nagyon időszerű lesz.

A HK tartalmilag erősen koncentrál az Apostoli Hitvallásra, a keresztségre és az úrvacsorára, a Tízparancsolatra – a Dekalógusra –, és a Mi Atyánkra. A keresztyén hit kvintesszenciájára, lényegére történő fókuszálás kapcsán a HK hasonlít több más katekizmushoz, első renden a két nagy riválisához, a Luther-féle Nagy és Kis Kátéhoz. Az a három dimenzió, melyeket előadásom során igyekszem átjárhatóvá tenni, valójában a HK hitvallás, sákramentum, Tízparancsolat és Mi Atyánk interpretációját, illetve szemléletét állítja még élesebb fénybe, s ezek különleges profilját ragadja meg.

1. A Heidelbergi Káténak a bűn hatalmáról alkotott szemlélete részletes kibontása

Amennyiben meg szeretnénk ragadni azt, hogy mekkora vigasztalást meríthetünk abból, amit Isten Jézus Krisztusban készített számunkra, illetve milyen az az üdvösség, amit Ő Jézus Krisztusban a Szentlélek által ajándékozott nekünk, ahhoz a heidelbergiek meggyőződése szerint először is azt kell felismernünk, hogy „milyen súlyos a bűnöm és nyomorúságom” (2. kérdésre adott feleletből). Ezt a nyomorúságot az 5. kérdésre adott válasz tovább pontosítja, amikor ezt mondja: „Természetem szerint hajlamos vagyok Istent és felebarátomat gyűlölni”, azaz képtelen vagyok megtartani az Isten-, és emberszeretet kettős-egy parancsolatát. Már-már szinte megrémítő ez a megfogalmazás. A 60. kérdésre adott feleletben még tovább folytatódik a részletezés: „Lelkiismeretem vádol, hogy Isten parancsolatai ellen súlyosan vétkeztem, azokból soha egyet sem tartottam meg, és még mindig hajlamos vagyok minden rosszra...”.

Ezek, s más hasonlóan sokkoló megállapítások¹ alapján szokás beszélni a HK „sötét antropológiájáról”. Én is sokáig ezen a véleményen voltam. Hogyan gondolható az komolyan, hogy hajlamos vagyok „Isten és felebarátom gyűlölésére”?

¹ Ide tartoznak az olyan megjegyzések, melyek „az ördög hatalmáról és bujtogatásáról” szólnak (így a következő kérdés-feleletekben: 1; 9; 34; 127), meg a bűn által „eltorzult természetünkről” (7. k.-f.)

Hiszen a gyűlöletet mivel is asszociáljuk? Az agresszív dühvel, az erőszakkal, az üldözéssel, az utálattal és mások legyőzésének az akarásával. Egy ideig az ilyen kifejezés ezért nagyon is durvának, és szélsőségesnek tűnt számomra. Mintha csak negatív módon szabadna szólni az emberről! De azt is látni kell, hogy a gyűlölet szó jelentéstartománya, főként a bibliai nyelvezetben, sokkal tágasabb, mint ahogy azt első hallásra gondolnánk. Magába foglal egy nagyon is tág fogalmi területet, amit így jelölhetünk meg: „szeretni nem tudás”, „szeretni nem akarás”. A gyűlölet tehát nem csak ellenségeskedést, lenézést, elkeseredést, agressziót jelent, hanem más is: olyan valamit, ami elviselhetetlen, aminek nem lehet ellenállni, valamit, amit leértékelünk, nem becsülünk semmibe. De azt is jelenti még ezen kívül, ami nem szimpatikus számunkra, amit nem tudunk tolerálni, amivel nem akarunk foglalkozni, amit mesze kerülünk, amit nem szenvedhetünk el, ami nem tetszik.² Azt, hogy a HK nagy érzékenységgel reagál a gyűlölet sokféle formájára, abból is kitűnik, hogy szóba hozza az istenkáromlással kapcsolatban „az elhallgatással vagy eltűréssel” megvalósuló bűnt is (99. k-f). A felebarát iránti szeretettel összefüggésben pedig elvárja, hogy „felebarátom tisztességét és jó hírnevét tőlem telhetően megoltalmazam, és előmozdítam” (112. k-f), s arra szólít fel, hogy még „ellenségeinkkel is jól tegyünk” (107. k-f).

Barth Károly *Kirchliche Dogmatik*-jában nem csak úgy jellemezte a bűnt, mint ami „gőg”, s vele jár az öndicsőítés, meg az agresszív önérvényesítés, hanem úgy is, mint ami „restség” és „hazugság” is.³ A restség és a hazugság összefüggésében az Isten és a felebarátok elleni gyűlöletben mutatkozik meg a közöny, a hamisság és igazságtalanság legkülönbözőbb árnyalatú változata. Ebből a nagyon is kifinomult perspektívából nézve ébredhetünk rá arra, mekkora negatív potenciál van abban, amikor Isten-, és felebarátunk gyűlöletéről szól a HK.

A bűn megértésében megmutatókozó realizmus, ami a HK-t jellemzi, más megközelítésből is nagyon egyértelművé válik. Próbáljuk meg egyszer magunkat olyan szélesebb keretbe állítani, ami az embertársainkhoz és Istenhez fűződő kapcsolatainkat kívülről közelíti meg. Néhány éve a holland újságíró, Geert Mak nagyon hatásos könyvet írt és adott ki ezzel a címmel: „Európai utazás a 20. században”.⁴ Ő egy éven át bejárta Európa legkülönbözőbb tájait és azt elemezte, hogy kontinensünk 1900–2000 közötti történelme milyen hatással van rá személyesen. Minden nap küldött tudósítást annak az újságnak, amelynél dogozott. Ez az *NRC/Handelsblad* volt. Sok várost meglátogatott, ahol a két nagy világháborút titokban készítették elő, és könyörtelen borzalmakat hajtottak végre. Végiglátogatta az orosz forradalom helyszíneit, s a németországi koncentrációs táborokat. Végigkövette a zsidógyűlölet, gyilkolás véres nyomait Németországban, de az antijudaizmus más formáit is, amint ez a különböző országokban megjelent. Szemügyre vette a neofasiszta és szeparatista csapások helyszíneit Spanyolországban és Itáliában, az ír polgárháború ismertebb környezetét. Elutazott Csernobilba és Koszovóba.

² Lásd ehhez a „gyűlölet” szócikket itt: MÜLLER: Die sinn- und sachverwandten Wörter und Wendungen.

³ vö. BARTH: *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 359kk; IV/2, 423kk; IV/3, 425kk; lásd még ehhez WELKER: *Ist Barths Sündenlehre*, 60–76.

⁴ MAK: *In Europa. Eine Reise durch das 20. Jahrhundert*.

Minél inkább beleolvasunk könyvébe, annál inkább tapasztaljuk, hogy a látszólag oly’ felvilágosult és civilizált 20. századi Európa mennyire hasonlít azokhoz a világrészekhez, melyekről ma csak rezignáltan sóhajtozunk. De nem csak az agresszív önérvényesítés, a nyilvánvaló vagy rejtett ellenségeskedés és a brutális erőszak alkalmazásának a legkülönbözőbb formájával találjuk magunkat szembe könyve lapjain és azon túl. A bűn hatalmaként számtalan más jelenség is tapasztalható körülöttünk, a hanyagság, a nyomor megszokása, a kényelemből táplálkozó közöny vagy a tényleges tehetetlenség is megtalálható környezetünkben.

A HK józanul és feltűnően keményen fogalmaz legtöbbször az emberek által előidézett „emberi nyomorúságról”. Pontosan ezért vált a Káté az egyházi, morális és politikai ellenállás előképévé olyan helyzetben, melyben olykor az egész társadalom elérte politikai, jogi és vallási teljesítményének határait. A híres *Barmeni Teológiai Nyilatkozat*, mely 1934-ben keletkezett, s mely szembefordult a németországi nemzeti szocializmus ideológiájával⁵ ugyanúgy, mint a hatásos *Belhari Hitvallás* 1986-ban, ami pedig a dél-afrikai faji megkülönböztetés rendszerével fordult szembe,⁶ valójában mindkettő legfőbb gondolataiban a HK megállapításaihoz igazodik.

Anélkül, hogy a fasiszta Németországban különösen is elrettentő módon megjelent gyűlölet történetének a fázisait lekicsinyelnénk, bizony a HK hamartiológiai (= a bűnre vonatkozó tanítás) felismeréseit a valóságos világ számos kontextusában, a kitágított perspektíva szemszögéből is felfedezhetjük. Azért még egy példát legyen szabad saját hazámból megemlíteni. Nemrég az igen erőteljes médiafigyelem következtében a legkülönbözőbb német körökben tagadhatatlanná vált, hogy a németek a nemzetközi fegyvergyártásban és fegyverkereskedelemben a világlista negyedik helyén állnak. Márpedig ha a gyűlöletet és a bűnt abban a széles spektrumban, hatáskörben tekintjük, ami a tudatos vagy nem tudatos agresszivitástól a tudatos és nem tudatos közönyig és nemtörődömséig terjed Istennel és felebarátainkkal szemben, eközben pedig az így okozott kiszolgáltatottságot és szenvedést is tudatosítjuk, akkor fel kell ismernünk: sajnos a HK nagyon is nyomasztó kifejezőmódjának igazat kell adnunk, amikor úgy fogalmaz, hogy készek vagyunk Istent és felebarátainkat is gyűlölni.

Ma (is) nagyon fontos, hogy megértsük azt a feszültséget, ami a HK-ban, illetve a róla szóló teológiai reflexióban még mindig bizonyos irritációt, bosszúságot okoz. A Káté erről is bizonyosságot tesz: „természettől” fogva hajlunk arra, hogy Istent és felebarátunkat gyűlöljük. De azt is újra és újra hangsúlyozza, hogy Isten az embert „jónak” teremtette, s hogy az ember – miként a 9. kérdés-feleltben olvassuk – „... az ördög felbujtására, vakmerő engedetlenséggel” került a bűn hatalma alá. Ma különösen is fontos, hogy teremtésteológiai őszinteséggel világossá tegyük: a „jó teremtett világ” nem isteni és nem paradicsomi világ, hanem Isten ezt a maga végességében és halandóságában tekinti „jónak”. Ezen túlmenően, vagy éppen ebből kiindulva szintén látnunk kell azt is, hogy a testi és földi teremtésben az élet sajnos azt jelenti, hogy mások életének a kárára élünk. Még a vegetáriánusoknak is

5 HEIMBUCHER: Begründete Freiheit. vö. Begründete Freiheit – Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung. Vortragsreihe zum 75. Jahrestag im Berliner Dom (= Megalapozott szabadság – a Barmeni Teológiai Nyilatkozat aktualitása. Előadássorozat a 75. évforduló alkalmából, amit a berlini Dómban tartottak).

6 vö. NAUDÉ: Neither Calendar Nor Clock.

végtelenül sok életet kell elpusztítaniuk ahhoz, hogy életben maradjanak. Hatalmas hiba az, amikor manapság sok ember, még ha érthető ökológiai aggodalom is van bennük, a természetet és az életet közelebbi és pontosabb meghatározás nélkül valóságos üdvfogalomként kezeli.

A bűn hatalma alá rekesztett életről elmondható, ez az, ami az agresszivitásban, az önérvényesítésben, meg a közönyben és a tehetetlenség megtapasztalásában is azt mutatja, hogy hamisan és végzetesen képtelen arra, hogy a teremtett mivolt határait és kiszolgáltatottságát tudomásul vegye. Márpedig ez az életszemlélet azért veszélyes, mert megkerüli az Isten irántunk tanúsított szeretetét és a mi Isten iránti szeretetünket is, ugyanígy az emberek egymás iránti szeretetének széles területét is. A bűn hatalma alá rekesztett élet semmibe veszi vagy éppen igyekszik háttérbe szorítani azokat a jó erőket, amelyek segítenének, hogy földi végességünkkel és földi határaink ellenére is tudjunk jól élni. A HK szinte drasztikusan hívja fel figyelmünket ennek az elhibázott küzdelemnek drámai voltára. A bűn ugyanis nyomorúságba juttat és abban is akar tartani – sokszor már ez életben, és anélkül, hogy távolabbi perspektívát nyújtana. A Káté a bűn hatalmának a hangsúlyozásával minden másnak mondható, csak nem olcsó „üdvprédikátornak”. Figyelmünket arra az egyetlen vigasztalásra irányítja, amit Isten nekünk nem csak az életben, hanem még a halálban is kínál és mindig újra és újra nyújt felénk.

2. A Heidelbergi Káté hasznosság-gondolata és vallásos-egzisztenciális gyakorlatiassága

A bűnről szóló jól kimunkált tanításhoz hasonlóan a mai fül számára idegenül hangzik az a retorika, ami a HK-ban a megfizetésről és a hasznosságról szól lelki ügyekben. A heidelbergi ifjúsági lelkész, Hans-Georg Ulrichs és a korábbi heidelbergi iskolai dékán, Ulrich Löffler hívta fel arra a figyelmemet, hogy ez a megfizetésről és haszonról szóló beszédmod valójában a korai kapitalizmus gondolatvilágával függ össze.

A Káté hatszor teszi fel a kérdést: Mit használ nekünk? Mit használ neked? – s akkor ilyen témák követik a kérdésfeltevést: Jézus Krisztus születése, keresztye és feltámadása, mennybemenetele és megdicsőülése.⁷ „Mi hasznunk van még Krisztus áldozatából és kereszthalálából?” (43. k-f.); „Mit használ nekünk Krisztusnak, a mi Fejünknek ez a dicsősége?” (51. k-f.). Az ilyen kérdésfeltevés a mai érzékeny füleknek vallásilag visszataszítóknak, olykor ízléstelennek tűnhet. Mégis azt kell mondanunk, hogy a HK-nak nem csak nagyon őszinte és realista az értelmezése, szemlélete az emberi gonoszságról és a vele összefüggő nyomorúságról, hanem hasonlóképpen nagyon realista a felfogása Isten jóságáról, a hit erejéről, s ezek jó gyümölcseiről. Nem tekint mögéje annak a kérdésfeltevésnek, ami azt próbálja feszegetni: Miért éri meg hinni Istenben és Jézus Krisztusban?

A központi fogalom, amivel a HK az ilyen kérdésekre válaszol, ez a szó: „vigasztalás”. Ez már az első kérdésben előfordul: „Mi életedben és haláloedben egyetlen

⁷ ld. ezeket a kérdés-feleleteket: 28; 36; 43; 45; 49; 51 – de a 125. is.

vigasztalásod?” (1. k-f). A vigasztalásról szóló részek még kidolgozottabbak, mint a gyűlöletről szólók. A vigasztalás szó – nem csak a német nyelvben – mérhetetlenül széles jelentéstartalmat hordoz. Vonatkozik a biztonságra, bizonyosságra, bizalomra, életkedvre, reményre. Hasonló a jelentése, mint a tartós megbízhatóságnak, a segítségnek, a tartásnak, a tanácsnak, a szabadításnak, a megnyugtatósnak, a nyugalomnak, az erőnek, a támasznak, az ernyőnek és védelemnek. De ugyanígy benne van az értelme az együttérzésnek, az együtt szenvedésnek és az ígéretnek is. *Jacob és Wilhelm Grimm Német Szótár*-a a vigasztalás közkeletű, újkori értelmét így írja le: „Bizonyosság a felől, szilárdság abban, ami az ígéretre alapozva lelki erősödéshez vezet, és meg is marad”.⁸

Ebben a fejlődési folyamatban a vallási, a családi-baráti és a pszichológiai háttér visszazsorította a katonai és más kontextusokat. A vigasztalást olyan forráshoz hasonlíthatjuk, amelyből jócskán „meríthetünk” fényt, örömet, üdvöt és megváltást. Vigasztalást Isten és az Ő Igéje, Jézus Krisztus és az Ő keresztye, valamint a Szentírás nyújtanak nekünk. De nyújthat vigasztalást a szülők, a gyermekek, a házastárs és a jó barátok szeretete is. Ritkábban ugyan, de adhatja a vigasztalódás erejét a természet, az emlékezés, a jó lelkiismeret, az irodalom, a tudomány, a filozófia vagy bizonyos esetben még a halál is.

A HK meggyőződése szerint mi emberek nem vagyunk képesek arra, hogy magunktól nyújtsuk azt a belső szilárdságot, sem önmagunknak, sem egymásnak, ami „mind életünkben, mind halálunkban” hordozni tud. Még a legjobb szándékkal sem vagyunk erre képesek. A Káté szemlélete szerint az emberi élet mélyen és erőteljesen veszélyben van, kívülről és belülről egyaránt. Hiszen végesek vagyunk, s egyszer meg kell halnunk. Mindenekelőtt saját vétkünk miatt forgunk veszedelemben, és kerülünk gonosz hatalmak befolyása alá. Nem ritkán azonban akaratunk vagy tetteink ellenére jutunk nehéz helyzetbe. Drámaian szól a Káté újra és újra „minden bűnömről”, „az ördög hatalmáról” (vö. az 1; 9; 32; 34; 127. kérdésre adott feleletet). Ezek az erők nagyon is valóságosan tartanak fogva minket, s megpróbálják életünket eltorzítani, pusztítani. Az emberek olyan összefüggésben, kapcsolatban állnak egymással, amit a bűn jellemez, s amelyből ki kell szabadulniuk. Ahhoz, hogy a HK-t megértsük, ezt az alapvető meggyőződést követnünk kell és ezáltal magunkévá tennünk.

A gonosz hatalma alól történő megszabadítás és e hatalom által kiváltott gyűlölettől történő megszabadítás, legyen bár e hatalom nyilvánvalóan megmutatózó vagy nagyon is leplezetten, burkoltan jelenlévő – nos, ez a szabadítás igazából a legnagyobb haszna annak a vigasztalásnak, ami nekünk adatott Jézus Krisztusban és a Szentlélek által. Ez a vigasztalás az, ami szabad életre juttat el, ami biztonságot teremt, bizalmat, bizonyosságot sugároz, életkedvet, reményt nyújt még a legnehezebb élethelyzetben is. Általa kapjuk meg a megbízhatóság erejét, a segítség, a tartás és a jó tanácsolás erejét, a támogatást és azt a védelmet, amit csak Istennél, Isten Igéjében és Lélekében tapasztalhatunk meg. Valamint azoknál, akiket szintén az Ige és a Lélek mozgat, és akik beteljesedtek ezzel a Lélekkel. Ez a vigasztalás hozza el a megnyugvást és a csendet, az együttérzés és az együtt-szenvedés ké-

⁸ GRIMM: Deutsches Wörterbuch, 903.

ességét, mégpedig úgy, hogy a szeretetben, az irgalmasságban, az igazság, az igazságosság, a szabadság és a béke keresése során magunk is tovább tudjuk adni a vigasztalás ajándékát.

De nem csak a vigasztalásra talált, szabad földi élet után vágyódunk, mely egyre mentesebb a belső és a külső veszélyektől, veszedelmektől. Ezen túlmenően vágyódunk a lelki és az örök élet után is, ama biztonság után, ami még a halálban is, és múlandó életünkön túl is érvényes, s vigasztalással és tartással ruház fel. Nemcsak azt a valóban szabadító erejű és hatású vigasztalást és tartást kapjuk meg ezáltal ebben az életben vagy erre az életre nézve, hanem a Krisztus uralma alá tartozás bizonyosságát is felfedezhetjük.

3. A krisztológiai és a lélek-krisztológiai koncentráció, ami összefügg a törvény-teológiával

A HK első kérdésére („Mi életedben és halálodban egyetlen vigasztalásod?”) adott válasz nem egyszerűen ez: „*Jézus Krisztus* az egyetlen vigasztalásom az életben és a halálban”. Pedig gyakran hangzik el ez az észrevétel és ez a megállapítás vagy fogalmazás. A HK-ra utalt a 20. század egyik legfontosabb hitvallása, ami az egyházi ellenállásban született meg. A *Barmeni Teológiai Nyilatkozat vagy Hitvallás* ún. kriszto-centrikus, Krisztus-központú vonása szólal meg a nemzeti szocializmus ellen irányuló üzenetben is: „*Jézus Krisztus*... Istennek egyetlen Igéje, Őt kell hallgatnunk, Őbenne kell bízunk mind az életben, mind a halálban és Neki kell engedelmeskednünk”. Hasonlóképpen látjuk ezt a dél-afrikai *Belhar Confession*-ban, amit a faji megkülönböztetés ellen fogalmaztak meg, melyben ez a kitétel is olvasható: „5.1. *Jézus az Úr*”.

A Káté szerint a vigasztalásnak az igazi oka pedig az, hogy „testestől-lelkestől – akár élek, akár halok – nem önmagamé, hanem az én hűséges Uramnak és Megváltómnak, Jézus Krisztusnak a *tulajdona vagyok*” (az 1. kérdés feleletében, kiemelés M. W.-tól). A döntő esemény és a döntő vigasztalás tehát a megtörtént, és a mindig újra történő megváltásban, valamint a Jézus Krisztus általi megtartásban van. Egészen pontosan fogalmazva: a Szentlélek ajándékozásában, aki „bizonyosságot ad örök életemről, és szív szerint hajlandóvá és készsé tesz arra, hogy szüntelenül neki éljek”.⁹ Itt valójában a *Krisztusban való létezésről és életről* van szó, azaz az Ő országáról, ami az Ő oltalma, védelme, uralma alatt áll. Krisztusnak ezt az uralmát nem csak a 29-52. kérdés-felelet foglalja magában ilyen cím alatt: „A Fiú Istenről”, hanem az 53-64. kérdés-felelet is („A Szentlélek Istenről”), tovább a 65–85. kérdés-felelet is („A szent sákramentumokról”). A vigasztalásnak a tágasságát és sokféle formáját jól mutatja Jézus Krisztus, a Felkent, a Próféta és a Tanító, a Főpap és az örök Király tevékenysége (31. kérdés), akiről a tapasztalatokat a Szentlélek által kapjuk, illetve az Ő uralmi-hatalmi régiójában történő folyamatos tartózkodásban

⁹ A Krisztus-Léleknek és a Lélek-Krisztusnak a dinamikáját nem eléggé ragadja meg ez a barthi fordulat: „A Vigasztaló jelenléte már maga vigasztalás” (BARTH: Einführung in den Heidelberger Katechismus, 16.); vö. a pneumatológiailag rövidített „Krisztus-centrikusságot” bővebben: WELKER: Barmen III: Woran orientieren?, 59–75.

részesülünk belőle.¹⁰ Mielőtt ezzel foglalkoznánk, fel kell figyelnünk a harmadik, talán legnagyobb akadályra, ami a HK megértése előtt ma utunkat állhatja.

A HK ugyanis meglehetősen drasztikusan írja le első részében, melynek főcíme: „Az ember nyomorúságáról” (3–10. kérdés-felelet) azt, hogy miért is vannak az emberek a Jézus Krisztusban kapott, az Ő győzedelmes munkálkodása és Szent Lelke által adományozott vigasztalásra oly nagymértékben ráutalva. Nyilvánvaló, hogy Isten az embereket – végességüktől és halandóságuktól eltekintve – a maga képére és hasonlatosságára alkotta. Saját bűneik és az ördögi kavarusuk következtében azonban kihullnak, kikerülnek ebből az Isten-kapcsolatból. Isten gyűlöli ezt a kilépést, elfordulást, és ezért meg akarja szabadítani az embereket ebből a helyzetből. De nem gyakorolja az irgalmasságot úgy, hogy az igazságosságtól eltekinthetene. Isten igazságossága a HK meggyőződése szerint „büntetést” és „megfizetést” követel (11. és 12. kérdés-felelet). A Káté a büntető igazságosság, a büntetőjog, s a korabeli viszonyokhoz képest a modern közgazdaság kategóriáiban gondolkodik és fogalmaz. Ennek kapcsán olyan nyelvezetet alkalmaz, ami sok embertől vallásilag idegen és megdöbbenő. Igazából az újabb büntetés/bűnhődés teológiai kutatás és vita vitt közelebb minket azokhoz a témakörökhöz, mely a bűn, áldozat és kiengesztelődés, bűnhődés fogalmai alatt rejlik. A keresztyén teológiát hosszú időn át uralta az a paradigma, aminek lényege: Isten irgalmas, de igazságos is. Az emberek a bűn miatt kivonták magukat Isten igazságossága alól, sőt szembe kerültek azzal. A bűn(ök) kapcsán időszakos és örök büntetést vontak magukra. Isten azonban könyörölni akart és akar rajtuk. Ennek érdekében azonban Isten nem csak irgalmasként, hanem igazságosként is igényt tart a kiegyenlítésre (kompenzációra, elégtételre, engesztelésre). Viszont a bűnös ember nincsen abban a helyzetben, hogy ezt a kiegyenlítést, elégtételt megtegye. Ezért Isten saját egyetlen Fiát, a „büntelen Bárányt” (Ján 1,29.36; Jel 5,6) választja ki, Őt a kínos-véres halálra is odaadja, csak hogy megmentse minket.

A tübingeni öszövétségi kutató és professzor, Hartmut Gese úttörő tanulmányt írt *Kiengesztelés*¹¹ címmel, amiben biblia-teológiai megvilágosító, rendszeres teológiai szempontból pedig újat hozó ismereteket közölt. Ezzel a tanulmánnyal éven át tartó vitát indított el, aminek eredményeként az áldozat és a kiengesztelés újra konstruktív teológiai megfontolásokat hozott¹² – annak ellenére, hogy a populista, népszerűsége törekvő teológia újra és újra hangot adott irritációjának, egyet nem értésének. Áldozat és kiengesztelés révén ugyanis Isten azokon akar segíteni, akik tehetetlenségben, bizonytalanságban és elveszett állapotban vannak. Ám ezt Ő jellemző aktussal, mégpedig helyettesítő odaadással akarja elvégezni, melynek eredményeként a tehetetlenségből, az elveszettség érzéséből és állapotából akar kivezetni, megszabadítani minket.

A HK ezzel szemben még a kompenzációs, elégtételes, kiegyenlítő sémában gondolkodik. Az ember igazi nyomorúsága az, hogy az Istentől elvárt fizetséget nem képes neki megadni. Ugyan újra és újra próbálkozik ezzel az ember, de csak növeli nyomorúságát és elveszettségét. Eközben mind inkább önszeretembe és ön-

¹⁰ vö. WELKER: Gottes Offenbarung, 195kk.

¹¹ GESE: Zur biblischen Theologie.

¹² Kiváltképpen gazdag e tekintetben: BRANDT: Opfer als Gedächtnis.

központúságba süllyed. Azt, hogy Isten e helyzetet nem fogadja el, mivel Ő igazságos és igaz Isten, nem nehéz belátnunk. Ám az a gondolat, hogy Isten csak büntetést és elégtételt, megfizetést igényel, sok embert visszataszít. Ez mondjuk nagy bűnözőknél még „elmegy”. Ám hogy azoknál, akik szerencsétlenül és tehetetlenül sodródtak bele dolgokba, s akik nincsenek is tudatában gyűlöletüknek, illetve pontosan e világ gyűlölettől átitatott viszonyai miatt szenvednek, ez miért van így?

A Káté viszont nem szögezi oda tekintetünket pusztán az isteni büntetésre és tisztító kihatására, ami nagyon lényeges vonása. A HK második részében ugyanis sokkal inkább az az út tárul fel előttünk, amin Isten ebből a helyzetből ki akar vezetni minket. Ennek a résznek a címe: „Az ember megváltásáról”. Isten az emberi nyomorúságot Jézus Krisztusban magára veszi. Őbenne ajándékozik, kínál nekünk igazságosságot, megigazolást és új életet, amit aztán ettől kezdve nem veszélyeztethetünk többé és nem is tehetünk tönkre. Ez az új élet a Szentlélek ereje és élő hit által valósul meg. A hatalmas és erős Isten, aki nekünk nem csak jót juttat, hanem „rosszat e siralomvölgyben is küld rám” (26. k-f.), a vigasztalásban úgy mutatkozik meg, mint jóságos és hűséges Atyánk.

Nyilvánvaló, hogy tovább kell élnünk a véges és irántunk nagyon közömbös teremtett világgal, esővel és szárazsággal, termékeny és terméketlen évekkel, egészséggel és betegséggel, a szegénység és a gazdagság nagyon is egyenlőtlen elosztásával (27. k-f.). De tudnunk kell azt is, hogy eközben Isten nekünk Jézus Krisztus által és a Szentlélek hatalmával vigasztalást nyújt, ami bennünk aztán a szenvedésben nem csak hosszútűrést és bátorságot terem, hanem meg is növeli ellenálló erőnket és a segítőkészséget. És ez aztán az öröm időszakában hálává tisztul, emelkedik, valamint szeretetteljes készséggé arra vonatkozóan, hogy mind-ebben másokat is részesíthessünk.

Egész konkrétan és valóságosan ez a vigasztalás biztosítja számunkra a részvételt Krisztus uralmában.¹³ *Királyi hatalmából* a Szentlélek ereje által vehetjük ki részünket, ez a hatalomformáció tesz képessé minket a szeretetszolgálatra és a diakóniára. Ily módon megvalósuló Krisztus-követésünk indít minket a gyengék oltalmazására nyomorúságukban, küzdelemre a fizikai szenvedés és betegségek ellen, a képzés, oktatás iránti elkötelezettségre, s kitartásra abban a szabadságban, ami annyira jellemzi a Krisztus-követést. Az egyház jótékony és eltökélt missziói munkáját ez a meggyőződés és szemlélet vezeti. Azt is látnunk kell, hogy a Király testvérünk és barátunk, aki a leghatározottabban kétségbe von mindenféle pompakedvelő és mono-hierarchikus/egyeduralmi klerikális, meg politikai uralmi formációt is.

Jézus Krisztus *papi hatalmából* is a Lélek ereje segítségével részesülhetünk, s ez szorosabb értelemben az istentiszteleti és az egyházi életet állítja elénk. Erre szólít fel, hív meg, ösztönöz, s aktív együttműködésünket támogatja. Az ima és az istentisztelet nyilvánossága, az írásmagyarázat és az ígehirdetés, a sákramentumok ünneplése és a liturgia Isten dicsőségének a szolgálatában és az eszkatológiai boldogság elővételezéseként, előízeként jellemző vonásai Krisztus uralmának. Imádságban, dicsőítő éneklésben és a méltósággal megvalósuló istentiszteleti ün-

¹³ vö. a következőket ezzel: WELKER: Gottes Offenbarung, 4. és 5. rész

nepléssel már előízét kapjuk-adjuk az eszkatológiai örömek, amit Isten a földi élet utánra készített nekünk. Az istentiszteleti írásmagyarázat és az igehirdetés már a további, harmadik dimenzióhoz is eljuttat, ami Krisztus uralmát jellemzi.

Ugyanis Jézus Krisztus *profétai hatalmából* is részesülünk a Szentlélek ereje által, s így kapcsolódhatunk be az Ő erőszakmentes küzdelmébe, amit a bűn és a halál erőivel vív. Ezek az erők éppen a kereszten lepleződtek le és mutatták meg igazi természetüket. A kereszttel alatta ismerhető fel, hogy mennyire vissza tudnak élni és pervertálják az emberek a törvényt, a jogot, a morált, a politikát, a közvéleményt, sőt még a vallás jó, jóra való erőit is. Így fordul át a jó törvény ereje, a gyűlölet eszközzé, amit a vigasztalás közvetít. Az igaz(i) Próféta követése során Lelkének ereje tesz képessé minket arra, hogy ezekkel a hatalmakkal folytatott küzdelmeinkből is részesülhessünk, s magunkat odaszánjuk a profétai szolgálatra, még akkor is, ha ez a követés gyakran üldözéssel és szenvedéssel jár együtt. Néha kifejezetten veszélyes az áldozatot a kicsi tengelyéhez kötni. De mindig veszélyes, ha profétikusan a tengelyt a küllők közé vetik. Ám mindezek ellenére a különböző szinteken a Krisztus-követés közben hatalmas vigasztalás lesz részünk, azaz biztonságot, bizonyosságot, bizalmat, életkedvet, reményt kapunk cserébe. A tartós megbízhatóságnak, a segítségnek, a tartásnak, tanácsolásnak, szabadításnak, a megnyugtatásnak és a nyugalomnak, az erőnek, a védelemnek, a támogatásnak valamint az együttérzésnek, és az együtt szenvedésnek is így leszünk elfogadóivá és továbbadóivá.

Ez az a vigasztalás, hangsúlyozza a HK, ami szerint „hogy ha baj ér, türelmesek, ha jó dolgunk van, hálásak vagyunk...” (28. k-f.), s ezáltal egy nagyobb, teljesebb életre tudunk rálátni, mint amit földi és múlandó egzisztenciánk önmagában jelent. Így tudhatjuk, hogy a végesség, a múlandóság és a kísértések közepette egy teljesebb, gazdagabb élet részeseivé válhatunk. Ez az élet aztán felragyogtatja a szeretetet és az irgalom, az igazságot és az igazságosságot, a szabadságot és a béke igazi tapasztalatait. Az ilyen élet visszatükrözhet valamit Isten örök életéből és hatalmából is. Mi pedig így részesülhetünk Isten eljövendő Országából, és így mehetünk elébe teljes és végső megérkezésének. Mindebben az a döntő, hogy az örök vigasztalás ne tűnjön el, ne váljék semmivé valamiféle olcsó túlvilági reményben, hanem minket már ez életben „szív szerint hajlandóvá és késszé tesz arra, hogy szüntelenül” Őneki éljünk (1. k-f.).

A Káté Jézust, Isten Fiát Üdvözítőnek (29. k-f.) nevezi. Ez az Üdvözítő azonban nem emeli ki az embereket a földi élet vegyes érzéseket keltő összefüggéseiből, sem pedig a fenyegetettségéből. Sokkal inkább erőt ad ahhoz, hogy „ebben az életben a bűn és az ördög ellen szabad lelkiismerettel harcoljak” (32. k-f.), és bizonyossá tesz a felől, hogy Vele együtt ez élet után minden teremtmény fölött örökké uralkodjam. Közben pedig elveszi tőlem a félelmet, ami a sötét halál és a nem kalkulálható ítélet láttán tölti el a szívemet. Jézus Krisztus kereszttel teljesen nyilvánvalóan és egyértelműen állítja szemünk elé a halál okát és az isteni ítélet forrását.

Ugyanakkor Jézus Krisztus feltámadása már most, az Ő új életéből részesít minket, ugyanakkor ígéretet ad az örök életre is. A HK több helyen és különféle fordulatokkal írja le ezt a megerősített életet, melynek erejét mindig és kizárólag a Feltámadott Úrtól nyeri. Azoknak, akik hitben kitartanak Őmelle, a Szentlé-

lek által mennyei ajándékokat ad, melyek minden földi ellenséggel szemben erőt és védelmet nyújtanak. Erőt ad ahhoz is, hogy „fölemelt fővel” (52. k.-f.) reménykedjem végső ítéletében, s ebben az életben nyugodt szilárdsággal és örömmel induljak el a jövődő világ felé, mivel ez az élet Krisztus uralma miatt már most jelen van – velünk, bennünk, közöttünk és közeli, meg távoli, sőt a legtávolabbi környezetünkkel is.

Fordította: Békefy Lajos

Felhasznált irodalom

- BARTH, K.: *Einführung in den Heidelberger Katechismus* (ThSt 63), Zürich, EVZ, 1960.
- BRANDT, S.: *Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer*, Münster–Hamburg–London, Lit Verlag, 2001.
- GESE, H.: *Zur biblischen Theologie*, München, Christian Kaiser, 1977.
- GRIMM, J.–GRIMM, W.: *Deutsches Wörterbuch*, 22. Band, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984.
- MAK, G.: *In Europa. Eine Reise durch das 20. Jahrhundert*, München, Pantheon Verlag, 2007.
- MÜLLER, W.: *Die sinn- und sachverwandten Wörter und Wendungen: Wörterbuch der treffenden Ausdrücke*, Mannheim, Bibliographisches Institut, 1997.
- NAUDÉ, P.–SMIT, D.: *Neither Calendar Nor Clock: Perspectives on the Belhar Confession*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 2010.
- WELKER, M.: Barmen III: Woran orientieren?, in: Heimbucher, M. (Hg.): *Begründete Freiheit – Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung. Vortragsreihe zum 75. Jahrestag im Berliner Dom* (Evangelische Impulse 1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2009.
- WELKER, M.: *Gottes Offenbarung: Christologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2012.
- WELKER, M.: Ist Barths Sündenlehre in gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten relevant?, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 27 (2011), 60–76.

MICHAEL WELKER

Lélek-krisztológia: Jézus hármasságáról és Isten országának hármasságáról*

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag geht aus von zwei großen Einsichten des Reformators Johannes Calvin: 1., Der auferstandene und erhöhte Christus vergegenwärtigt sich nicht ohne den Heiligen Geist. In der Kraft des Geistes werden die Zeuginnen und Zeugen des auferstandenen und erhöhten Christus in sein nach-östliches Leben hineingezogen. 2., Wenn wir verstehen wollen wer Jesus Christus war und was ihn Gott der Vater zu sein und für uns zu tun wollte, so müssen wir uns an seinem dreifachen Amt orientieren, dem königlichen, dem prophetischen und dem priesterlichen Amt.

Der Beitrag zeigt dann, dass die Lehre vom dreifachen Amt (munus triplex) Christi von allen Kirchen und Konfessionen auf dieser Erde aufgenommen und theologisch entfaltet wurde. Er argumentiert: Um eine klare Orientierung für die Lehre und das Leben der Kirchen zu bieten, sollte sich dieses Lehrstück orientieren am a) vor-österlichen Leben Jesu Christi (für das königliche Amt), b) am Kreuz Jesu Christi (für das prophetische Amt), c) an der Auferstehung Jesu Christi (für das priesterliche Amt).

Diese Orientierung bietet eine Grundlage, die differenzierte Nachfolge Christi in der Macht des Heiligen Geistes zu verstehen. Sie erlaubt es uns zu sehen, wie der auferstandene und erhöhte Christus sein kommendes Reich in der Kraft des Geistes gestaltet. In den diakonischen Taten der Liebe, Fürsorge und Vergebung, im prophetischen Wirken der Wahrheit- und Gerechtigkeit suchenden Gemeinschaften und im gottesdienstlichen, liturgischen und doxologischen Leben seiner Zeuginnen und Zeugen sammelt, belebt und erhebt Jesus Christus seinen nach-österlichen Leib für sein kommendes Reich auf Erden und für das ewige Leben.

Hogyan lehet Isten és a Szentlélek teremtő és újjáteremtő hatalmát Jézus Krisztusban és Krisztus által megérteni? Kálvin két kulcsfontosságú felismerése segíthet ebben. Az első úgy hangzik, hogy a feltámadott és mennybe ment *Krisztus nem a Szentlélek nélkül van jelen. Az isteni Lélek által a feltámadott és mennybe ment Krisztus bevonja a róla tanúságot tevőket a maga húsvét utáni életébe.* Követői, azaz tanúságtevői által, mint „tagjai” által, akik Krisztus húsvét és pünkösd utáni testét képezik, a feltámadott a maga húsvét utáni egzisztenciáját valósítja meg a világban.

Kálvin János megszabású református dogmatikájában behatóan foglalkozik ezzel az ismerettel: mert Jézus Krisztus a Szentlélek által „nem önmagáért (*privatim*) volt gazdaggá téve, hanem hogy gazdasággal az éhezőket és az elepedteket eláraszsa”.¹ A feltámadott és mennybe ment Jézus Krisztusról nem beszélhetünk a Szentlélek nélkül, de a róla bizonyosságot tevő tanúk nélkül sem, akiket ugyanaz a Lélek tesz képessé a tanúságra.

Ezen túlmenően Kálvin egy további kulcsfontosságú felismerést közöl, amelynek segítségével lehetővé teszi számunkra, hogy a feltámadott Krisztus munkáját a

* A Debreceni Református Hittudományi Egyetemen 2013. október 16-án elhangzott előadás szerkesztett és fordított változata.

¹ CALVIN: Institutio, 310. (II, 15,5, vö. II, 15,2); lásd még STANILOAE: Orthodoxe Dogmatik II, 174. A tanulmány a következő mű gondolatait összegzi: WELKER: Gottes Offenbarung.

maga konkrétóságában és differenciáltságában megértsük. Ez a második felismerés tesz képessé minket arra, hogy ezt a munkáját, a Jézus Krisztus Lelkének erejét és az ő országának eljövételét *húsvét előtti életével összefüggésben lássuk*.

Ez által Jézus húsvét előtti és húsvét utáni élete közötti kontinuitás és diszkontinuitás lesz nyilvánvalóvá. De itt nemcsak Jézus húsvét előtti életére, a kereszthalálra és a feltámadására való utalások lesznek érthetőek. Az ószövetségi hagyomány széles emlékezethorizontjához és váradalmihoz való visszakapcsolás is nyilvánvaló lesz a feltámadott és megdicsőült Jézus iránt való tájékozódás számára. Végül Kálvin felismerései a krisztológiát illetően ökumenikus konszenzusra is elvezethetnek.

Kálvin második krisztológiai kulcsfontosságú megállapítása, ill. alapfelismerése így hangzik: „hogy megtudjuk, miért küldetett Krisztus az Atyától s *mit* hozott nekünk, *három dolgot* kell leginkább benne szemlélnünk: *prófétai tisztét, királyságát és papságát*.² A Krisztus hármastisztéről (*munus triplex Christi*) való tanítás teszi számunkra lehetővé, hogy Jézus Krisztus nyilvános és eszkatológikus működését a maga differenciált gazdagságában megragadjuk. Ez feltárja az ószövetségi vonatkozásokat és megmutatja Jézus húsvét előtti és húsvét utáni működésének kontinuitását, mint a felkent király, pap és próféta munkáját, amelyre egyébként az újszövetségi bizonyágtételek is újra és újra utalnak. Schleiermacher³, Barth⁴, Wainwright⁵ és a református és metodista hagyomány további jelentős teológusai felelevenítették ezt a tanítást és továbbgondolták. Johann Gerhard⁶ munkássága által a lutheri teológiában is meghonosodott. A római katolikus⁷ és az ortodox⁸ dogmatikák is befogadták ezt a tantételt.

Edmund Schlink így kommentálja ezt a tényt Ökumenikus Dogmatikájában:

A Krisztus hármastisztéről szóló tanítás elterjedése kapcsán egy ökumenikus szempontból egyedülálló jelenséggel van dolgunk. Ugyanis ez a tanítás nem az egyházszakadás előtt, hanem azt követően öltött dogmatikai formát és Jézus Krisztus üdv munkájáról szóló kijelentéseivel közös tantételként szerzett érvényt magának, az egyházszakadások ellenére is.⁹

A hármastiszt sorrendje, súlyozása és megfogalmazása az egyes klasszikus teológiai tanítóknál különböző formákat öltött.

Kálvin először *prófétai tisztről* beszél, amely által Isten az „ő népét sohasem hagyta hasznos tudomány nélkül”, s a „közbenjáró érkezésére” felkészítette.¹⁰ Jézus Krisztus tehát nemcsak tanítást ad nekünk, amelyben „az értelemnek és tudásnak minden kincse” el van rejtve, hanem a Lélek kitöltése által részelteti a tagokat, a

2 CALVIN: *Institutio*, 310 (II, 15,1).

3 SCHLEIERMACHER: *Der christliche Glaube*, 102–105.

4 BARTH: *KD IV/1 231; IV/2 173; IV/3 12.52.206*.

5 WAINWRIGHT: *For Our Salvation*, 109. Wainwright további három megkülönböztetést tesz a “christological, baptismal, soteriological, ministerial” és “ecclesiological use” tekintetében.

6 GERHARD: *Loci theologici*, 1610–22, IV/15.

7 SCHEEBEN: *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 226–305. lásd ehhez AQUIN: *Summa theologiae* III, 22 art. 1 ad 3.

8 STANILOAE: *Orthodoxe Dogmatik* II, 89.178; TREMPALA: *Dogmatik der orthodoxen katholischen Kirche*, 143–203; ld. még EUSEBIUS VON CAESAREA: *Historia Ecclesiasticam*, I/3.

9 SCHLINK: *Ökumenische Dogmatik*, 414.

10 CALVIN: *Institutio*, 307 (II, 15,1).

fiakat és lányokat (Joél 3,1), a maga testében.¹¹ A királyi tiszt által Isten arra nézve tesz ígéretet, hogy „fia által lesz örök kormányzója és védelmezője az egyháznak”. Hangsúlyozza, hogy Krisztus egy örök és lelki birodalom „örök királya”, aki a hívőket megőrzi az örök élet számára. De itt is kiemelésre kerül, hogy a keresztség és a Lélek kitöltése által a hívők részesei lesznek ennek az uralomnak.¹² A papi tisztet Kálvin a Zsidókhöz írt levél 7–10 fejezeteihez kapcsolódva magyarázza: Jézus Krisztus, mint főpap Isten előtt közbenjár érettünk, és önmagát áldozatul odaadja. Ugyanakkor a Szentlélek ereje által „benne” mi is „papak vagyunk”, akik imádságban és magasztalásokban visszük áldozatunkat Isten elé, és szabad bemenetelünk lehet a legfőbb szentélybe, a mennybe.¹³

Schleiermacher beszél először Krisztus prófétai tisztéről úgy, mint amely „tanításban, bölcsességben és csodákban” áll. Ő elsősorban a húsvét előtti Jézust tartja szem előtt, és hangsúlyozza, hogy „ez a csúcsa és vége minden prófétaának”, amely egyben a beteljesedését és a végét jelenti minden papi tisztségnek is.¹⁴ Jézus Krisztus papi tisztében megkülönbözteti „a törvény tökéletes betöltését és a cselekvő engedelmisséget”, valamint „szenvedő engedelmisségét és kiengesztelő halálát”, végül a „hívők képviselét az Atya előtt” (uo. 118). Krisztus királyi uralma a végét jelenti a „politikai vallásoknak, még a teokráciáknak is”, s a „tisza lelki uralmat és istentudatot” teremt meg. Ez abban áll, „hogy minden, ami a hívők közösségének javára szolgál, tőle származik” (uo. 144, 136).

Barth Károly más sorrendben, előbb a főpapi, majd azt követően a királyi, végül a prófétai tisztről beszél, de a kultikus kategóriákat jogi fogalmakkal helyettesíti, amikor a főpapi tiszt ábrázolását a következő formulába foglalja: „A bíró, mint aki a helyettünk megítéltetett”.¹⁵ De ezen túlmenően megjegyzi, hogy a jogi és kultikus fogalmak helyett, az Újszövetséghez kapcsolódóan, lehetett volna gazdasági vagy katonai kategóriákat is használni.¹⁶

A hármastisztről szóló tanítás különböző besorolása, súlyozása és tartalommal való feltöltése elsősorban attól függ, hogy az érdeklődés elsősorban a *húsvét előtti Jézus életére* vagy pedig a *felemeltett Krisztusra* irányul:

Jézus prófétai tisztét földi élete ideje alatt az igehirdetés, mint mennybement Krisztus pedig az apostoli kiküldés által gyakorolta, s azt ma is gyakorolja az Evangélium által. Papi tisztét földi élete ideje alatt a halál önkéntes vállalása által, mint felemeltett Krisztus pedig az Isten előtti közbenjárás által gyakorolta, illetve gyakorolja. Jézus királyi tiszte pedig nem felemeltetése és a mennyei uralomba való visszahelyezése által kezdődik el, hanem abban állt, hogy már földi életének ideje alatt megmutatkozott hatalma a természet ereje és pusztító erők felett.¹⁷

11 CALVIN: Institutio, 308 (II, 15,2).

12 CALVIN: Institutio, 309 (II, 15,3). vö. 308–311 (II, 15,3–5).

13 CALVIN: Institutio, 312 (II, 15,6).

14 SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube, 108.112.135.

15 BARTH: KD, IV/1, 231. vö. 231.302.

16 i. m., 301; vö. Brandt kritikájával: BRANDT: Opfer als Gedächtnis, 294.

17 SCHLINK: Ökumenische Dogmatik, 414.

Úgy tűnik, hogy a kérdés eltérő súlyozása a teológiai klasszikusok esetén mintha a tantétel problematizálását jelentené.¹⁸ Valóban, ez a tanítás sokféle dogmatikai rendszerezésre kínál lehetőséget. De vajon képes-e ellenállni ez a tan a tetszőleges konstrukcióknak és a minden féle-fajta érdekek általi kisajátításnak?

A princetoni rendszeres teológus, Daniel Migliore azt javasolja: a Krisztus hármastiszteréről szóló tanítást próbáljuk meg Jézusnak a húsvét előtti életéhez és ígértetéséhez, kereszthalálához és feltámadásához kapcsolni.¹⁹ Most engedünk ennek az impulzusnak, de úgy, hogy Kálvin segítségével figyelembe vesszük minden egyes tisztség pneumatikai rezonanciáját és kisugárzását!

- Jézus húsvét előtti életére és működésére való figyelés a királyi tisztségnek egy világos profilt kölcsönöz.
- A Krisztus keresztiére való figyelés megvilágítja a prófétai tiszt feladatkörének spektrumát.
- A feltámadásról szóló tudósítások és magának a feltámadottnak megjelenései a főpapi tisztség gazdagságát engedik felismerni.

1. A királyi tiszt és Krisztusnak valamint az övéinek országa

Jézus húsvét előtti életének fényében Krisztusnak és az ő választottainak *királyi uralma* világos kontúrokat nyer, és megfogalmazódik a *világos örömhír a szabadságról és a szeretet diakóniájáról. Ez a királyi uralom a Lélek kitöltésének fényében forradalmasítja az egyház hierarchikus és monarchikus rendjét, valamint a politikai rendszerek hatalmi struktúráit. Mert ez a király nemcsak király, de egyszerre testvér és barát, igen, egy szegény és kitaszított.* A maga radikális-demokratikus rendjével ez a királyi uralom valóban kellemetlenül és megkerülhetetlenül hat, ugyanakkor példaértékű lehet a szabadságot igénylő tájékozódás számára a gyülekezetekben és a civil társadalomban.

Isten országának királyi jellege mindenekelőtt a szeretet gyakorlatában, és e gyakorlat által közvetített szabadságban mutatkozik meg. A szeretetteljes elfogadás, a gyógyítás, a felszabadító tanítás és képzés jellemzik ezt a gyakorlatot, s az a törekvés, hogy lehetőleg minél többen részesüljenek ebben.

A tóra-hagyományban, illetve az ezzel való kontinuitásban és diszkontinuitásban a szeretet és a megbocsátás úgy áll előttünk, *mint szabad és teremtő önkorlátozás*²⁰ (visszafogottság), s mint amely mások javát kell, hogy szolgálja.²¹ *A szabad, teremtő* és a felebarát javára *szeretettel és örömmel vállalt önkorlátozás* nagymértékben mozdíthatja elő a szabadság megvalósulását. A szeretet – amelyet az *Eros*, az *Agape* és *Philia* fogalmi nem egészen kielégítő módon írnak le²² –, azt akarja

18 vö. KÄHLER: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 332.

19 Lásd MIGLIORE: Faith Seeking Understanding, 155.

20 vö. HUBER: Gerechtigkeit und Recht, 316; BEDFORD-STROHM: Vorrang für die Armen; WELKER: Routinisiertes Erbarmen und paradigmatische Öffentlichkeit, 143–160.

21 Az ószövetségi Isten-országá elképzelések, Jézus ígértetése és működése valamint az őskeresztyén életvitel összefüggéseit kiválóan világítja meg GRAPPE: Le Royaume de Dieu. Lásd még Isten országa, a Tóra és Jézus viszonya a zsidó törvényekhez témakörben: WENZ: Christus, 239; BIERITZ: Grundwissen Theologie, 47.

22 WELKER: Romantic Love, 127–136.

elérni, hogy a szeretett embernek lehetőleg *minden dolog a javára váljon*. Lábai „tágas helyre” kerüljenek! Ezen túlmenően az isten-ország-tudat számára még az a jellemző, hogy szívünket *nem* az a körülmény boldogítja, ha mások *kötelezettség-tudatból* eredő viselkedése és forgolódása munkálja számunkra a szabadságot, hanem az a tapasztalat, ha az *önkéntes és hálából fakadó önkorlátozás* és visszafogottság szolgálja a *mi javunkat*.²³ Ezért mondja Jézus, hogy a gyermekeké az Isten Országáé.²⁴ Ez a felszabadító öröm és hála viszont alapvető jelentőséggel bír a felebaráti diakónia ethosza számára is.²⁵ Sajnos környezetünkben a szociális rutin gyakran elnyomja ezt hálás érzékenységből fakadó, hihetetlen potencialitással bíró szabad, teremtő önkorlátozást.

A hála által áthatott figyelemmel kell felfedezni a szabad, teremtő önkorlátozásban rejlő hatalmas lehetőségeket a családban, baráti kapcsolatokban, oktatásban és képzésben, egészségügyi ellátásban, társadalmi és civil társadalmi szervezetekben, valamint azt, hogy a *munus regium Christi*-nek milyen közvetett és közvetlen hatása lehet e területeken. Mert nemcsak a szükség árnyékában, hanem a háládatosság fényében is meg kell látni azokat az átfogó és globális diakóniai, pedagógiai, terápiás, jogállami és egyházi, valamint interkulturális kihívásokat, amelyek arra kell, hogy ösztönözzenek, hogy Isten Országának érkezéséért imádkozzunk, s azt előmozdítsuk. Isten Országáé, illetve Krisztus Országáé ugyanis a szeretet és a megbocsátás számos, de látszólag jelentéktelen megnyilvánulása által ölt formát a világban.

Ebben a gyakran jelentéktelennek tűnő, valójában hihetetlen erővel bíró királyi uralomban nemcsak a hívő bizonyosságtevők részesednek. William Schweiker volt az, aki a Niebuhr testvérek²⁶ és James Gustafson²⁷ impulzusait felelevenítette és továbbfejlesztette. Nyilvánvalóvá tette, hogy a „keresztény humanizmus”²⁸ az emberiségnek és a megélt szeretetnek más vallási és szekuláris formáira is kihat, de ezektől ő maga is impulzusokat kaphat. Krisztus szabadságot teremtő országa ugyanis nagyobb, mint a korhoz és földrajzi kiterjedéshez kötött egyház. „Bizony, mondok néktek, amikor megtettétek ezeket akár csak egygyel is a legkisebb atyámfiai közül, velem tettétek meg” – akár felfedeztél az én jelenlétem bennük, akár nem.²⁹ Viszont aki ezzel ellentétben a Krisztus uralmát az Igére és a sákramentumokra redukálja, nem ismeri fel az ő megszabadító jelenlétének valóságát a Szentlélek ereje által. De ugyanígy hamis lenne egy „csak keresztény ethosszal” szembeni absztrakt morális rendet feltételezni, s arra törekedni, hogy azt, mint valami magasabb rangú „birodalmat”, a kereszténységgel szemben érvényre juttassuk. Egy ilyen értékes morális birodalom képzelete nem más, mint merő konstrukció.³⁰

23 vö. HÄRLE: Dogmatik, 237; HÄRLE: Ethik, 328.388.

24 vö. Mk 10,14; BUNGE: Children, 167–181.; BUNGE: The Child in Christian Thought; BUNGE: The Child in the Bible.

25 vö. J. H. Wichern a „hálás szeretet, mint a közösségi élet alapformája” megállapításával, WICHERN: Schriften zur Sozialpädagogik, 119; STROHM: Diakonie und Sozialethik, 138.

26 Lásd NIEBUHR: Christ and Culture; NIEBUHR: The Self and the Dramas of History.

27 GUSTAFSON: Christ and the Moral Life.

28 vö. SCHWEIKER–KLEMM: Religion and the Human Future; SCHWEIKER: Flesh and Folly, 85–102.

29 vö. Mt 25,40; 25,34; HOFFMEYER: Christology and Diakonia, 150–166; ALFEYEV: Christ the Conqueror of Hell, 214.

30 Lásd ehhez Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor és Cornel West tanulságos párbeszédét. MENDIETA–VANANTWERPEN: The Power of Religion in the Public Sphere.

2. A papi tiszt és Krisztusnak valamint az övéinek országa

Jézus Krisztus uralmának és országának *papi dimenziójáról* szóló tanítást gyakran a Zsidókhoz írt levél erőteljes hangja határozta meg, amely „a főpap és az áldozati kultusz” témájára koncentrált.³¹ Jézus Krisztus az Isten által kiválasztott örök³² főpap, aki áldozatát nem földi templomban, hanem a mennyben mutatja be, hogy „irgalmas és hű főpap legyen az Isten előtti szolgálatban, hogy engesztelést szerezzen a nép bűneiért” (Zsid 2,17).³³ A Zsidókhoz írt levél egyrészt összekapcsolja az Istent által kiválasztott és az ő jobbján uralkodó mennyei főpap alakját (Zsid 1,3; 8,1) a nyomorúságot vállaló és övéiért halába menő pásztor alakjával (Zsid 2,5–18; 13,20).³⁴ Ezzel valóban a felmagasztalt Krisztus munkájának egy központi jelentőségű aspektusát tematizálja. De mégsem képes az ő életében a Szentlélek ereje általi részesedésnek teljes valóságát megragadni, s a főpapi szolgálatnak is csak egy részterületét mutatja be.

A *munus sacerdotale*³⁵ e leszűkítésével szemben Jézus Krisztus papi tisztét az istentiszteleti történés többdimenziós összefüggésében kell szemlélni. Francis Fiorenza irányította rá a figyelmet arra, hogy a korai egyház istentiszteletének lényegét és kisugárzását a feltámadott Krisztus megjelenései biztosították, de a békesség-népek-köszöntéssel, a kenyér megtörésével, az írás értelmének feltárással, a keresztre adott megbízatással és a tanítványok misszióira való kiküldéssel együtt.³⁶ A békesség-népek köszöntés, az úrvacsora, a keresztesítés, az írásmagyarázat, a kiküldés – vagyis az istentiszteleti egzisztencia e polifóniája, egybekapcsolódik papi tiszttségben, amelyben ugyanakkor a „hívók egyetemes papsága” is részesül, s amely Isten országának papi formájában konkretizálódik.

„Luther híres torgau-i formulája szerint az istentiszteleten nem történik más, »minthogy a mi szeretett Urunk maga beszél velünk szent Igéje által és mi pedig vele beszélünk az imádság és a dicsőítő ének által.«³⁷ Christoph Schwöbel teljes spektrumában és példaszzerűen jellemzi ezt a Krisztus és a gyülekezet közötti istentiszteleti dialógust:

A Krisztusról való beszéd különböző istentiszteleti formáiban, az evangéliumok narratíváiban, a kerügmaticus ígéretekben, életszerű kijelentésekben és liturgiai formákban, valamint a levelek diszkurzív fejtegetéseiben az Evangéliumról van szó, az Isten beszédéről az ő Igéje által, amely csúcát az Evangéliumban (úgy is, mint törvényben) éri el. Olyan ígéret ez, amely minket, mint az Istentől elidegene-

31 Zsid 2,17; 3,1; 4,14; 5,1; 6,20; 7,26; 8,1; 9,7.24; 10,1.10; 13,11.

32 „... Melkisédek rendje szerint”, így Zsid 5,6.10; 6,20; 7,1.10.11.15.17 a királyi és papi tiszt negatív példáival ellentétben, ld. Zsolt 110,4; 1Móz 14,1–24. vö. GRÄSSER: Der Brief an die Habräer, 288.9. Größer Melkisédek Gunkel nyomán történeti alakként írja le, „kanaáni szakrális funkcióval, a jebuzeusi pap-király prototípusaként”. uo. 2.B.

33 A Zsidókhoz írt levél áldozat-teológiájához lásd BRANDT: Opfer als Gedächtnis, 174–204.

34 vö. MACQUARRIE: Jesus Christ in Modern Thought, 128.; VOLLENWEIDER: Christozentrisch oder theozentrisch, 28.

35 Az ezzel együtt járó nehézségek Barth Károlyt nyilván arra indították, hogy a Krisztus hármastiszteletéről szóló tanítás kifejtésében, a Krisztus, mint főpap helyett, Krisztusról, mint a „helyettünk megítéltetett bíróról” beszéljen. (KD IV/2, 231.)

36 vö. FIORENZA: The Resurrection of Jesus, 213–248.238; vö. még ECKSTEIN–WELKER: Die Wirklichkeit der Auferstehung, 318.

37 SCHWÖBEL: „Wer sagt denn ihr, dass ich sei?“, 47. A Luther-idézethez lásd WA 49.588.16–18.

dett teremtményeit, Isten könyörülő szeretetéről biztosít, és az Istennel való közösségünket teszi lehetővé. És fordítva, a mi beszédünk Krisztushoz vagy Krisztus által az Atyához, mint hívő megszólítás, imádság, kérés, panasz és dicséret az Istennel való közösségre való ráutaltságunkat fejezi ki, a doxologikus beszédben pedig az Isten dicsőségében Krisztus és a Szentlélek által való részesedésről van szó.³⁸

Schwöbel hangsúlyozza, hogy ebben a gazdag kommunikációs folyamatban Krisztus „személyes jelenléte” nyilvánul meg, amelyben a megdicsőült Krisztus nemcsak hozzánk fordul és megismerteti velünk önmagát, hanem feltárja számunkra az Istenhez, mint a Teremtőhöz és a Szentlélekhez vezető egyedül érvényes utat.³⁹

A helyesen értelmezett és helyesen ünnepelt istentisztelet az istenismeret feltárásának, elmélyítésének és megerősítésének alkalmas eszköze. A helyes istentisztelet tehát nem egyszerűen egy optimális istengondolatnak vagy vallásos érzésnek enged teret. Sokkal inkább belehelyez egy kapcsolatrendszerbe és eseménysorba, amelyben a felemeltetett Krisztus, mint Isten Fia, kinyilvánítja számunkra a Szentháromság Isten dicsőségét, és az Isten teremtő munkájának gazdagságát.

A Jézus Krisztussal való egységben a teremtő mint jóságos Isten és Atya lesz megismerhető. A Jézus Krisztussal való egységben a Szentlélek ama lélekként lesz megtapasztalható, amely az emberekhez szeretettel fordul oda, megmenti őket és részleteti őket a feltámadott és megdicsőült életében. Luther ide vonatkozó fogalmazása a harmadik artikulus magyarázata kapcsán már klasszikusnak számít: „mert mi sohasem lennénk képesek az Atya hódolatát és kegyelmét felismerni, hacsak az Úr Krisztus által nem, aki az Atya szívének a tükre, s amely nélkül mi nem láthatnánk mást, csak egy haragvó és borzalmas bírót. De Krisztusról sem tudhatnánk semmit, ha őt nem a Szentlélek nyilvánítaná ki.”⁴⁰

3. A prófétai tiszt és Krisztusnak valamint az övéinek országa

Krisztus prófétai tiszte az a tiszt a tisztségek közül, amelyen nagyon sok ember megütközik.⁴¹ Jézus prófétai igehirdetésében összekapcsolja az üdvígéretet és az ítéletes prédikációt, az eljövendő, a jelen és az örökkévalóságra vonatkozó eszkatológiát.⁴² Ismételten bejelenti szenvedéseit,⁴³ ugyanakkor feltámadását is kilátásba helyezi – amit tanítványai és a környezetében található emberek nem értnek. Azt is előre látja, hogy Péter meg fogja tagadni őt.⁴⁴ De mindezt az isteni akarat érvényesüléseként értelmezi. Ugyanakkor az események előre látása – amint

38 SCHWÖBEL: „Wer sagt denn ihr, dass ich sei?“, 47.

39 SCHWÖBEL: „Wer sagt denn ihr, dass ich sei?“, 47.

40 BSLK: Großer Katechismus, 660.

41 Ez egyelőre még azokban az újszövetségi szövegekben nem érhető tetten, amelyek őt kifejezetten prófétai tiszttel hozzák összefüggésbe (pl. Mk 6,4.15; 8,28; Lk 7,16; 13,31; Jn 6,14; ApCsel 3,22; 7,37); A királyi tiszt a keresztalál kapcsán, valamint a főpapi tiszt a Zsidókhöz írt levél kontextusában hangsúlyosabban szólal meg.

42 Lásd THEISSEN–MERZ: Der historische Jesus, 248.221.

43 Mt 16,21–23; 17,22; 20,17–19; Mk 8,31–33; 9,30–32; 10,32–34; Lk 9,22.43b–45; 18,31–34 – itt egy fokozatosság és a részletekbe való mélyebb betekintés érhető tetten: az Emberfiát kiszolgáltatják a jeruzsálemi vallásos elitnek – kiszolgáltatják „az embereknek” – a „pogányoknak” kerül kiszolgáltatásra, hogy „megcsúfolják”; A bibliai próféták szenvedéséhez és erőszakot elszenvedő sorsához lásd még STECK: Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, 317; LOHFINK: Charisma, 241.

44 Mt 26,57.69–75; Mk 14,53.66–72; Lk 22,31–34.54–62; Jn 18,12–18.25–27.

a gecsemáné-kerti imádság is mutatja⁴⁵ – emberi egzisztenciája szerint félelemmel és szomorúsággal tölti el: „... ha akard, vedd el tőlem ezt a poharat, mindazáltal ne az én akaratom legyen meg, hanem a tied” (Lk 22,42).

És milyen konfliktusokra számítsanak azok, akik Jézus Krisztus prófétai tiszteben aktívan részesedni kívánnak? Nyilván számolni kell itt azokkal a morális, szociális, kulturális, társadalmi és politikai krízisekkel és konfliktusokkal, amelyek környezetüket jellemzik. Ehhez még hozzáadódnak azok a konfliktusok, amelyek a gazdaság, a média, a tudomány és a politika globális összefüggéseiben való érintettségéből származnak. Olyan kontextusok tárulnak fel, amelyekben rendkívüli módon szükség lenne a prófétai ismeretre és prófétai szóra, s amelyekben a mi valóságértelmezésünknek vagy intelmeinknek, tiltakozásunknak és bátorításunknak, igenünknek és nemünknek érvényt kellene szerezni. S ha csak a problémák nagy óceánja van a szemünk előtt, nem csoda, ha rezignáció vagy a cinizmus hatalmasodik el rajtunk. Szükség lenne a Lélek kitöltésének új fejezetére, s szükség lehetne próféták és prófétanők egész seregére, hogy ezt a nagy problémahalmazt képesek legyünk megoldani. De egy ilyen szemlélettel még nem vagyunk képesek megközelítőleg sem megérteni, mit is jelent a prófétai feladat a Krisztus-követés során.

Prófétai beszéd a krisztuskövetés összefüggésében elsősorban Istent szolgáló beszéd, amelyet maga Isten segít megfogalmazni és juttat érvényre. „Miután régen sokszor és sokféleképpen szólt Isten az atyákhoz a próféták által, ezekben a végső időkben a Fiú által szólt hozzánk [...], Ő Isten dicsőségének a kisugárzása és lényének képmása...” (Zsid 1,1–3). Tehát a Krisztus jelenlétében megfogalmazott prófétai szó az Isten útmutatására és akaratára kérdez rá a jelen konfliktusai között. Ezért rá van utalva a kritikus önvizsgálatra.⁴⁶ A bibliai hagyományban csak a hamis próféták, a „hazug próféták” nyilatkoznak meg szívesen, gyorsan és a politikailag támogatott morális többség kórusának tetsző módon.⁴⁷ Az igazi prófécia az igazság ismeretére és az igazságosság érvényesülésére kérdez rá konkrét szituációban – mindezt Isten Igéjének a fényében. Az igazi prófécia előbb gondosan mérlegel és vizsgál, hogy vajon mit fogalmaz meg: csak a köz aktuális véleményét ismétli, vagy pedig az Isten Igéjén tájékozódó üzenetet közvetít? Az Isten Igéjét hirdető prófétai és papi szolgálat a krisztuskövetés során tehát mindig együtt jár a nagyon nehéz önvizsgálattal és a kísértésekkel.⁴⁸

A prófétai beszédet viszont nem lehet elválasztani a királyi tiszttel együtt járó diakóniai szolgálattól. A prófétai szó ugyanis a gyengék és elesettek számára vé-

45 Mt 26,36–46; Mk, 14,32–42; Lk 22,39–46.

46 Vö. BARTH: Das Wort Gottes, 197. Az ún. „kultur-teológiákkal” szemben támasztott elvárásokhoz lásd HYUN OH: Karl Barth und Friedrich Schleiermacher, 220.285.

47 A hazug lelkek és hazug próféták problémájához lásd WELKER: Gottes Geist, 87.

48 Megindító bizonyágtételt közvetít GARROW: Bearing the Cross, 58. (idézet: LONG: Hebrews, 9.) A Montgomery-i buszsztrájk közepette ért el Martin Luther King az üldöztetés, a gyűlölet, a fenyegetettség és a szenvedés tapasztalatának a legmélyebb pontjára. Több mint negyven telefonhívás által kapott életveszélyes fenyegetést ő, és családja is. Erről így vall: „Late one night, King returned home from a meeting only to receive yet another call warning him to leave town soon if he wanted to stay alive. Unable to sleep after this disturbing threat, he sat at the kitchen table and worried. In the midst of his anxiety something told him that he could no longer call on anyone for help but God. So he prayed, confessing his weakness and his loss of courage. ‘At that moment,’ he said later, ‘I could hear an inner voice saying to me “Martin Luther, stand up for righteousness. Stand up for justice. Stand up for truth. And lo, I will be with you, even until the end of the world.”’ It was, realized King, the voice of Jesus speaking a word of promise, a word of reassurance, a timely word of comfort and strength.”

delmet és szeretetet kíván érvényesíteni, konzekvens módon. Nem szegődhet el a gyűlölet és az erőszak szolgálatába. A prófécia által Jézus megtartja az „övéit” a krisztuskövetés útján. „A prófétáknak közös feladatuk volt, hogy az egyházat jó reménységben tartsák és támogassák a közbenjáró eljöveteleig, ezért azt olvassuk, hogy a hívek szétszórtságukban keservesen panaszkodtak afelett, hogy ettől a rendes jótól megfosztatnak.”⁴⁹ Az igazi prófécia tehát összekapcsolódik egyrészt a diakónia és a szeretet szolgálatának (királyi) tisztével, másfelől az istentisztelet által szüntelenül rákérdez Isten igaz és helyes ismeretére (papi tiszt), hogy ezen az úton meg is maradjon. A Krisztus követésében megélt próféta-ság tehát a tisztek egymáshoz kapcsolódása által a reménység eszkatológikus levegőjét lélegzi be: hogy ne az én, hanem az Isten akarata legyen meg!

Jellemző módon a másik két tiszt és Isten országának formái többé-kevésbé prófétai kisugárzást is mutatnak. Jézus Krisztus királyi tisztében és jelenlétében való részesedés lehet, hogy beérné egy szerény életvitellel, a felebaráti szeretet nyugodt gyakorlásával. De a szegények, gyengék és elnyomottak érdekében való kiállás akkor is prófétai jelleget ölt, ha nem nyílt kritikával illetjük a szegénységet és hátrányos helyzetet okozó körülményeket. A diakónia egyházon belüli és egyházon kívüli csendes gyakorlása adott körülmények között lehet, hogy jobban felráz és erőteljesebb provokációt jelent, mint politikai-morális állásfoglalások hangoztatása. Mégis meg kell különböztetnünk a prófétai jellegű megnyilvánulásoktól. A diakónia inkább a szükség konkrét csillapítására tekint és Isten országának emergens fejlődésére.

A prófétai bizonyágtétel viszont kritikát és önkritikát tartalmaz.⁵⁰ Ez feszültséget és konfliktust generál a gyülekezetben, az egyházban és a társadalomban. E feszültségek akkor lesznek különösen élesek, amikor papi és a prófétai feladatok szembe kerülnek egymással: amikor építő istentiszteleteket szeretnénk, vallási-politikai rendezvények helyett, hitet és tanítást igényelnénk az egyházban és az egyház részére szociálkritikai agitáció helyett. Számos egyház már korán és határozottan igényelte a papi és prófétai szolgálat ilyen összekapcsolását, a nélkül, hogy feladta volna a nyugodt, építő és örömteli istentiszteletek eszményét.⁵¹ A korszerű és élet-közeli igehirdetéssel, illetve tanítással valamint a tisztségviselők tudományos-kritikai képzésével Isten Országának és a krisztuskövetésnek e két formája formálisan is összekapcsolásra került. Ugyanakkor az egyházak arra is figyelnek, hogy a prófécia ne kerüljön valamilyen teológiamentes, Isten Igéjétől elvonatkoztatott morálkritika formájában önállósodásra, mint amely csak a szociális, politikai és gazdasági körülmények felett kesereg. Bár azt is meg kell jegyezni, hogy a ködösítő és a csak lelki komfortérzetet nyújtó vallásos rutin kialakulása felett valló aggodalom e téren jóval alulfejlettebb, mint a vallásos kötelekeitől elszabadult, s a „mindenki harca mindenki ellen” folytatott morális háborúskodás iránt érzett aggodás.

49 CALVIN: Institutio, 307. (II, 15,1).

50 Lásd ehhez RAUSCHENBUSCH: A Theology for the Social Gospel, 118.131; NIEBUHR: The Nature and Destiny of Man, 23–34.244. Ehhez még ANDJELIC: Christlicher Glaube als prophetische Religion, 55.136.183; METZ: Jenseits bürgerlicher Religion, 70; BEDFORD-STROHM: Vorrang für die Armen, 150. Konkrét diakóniai kihívásokkal kapcsolatosan: WETH: Diakonie in der Wende vom Sozialstaat zum Sozialmarkt, 111–118.

51 Az igehirdetői és doxológikus dimenzióját különösen is kiemeli GILLESPIE: The First Theologians.

A *prófétai tiszt*, Isten országának prófétai dimenziója különösen a Krisztus keresztjére való tekintettel nyer világos körvonalat. Aki ezt meg akarja ismerni, az nem redukálhatja le a keresztről szóló üzenetet csak a szenvedő, illetve a fiával együtt szenvedő Isten, a halállal szembesülő Isten, vagy hasonló elképzelések gondolatára. Az a felismerés, hogy Isten nincs távol a megfeszített, tehetetlen, gyenge és elhagyatott Fiától és hogy Isten maga is szenved a világ bűne miatt, nem feledtetheti azt a tényt, hogy a kereszt és a feltámadás által Isten ennek a világnak hatalmaival is szembesül. Hogy ez miként történik, annak megértéséhez fel kell fedni Jézus reális konfliktusait az ő keresztre feszítésének története kapcsán. Ugyanis azt a Jézus Krisztust, aki hirdette Isten Országának közelségét, aki az ember számára a gyógyulás erejét közvetítette, aki odafordult a gyengék, kizsájtottak, szenvedők és betegek felé, azt a Jézust korának politikai, vallási, morális és jogi hatalmasai ítélték el, méghozzá komplex egyetértésben! Nem az akkori világ egyes szereplői, hanem „hatalmi rendek” ítélik el, azok a rendek, amelyek „jó rendeknek” szeretnék kiadni magukat, s amelyeknek az lenne a rendeltetésük, hogy az embert védjék. Ezek dolgoznak össze a Názáreti Jézus ellen, Istennek Krisztusban megnyilvánuló jelenléte ellen. A kereszt tehát – indirekt módon – a „bűn hatalma alatt álló világot”, és az „istentől elhagyatottság éjszakáját” jelenti, és nemcsak Jézus számára – jelzi egyúttal a világot állandóan fenyegető veszélyt is. A kereszt nyilvánvalóvá teszi, hogy mindazok a nyilvános és eredeti rendeltetésük szerint védő mechanizmusok – mint a jog, a politikai, a vallás, az erkölcs és a közvélemény –, amelyek számunkra, emberek és társadalmunk számára rendeltettek, csődöt mondhatnak, s adott esetben csapdává válhatnak.

Tulajdonképpen e kiélezett háttér és kihívások felől lesz nyilvánvaló a prófétai tiszt óriási jelentősége. Pontosabban, a konkrét diakóniai elkötelezettségen túl a keresztyén igehirdetés és a teológiai tanítás kiemelt szerepe, valamint a keresztyén közösség több igazságot és igazságosságot kereső jellege adja meg a szolgálat igazi prófétai dimenzióját.

A három tiszt áthatja egymást, és *perichorétikus* viszonyban állnak egymással.⁵² Ezért a Krisztus „hármassága” kifejezés talán inkább, mint a „három tisztség” megjelölés. A három tiszt egymástól elválaszthatatlan pneumatikus kisugárzása alapján a „hármasságról” szóló tanítás ugyanakkor a legszorosabban tartozik össze a „*Krisztus Országának hármasságáról*”, vagy „*Isten Országának hármasságáról*” szóló tanítással.⁵³

Amikor a feltámadott Krisztus a Szentháromság Istent jelenti ki nekünk, ezzel együtt önmagát, mint az isteni Igét, az örök Logost, ugyanakkor a Szentlelket és a szerető teremtőt, illetve újjáteremtőt jelenti ki. De ebben a kinyilatkoztatásban „nem akar egyedül lenni, az övéi nélkül”. Az „övéi” kategória – mint látni fogjuk – nem redukálható le az intézményes egyházra. A Krisztus országa, amint a prófétai és királyi dimenzióban kifejezésre jutott, sokkal szélesebb és átfogóbb, mint az egyház valósága és az egyház hatásköre.

⁵² Lásd STANILOAE: *Orthodoxe Dogmatik* II, 90. A perikorézis fogalmához JÜNGEL: *Perichorese*, 1109–1111.

⁵³ TILICH: *Systematische Theologie*, 25. Tillich azt javasolja, hogy az életfolyamatok leírásánál a „rétegek” és „szintek” gyakori megjelöléseket a „dimenzió” metaforájával helyettesítsük. A dimenzió fogalma ugyanis lehetővé tesz bizonyos súlyozásokat, hierarchikus alá- és fölérendelés kötelezettsége nélkül.

Csak egy tisztség egyoldalú hangsúlyozása veszélyeket hordoz magában. Például a királyi tiszttel egyoldalú kiemelése, illetve az Isten Országának királyi formájának egyoldalú hangsúlyozása lehet, hogy erősíti a krisztuskövetés diakóniai profilját, de talajt készít az egyház és kegyesség humanisztikus ön-szekularizációjának. A prófétai tiszttel, s ezzel együtt Isten Országának prófétai jellegének túl erőteljes kiemelése viszont lehet, hogy harcos politikai és analitikus-akadémiai teologizálást vagy kegyességgyakorlást tesz lehetővé, de moralizáló szűkkeblűséghez és lelki fáradtságához vezet. A papi tiszttel, s az ennek megfelelő Istenországának-képzett túlzott privilegizálása erőteljes egyházi és spirituális profilt munkál, de ekklézio-centrikus elszigetelődéshez és liturgiai kiüresedéshez vezet.

A Krisztus hármastiszteréről és ennek megfelelően Isten Országának hármastiszteréről szóló tanítás – a hármastiszter forma perikorétikus összefüggésének szem előtt tartásával – igen fontos teológiai tájékozódási eszköz lehet ahhoz, hogy e téves, de közkedvelt egyoldalúságokat hatékonyan kiküszöböljük. Tulajdonképpen erőteljes krisztológiai és pneumatológiai tájékozódásra van szükség. Ez a krisztológiai és pneumatológiai látás segíthet abban, hogy megértsük Isten teremtő és újjáteremtő munkáját a feltámadott és megdicsőült Jézus Krisztusban, a Szentlélek ereje által. Jézus Krisztusban Isten Országának érkezése lesz nyilvánvalóvá számunkra.

Fordította: Fazakas Sándor

Felhasznált irodalom

- ALFEYEV, H.: *Christ the Conqueror of Hell*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 2009.
- ANDJELIC, M.: *Christlicher Glaube als prophetische Religion*. Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr (Internationale Theologie 3), Frankfurt a. M., Peter Lang, 1998.
- BARTH, K.: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Moltmann, J. (Hg.): *Anfänge der dialektischen Theologie*, München, Chr. Kaiser, 1966, 197–218.
- BEDFORD-STROHM, H.: *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Gütersloh, Gütersloher, 1993.
- BIERITZ, K.-H.: *Grundwissen Theologie. Jesus Christus*, Gütersloh, Kaiser, 1997.
- BRANDT: *Opfer als Gedächtnis, auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer*, Münster–Hamburg–London, Lit, 2001.
- BUNGE, M. J. (ed.): *The Child in Christian Thought*, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 2001.
- BUNGE, M. J. (ed.): *The Child in the Bible*, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 2008.
- BUNGE, M. J.: Children, the Image of God, and Christology. Theological Anthropology, in: Schuele, A.–Thomas, G. (eds.): *Who Is Jesus Christ for Us Today? Pathways to Contemporary Christology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2009, 167–181.
- ECKSTEIN, H.-J.–WELKER, M.: *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen, Neukirchener, 2010.

- FIORENZA, F.: The Resurrection of Jesus and Roman Catholic Fundamental Theology, in: Davis, S. T.–Kendall, D.–O'Collins, G. (eds.): *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford, Oxford University Press, 1998, 213–248.
- GARROW, D. J.: *Bearing the Cross. Martin Luther King, Jr. and the Southern Christian Leadership Conference*, New York, Viking Penguin, 1986.
- GILLESPIE, T.: *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994.
- GRAPPE, C.: *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus*, Genf, Labor et Fides, 2001.
- GRÄSSER, E.: *Der Brief an die Habräer (Hebr 1–6)* (EKK XVII/1), Zürich, Benzinger Verlag, 1990.
- GRÄSSER, E.: *Der Brief an die Habräer (Hebr 7,1–10,18)* (EKK XVII/2), Zürich, Benzinger Verlag, 1993.
- GUSTAFSON, J. M.: *Christ and the Moral Life*, New York, Harper & Row, 1968.
- HÄRLE, W.: *Dogmatik*, Berlin–New York, de Gruyter, 2007.
- HÄRLE, W.: *Ethik*, Berlin–New York, de Gruyter, 2011.
- HOFFMEYER, J. F.: Christology and Diakonia, in: Schuele, A.–Thomas, G. (eds.): *Who Is Jesus Christ for Us Today? Pathways to Contemporary Christology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2009, 150–166.
- HUBER, W.: *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- HYUN OH, S.: *Karl Barth und Friedrich Schleiermacher 1909–1930*, Neukirchen, Neukirchener Vluyn, 2005.
- JÜNGEL, E.: Art.: Perichorese, in: RGG⁴ 6 (2007), 1109–1111.
- KÄHLER, M.: *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*, Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1893.
- LOHFINK, N.: Charisma. Von der Last der Propheten, in: *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1979.
- LONG, T. G.: *Hebrews. Interpretation*, Louisville, John Knox, 1997.
- MACQUARRIE, J.: *Jesus Christ in Modern Thought*, London, SCM Press, 1990.
- MENDIETA, E.–VAN ANTWERPEN, J. (eds.): *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, 2011.
- METZ, J. B.: *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums* (Forum Politische Theologie 1), München–Mainz, Kaiser–Matthias–Grünewald, 1980.
- MIGLIORE, D.: *Faith Seeking Understanding. An Introduction to Christian Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- NIEBUHR, H. R.: *Christ and Culture*, New York, Harper & Row, 1951.
- NIEBUHR, R.: *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II.: *Human Destiny (1943)*, Gifford Lectures, New York, Charles Scribner's, 1964.
- NIEBUHR, R.: *The Self and the Dramas of History*, New York, Scribner's, 1955.
- RAUSCHENBUSCH, W.: *A Theology for the Social Gospel* (Library of Theological Ethics), Louisville, Westminster John Knox, 2010.

- SCHEEBEN, M. J.: *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg, 1954.
- SCHLEIERMACHER, F.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, (*Kritische Gesamtausgabe*, Hg. von M. Redeker) Bd. 2, Berlin, de Gruyter, 1960.
- SCHLINK, E.: *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- SCHWEIKER, W.–KLEMM, D. E.: *Religion and the Human Future. An Essay on Theological Humanism*, Oxford, Blackwell, 2008.
- SCHWEIKER, W.: Flesh and Folly. The Christ of Christian Humanism, in: Schuele, A.–Thomas, G. (eds.): *Who is Jesus Christ for Us Today? Festschrift for Michael Welker*, Louisville, KY: Westminster John Know Press, 2009, 85–102.
- SCHWÖBEL, C.: „Wer sagt denn ihr, dass ich sei?“ (Mt 16,15). Eine systematisch-theologische Skizze zur Lehre von der Person Christi, in: Gräß-Schmidt, E.–Preul, R. (Hg.): *Christologie* (Marburger Jahrbuch Theologie 23), Leipzig, Evangelische verlagsanstalt, 2011, 41–58.
- STANILOAE, D.: *Orthodoxe Dogmatik II*, Zürich, Gütersloher Verlagshaus, 1990.
- STECK, O. H.: *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1967.
- STROHM, T.: *Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche* (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 6), Heidelberg, Heidelberger Verlagsanstalt, 1993.
- THEISSEN, G.–MERZ, A.: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- TILlich, P.: *Systematische Theologie 3*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswelt, 1966.
- TREMPALA, P.: *Dogmatik der orthodoxen katholischen Kirche*, Athen, Adelphotes Theologon „Zoe“, 1959.
- VOLLENWEIDER, S.: Christozentrisch oder theozentrisch? Christologie im Neuen Testament, in: Gräß-Schmidt, E.–Preul, R. (Hg.): *Christologie* (Marburger Jahrbuch Theologie 23), Leipzig, Evangelische verlagsanstalt, 2011, 19–40.
- WAINWRIGHT, G.: *For Our Salvation. Two Approaches to the Work of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- WELKER, M.: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vuyn, Neukirchener Verlag, 2013.
- WELKER, M.: *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2012.
- WELKER, M.: Romantic Love, Covenantal Love, Kenotic Love, in: Polkinghorne, J. (ed.): *The Work of Love. Creation as Kenosis*, Grand Rapids–London, Eerdmans, 2001.
- WELKER, M.: Routinisiertes Erbarmen und paradigmatische Öffentlichkeit. „Generalisierung von Altruismus“ in alttestamentlichen Gesetzesüberlieferungen, in: May, H. (Hg.): *Altruismus. Aus der Sicht von Evolutionsbiologie, Philosophie und Theologie*, Loccumer Protokolle 30/92, Loccum, 1996, 143–160.
- WENZ, G.: *Christus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

- WETH, R.: Diakonie in der Wende vom Sozialstaat zum Sozialmarkt, in: Ders. (Hg.): *Totaler Markt und Menschenwürde. Herausforderungen und Aufgaben christlicher Anthropologie heute*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1996, 111–118.
- WICHERN, J. H.: Schriften zur Sozialpädagogik (Rauhes Haus und Johannesstift), in: Meinhold, P. (Hg.): *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke*, Bd. IV61, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1958, 32–119.

TANULMÁNYOK ÉS VENDÉGELŐADÁSOK

KUSTÁR ZOLTÁN

Az áldozatbemutatás és áldozathozatal bibliai teológiai aspektusai az Ószövetségben*

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz bildet eine leicht umgestaltete Form des Vortrages des interdisziplinären Symposium „Opfernarrativen – Workshop“ (Áldozatnarratívák – Workshop), veranstaltet vom Institut Germanistik – Debrecener Universität (Debreceni Egyetem), 01.02.2013. Die Einführung hebt die Bedeutung der biblischen Tradition für die europäischen Vorstellungen vom Opfer/Opferung, dann die wichtigsten Begriffen des altisraelitischen Opferkultes und ihre Etymologie vor. Danach werden die wichtigsten Funktionen der Opfer im Alten Testament (Tanach) vorgestellt und je mit einer Narrative bzw. mit einem kultischen Gebrauch davon illustriert: 1. Danksagen für die erworbenen Güte (Gen 4: Kain und Abel), 2. Verstärkung der Bitte um die göttliche Unterstützung (Richter 11: Die Tochter von Jeftah), 3. Tischgemeinschaft mit der Gottheit (Ex 24,9–11: Opfermahl am Berg Sinai), 4. Erwirkung der Sündenvergebung (Lev 16: Der Sündenbock).

Az európai ember gondolkozását évszázadokig a keresztény egyház és annak tanrendszere határozta meg, s így a tudomány és a művészet fejlődésében – hol direkt, hol indirekt formában – a Biblia is döntő szerepet kapott.

A Szentírás történetei az ige hirdetés, a szakrális művészet, majd pedig a nemzeti bibliafordítások révén az európai népek közös kultúrkinccseivé váltak. Az istentiszteleten recitált zsoltárok a bibliai imádságok ismeretét alapozták meg, és segítették mindenekelőtt a bűnbánat és az Isten iránti hála artikulálását. A protestantizmus megjelenésével erősödött föl az ószövetségi törvénygyűjtemények ismerete, és élénkült meg ismét az Ószövetség prófétai iratainak használata mind a liturgiában, mind pedig az egyéni áhítatban, bibliaolvasásban.

A Biblia hatása tehát – munkahipotézisként hadd állítsuk fel most ezt a tételt – az európai irodalom áldozatnarratívái, valamint az áldozatról, önfeláldozásról, vezeklésről és elégtételről alkotott elképzeléseink szempontjából is meghatározó. Referátumomban ezért hadd mutassam be vázlatosan a vonatkozó bibliai előírások és néhány szemléletes narratíva segítségével az Ószövetség áldozati kultuszával kapcsolatos gyakorlatot és elképzeléseket!

* Jelen tanulmány a Debreceni Egyetem Germanisztika Intézete által 2013. február 1-jén rendezett, „Áldozatnarratívák – Workshop” című tudományos szimpóziumon elhangzott előadás szerkesztett változata.

Az áldozat – mint az ókori Közel-Kelet minden kultúrájában, úgy – a bibliai idők zsidó államaiban is a kultusz meghatározó eleme volt.¹ Az ószövetségi törvénygyűjteményekben a kultuszra vonatkozó szabályok zöme az áldozatbemutatás részleteire vonatkozik, jelezve ezzel e rítus domináns szerepét. De nem csak a hivatásos papi körök értékelték olyan nagyra az áldozati rítusokat: a prózai elbeszélések és a Zsoltárok imádságai azt demonstrálják, hogy a hívó emberek hétköznapi vallásgyakorlatát is alapvetően az áldozat határozta meg. Ha a rítus – költségei miatt – a vallási élet ritka és kiemelkedő eseményének számított is, szinte minden más aktus az áldozati ünnepségek közötti idő áthidalására szolgált csupán. Mert legyen az könyörgő imádság, legyen hálaadás, az áldozat adott neki súlyt és kellő nyomtatékot – a közeli, elérhető vidéki szentélyek korában ugyanúgy, mint a Kr.e. VI. század után, a templomi kultusz Jeruzsálemre korlátozásától kezdve.²

A bibliai héber nyelvben az áldozatra használt fogalmak nem sokban járulnak hozzá az áldozattal kapcsolatos elképzelések feltérképezéséhez, hiszen ezek az esetek zömében technikai jellegű szakkifejezések. A héber *zebah*, a leggyakrabban bemutatott áldozati fajta megnevezése egyszerűen azt jelenti, hogy „levágás, levágott állat” – azt mindenestre jelzi a szó, hogy a növényi eredetű ételáldozattal szemben igazán értékes áldozatnak mindig is az állatokat tekintették.³ A *zebah*-áldozat magyar fordítása kettős: egyrészt „véresáldozat”-nak fordítják a protestáns bibliák, jelezve, hogy levágott állatról van szó, másrészt „közösségi áldozat”-nak, jelezve, hogy az áldozati állat húsának zömét valójában az áldozó család fogyasztotta el Isten templomában, a hit meggyőződése szerint vele asztalközösségre lépve.⁴ Az *ólá*^h kifejezés azt jelenti: „a felmenő”, azaz „az égbe felszálló” – ez a kifejezés arra utal, hogy itt a levágott állatot – néhány szemétnek ítélt része nélkül – teljes egészében elégették, azaz az Istennek szentelték.⁵ A *minhá*^h profán értelemben adót vagy ajándékot jelent – ez a héberben a legtágabb fogalom az áldozatra⁶ – és jelzi, hogy az áldozatot egy időben a királynak járó beszolgáltatás analógiájára is értelmezték. Később a *minhá*^h jelentése leszűkült, és speciális értelemben az ételáldozat megnevezésévé vált, ami önállóságát teljesen elveszítve az állatáldozat kiegészítőjévé degradálódott.⁷

Mi volt hát az áldozat szerepe az ószövetségi korban? Erre a vonatkozó narratívák, jogi szövegek és zsoltárrészletek alapján a következőt válaszolhatjuk: 1) Hálaadás a megszerzett javakért, 2) A könyörgés nyomtatékosítása az isteni támogatás/beavatkozás reményében, 3) Az Istennel (és egymással) való asztalközösség, 4) A bűnbocsánat kieszközlése. Vegyük ezeket most röviden sorra!

1 Tóth: Áldozat, 37.

2 Rózsá: Az ószövetség keletkezése, 336.338.

3 KOEHLER–BAUMGARTNER: Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 251.

4 Tóth: Áldozat, 38.

5 KOEHLER–BAUMGARTNER: Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 785k; Tóth: Áldozat, 38.

6 KOEHLER–BAUMGARTNER: Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 568k.

7 HAAG: Áldozat, 36k.

1. Hálaadás a megszerzett javakért

Az ókori ember a természettől való függését sokkal intenzívebben élte meg, mint a mai ember. Egy aszály vagy éppen egy pusztító árvíz, a jégverés, egy járvány a nyájban vagy a kártevők elszaporodása a verejtékes munka eredményét pillanatok alatt tehette semmivé, családok vagy egész törzsek egzisztenciáját dönthette romba. Az ókori ember ezért úgy érezte, hogy sorsa nála magasabb erők kezében nyugszik, amikkel szemben végtelenül kiszolgáltatott. Ezért Isten / az istenek iránti hálával fogadta a földi javakat, és kötelességének érezte, hogy e javakból, hálája jeleként, Istennek is visszaforgasson valamit.⁸ Kétségtelen, hogy e hálaadás mögött ott húzódik az a szándék, hogy Istent lekötelezve (*do ut des*: „adok, hogy adj”) a jövőben is biztosítsa annak jóindulatát.⁹

Az Ószövetség előírásai szerint minden betakarított vagy learatott terményből Istennek tizedet kell fizetni (Deut 14,22–29). Ugyanígy minden háziállat első ellése Istenre illette: ha feláldozható állatról volt szó, akkor fel kellett áldozni, ha nem, agyon kellett ütni (Ex 13,2; 34,19–20). Ez a szabály elméletileg az emberekre is érvényben volt – ahogy a szíriai térségben Baal isten hívei az első gyermek feláldozását valóban gyakorolták is.¹⁰ Ám a Biblia semmilyen formában sem tartja az emberáldozatot elfogadhatónak – így az elsőszülött gyermekeket Izrael jelképesen Lévi fiaival, a termelésből és a földtulajdonlásból kivont papi törzzsel váltja ki (Num 3,12–13). Tegyük azonban már itt is hozzá: ezeket a tizedeket nem az állam vagy a kultuszhelyek személyzete kapta meg, és nem is megsemmisítésre voltak ítélve: ezeket a hívők a templom udvarában, kultikus lakoma formájában maguk fogyaszthatták el (lásd Deut 14,22–29).

Klasszikus narratív illusztrációja ennek a felfogásnak Káin és Ábel története (Gen 4). A földműves Káin a termésből mutat be hálaáldozatot Istennek, míg testvére, a pásztorként dolgozó Ábel nyájának szaporulatából. A történet éppen azt demonstrálja, hogy a *do ut des* elve Izrael istene vonatkozásában sem működik: Isten áldását nem lehet megvásárolni, mert ő, szabad akaratából, azt és akkor részesíti áldásában, akit és amikor jónak lát. A hívő ember feladata ennek az elfogadása és engedelmes elhordozása. Erre volt Káin képtelen, és követte el féltékenységében az első embergyilkosságot.¹¹

2. A könyörgés nyomatékosítása Isten támogatásának/ beavatkozásának érdekében

Mivel az ókori ember szerint léte a transzcendens erőknek kiszolgáltatott, és sorsát az istenek/egy isten irányítja, annak jobbra fordulását, próbatételeinek, szenvedéseinek eltörlését is tőle / tőlük várta. A vallási líra Egyiptomtól Mezopotámiáig megkapó imádságok sokaságát hozta létre, melyekben a hívő ember – a királytól a péklegényig – valamelyik istenhez könyörög, bajának orvoslását remélve tőle.

⁸ TÓTH: Áldozat, 37.

⁹ TÓTH: Áldozat, 37.

¹⁰ RINGREN: Die Religionen des Alten Testaments, 232.

¹¹ KUSTÁR: Genézis, 55k.

Ezekhez az imádságokhoz az Ószövetség korában áldozatbemutatás párosult. A hívő ember hangos imádságban tárta kérését az ÚR elé, majd bemutatta áldozatát, és remélte imája meghallgatását. Tudjuk, hogy az imádságot végighallgató papok a környező népeknél – valamilyen jóslási technikával – az áldozatbemutatásból próbálták kiolvasni az Isten válaszát, és ezt közvetítették is a hívő felé. Izráelben ilyen technikákról nem, de a papi üdvjövendölés szokásáról igenis tudunk. Az előzetes áldozat mellett a hívő kérését azzal is nyomatékosítja, hogy az imádság meghallgatása esetére további áldozatot – és nyilvános biznyságtételt – fogadott az Istennek: ha megszabadítja, visszatér majd a templomba, és ott hálaének kíséretében váltja majd be fogadalmi áldozatát.¹²

Ennek az áldozat-értelmezésnek a legmegdöbbentőbb narratív illusztrációja az Ószövetségben Jefte története (Bír 11). A reménytelennek tűnő katonai helyzetben Jefte megfogadja, hogy ha Isten győzelemre segíti, feláldozza neki azt, aki elsőként siet majd eléje, mikor a csatából visszatér. Nyilvánvaló, hogy Jefte emberáldozatot kínál fel Istennek – hiszen általános szokás volt Izráelben (is), hogy a győztesen hazatérő férfiak elé a nők körtáncot járva, dobolva és énekelve vonultak ki. Mint említettem, az Ószövetség sehol sem engedélyezi az emberáldozatot, és itt sem olvasunk a felajánlás isteni szentesítéséről. Ám a felajánlott fogadalom visszavonhatatlan, vallja az elbeszélő és az egész Szentírás (vö. Deut 23,21–22; Préd 5,3) – görög drámába illő fordulat tehát, hogy a Jeftét köszöntők menetét éppen saját leánya, egyetlen gyermeke vezeti. A történet eredetileg olyan lokális elbeszélés lehetett, amely népéért mindenre kész vezetőként mutatta be Jeftét, akinek leánya vagy népe sorsa között kellett akarata ellenére választania. Ám a szöveg jelenlegi kontextusa Jefte cselekedetét önkényes és értelmetlen áldozatként tárja az olvasók elé,¹³ és azt hangsúlyozza, hogy a történelem menetét és az emberi sorsokat Isten eleve végzése, népe javát munkáló üdvterve irányítja – emberi áldozatok mellett vagy azok nélkül is.¹⁴

3. Asztalközösség Istennel

Fontos aspektusa, egyesek az ószövetségi áldozati rítusoknak az a gondolat, hogy az áldozati lakoma asztalközösséget teremt Istennel.¹⁵ Ahogy már említettem, a *zebah*-áldozat valójában egy kultikus lakoma, amit a hívők közössége, általában egy háznép/család fogyaszt el a templom udvarán. Az áldozati állat véré, illetve a legfinomabb falatok egy részét a papok az oltárra helyezik, ahol azt a lángokon keresztül, jelképesen, maga Isten fogyasztja el. A gondolat a keresztyén tanrendszerben mindenekelőtt az eucharisziában/úrvacsorában él tovább,¹⁶ ahol a hívő a vacsora során magával Krisztussal lép közösségre (*communio*), illetve lélekben, titokzatos módon övele egyesül (*unio mystica cum Christo*).

¹² RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 335k; KUSTÁR: Zsoltárok, 222.

¹³ O'CONNOR: Bírák könyve, 237.

¹⁴ KUSTÁR: Jefte története, 161–164.

¹⁵ TÓTH: Áldozat, 39; HAAG: Áldozat, 36; HAAG: Áldozati lakoma, 42.

¹⁶ HAAG: Áldozati lakoma, 43.

Kevésbé ismert narratív megjelenítése ennek a felfogásnak a Sínai-hegyi szövetségekötés története (Ex 24,9–11): Miután Isten megkötötte szövetségét Izráellel, a nép vezetői fölmehetnek Mózesrel a hegyre, hogy találkozzanak Istennel, és ott – egy áldozati lakoma keretében – együtt étkezhetnek vele.¹⁷

4. A bűnbocsánat kieszközlése

Végül az áldozat büntőlő szerepét szeretném az Ószövetség tanításából itt ma kiemelni. Mivel az Ószövetség szerint az ember sorsát Isten irányítja, és Isten ezt híveivel alapvetően a megfizetés doktrínája szerint, morális döntéseik vagy kultikus mulasztásaik alapján teszi, akaratának megsértése súlyos következményekkel jár. Isten elfordul az ilyen embertől, megszakítva vele minden kapcsolatot: imáit nem hallgatja meg, áldását megvonja tőle, szabadításában nem részesíti. Ez egyben azt is jelenti, hogy kiszolgáltatja őt a káosz erőinek: a betegségnek, a sorscsapásoknak, az elszegényedésnek és végül a korai, idő előtti halálnak.

Az Ószövetség szerint ugyan a bűnbocsánat elnyerésének és az Isten kiengesztelésének koránt sem az áldozat az egyetlen lehetséges, és főleg nem valamennyi esetre alkalmazható eszköze (vö. pl. Ex 32,30kk), mégis: az áldozatok egyik, ha nem legfontosabb szerepe éppen a bűnbánat kifejezése és a bűnbocsánat kieszközlése volt (vö. Lev 1,4).¹⁸ Helyettesítő áldozatok ezek: a hívő ember önmaga helyett ajánlja fel a levágott állatot Istennek, hogy az lecsillapíthassa jogos haragját – és remélheti Isten bűnbocsánatát.¹⁹ Az Ószövetség mindenestre az engesztelésnek ezt a kultikus formáját két szempontból is korlátozás alá vonja: egyrészt az áldozat nem mentesít az okozott anyagi kár megtérítése alól, másrészt csak nem szándékosan elkövetett vétek esetében alkalmazható: a szándékosan elkövetett bűnök kultikus törlésére az Ószövetség szerint nincs lehetőség (Num 15,22–31).

Kisebb bűnök esetén *jóvátételi áldozatot* (*ásám*) súlyosabb bűnök esetén pedig úgynevezett *vétekáldozatot* (*hatt'át*) kellett az egyénnek, a nép vezetőinek, illetve a nép egész közösségének bemutatnia (Lev 4–5). Természetesen itt is mindig állatáldozatról van szó: a hívő, vagy a közösséget reprezentáló pap az áldozati állat fejére teszi a kezét, ezzel jelképesen átadja neki, átruházza rá a bűneit, majd levágják az állatot, ami így elszenvedi helyette a megérdemelt büntetést.²⁰

A legismertebb példa erre – ha nem is narratíva – a bűnbak elűzésének szokása (Lev 16). E rítus szerint a főpap évente egyszer, a nagy engesztelési ünnepén (*jóm kippur*) vesz két kecskebakot, és az egyiket Istennek, a másikat a gonoszt megszemélyesítő Azazel démonnak jelöli ki. Az Istennek szánt bakot – egyéb áldozatok kíséretében – az Úrnak mutatja be vétekáldozatul a népért. A másik bakra vonatkozólag az adott bibliai helyen ezt olvashatjuk:

(20) *Ha elvégezte az engesztelést a szentélyért, a kijelentés sátráért és az oltárért, vezesse oda az élő bakot. (21) Tegye rá Áron mindkét kezét az élő bak fejére,*

17 CLIFFORD: A Kivonulás könyve, 119.

18 TÓTH: Áldozat, 37.

19 THOMPSON–BETZ: Opfer. I. Im Alten Testament, 1100; HAAG: Áldozat, 36k.

20 TÓTH: Áldozat, 38.

és vallja meg fölötte Izráel fiainak minden bűnét és minden vétkes hűszegését. Helyezze azokat a bak fejére, azután küldje el egy odarendelt emberrel a pusztába, (22) hadd vigye magával a bak minden bűnüket egy távol eső földre. Így küldje el a bakot a pusztába.

A „bűnbak” jól ismert, a közbeszédben is meghonosodott fogalma tehát innen származik: egy közösség egyvalakire, itt egy állatra ruházza át – vetíti rá – vétkeit, és kényszeríti azt e vétkek következményének elhordozására.

A keresztyén tanfejlődés szempontjából azonban jóval fontosabb ennél egy másik rítus, a páskabarány feláldozásának szokása, illetve az erről szóló bibliai narratíva (Ex 12). A vallástörténeti előzmény,²¹ de a jelenlegi irodalmi megszövegezés szerint is itt helyettes áldozatról van szó: Amikor Isten Egyiptomban utolsó csapásaként az egyiptomiak elsőszülötteit meggyilkolja, hogy rábírija a fáraót a zsidó nép szabadon bocsátására, a csapás alól saját népe is csak azzal a feltétellel mentesül, hogy családonként le kell vágnia egy bárányt, és annak a vérével meg kell kennie az ajtótokot. A bárányok tehát az elsőszülöttek helyett kerül feláldozásra.

Az engesztelő, illetve helyettes vétekáldozattal kapcsolatban összegzésként két dolgot hadd emeljek ki. Az egyik az, hogy engesztelő áldozatként mindig csak állat volt bemutatható: a korabeli felfogás szerint az egyik élőlény helyett csak egy másik élőlény szenvedheti el a bűnök következményét. A másik a vér szerepe ezekben a rítusokban: a levágott állat vérének a papoknak fel kell fogni, és azt az oltára kell hinteni, a páskabarány esetében pedig az ajtótokra kell kenni. A technikai részletek most nem lényegesek: fontosabb az a gondolat, hogy a súlyos vétkeket csak vérrel lehet eltörölni (vö. Lev 17,11) – legyen az normál esetben a vétkesé, vagy az őt helyettesítő áldozaté.²²

Ismét ki kell azonban emelnünk: az Ószövetség az emberáldozatot nem tűri és nem engedélyezi, és például a babiloni helyettes király feláldozásához hasonló engesztelő emberáldozatot nem ismer. Más kérdés azonban, hogy a másokért vállalt önfeláldozást az Ószövetség egyik szerzője az Úr szenvedő szolgájáról szóló énekében (Ézs 53) a vétekáldozat metaforájával írja le, és annak hasznát a közösség javára a vétekáldozat büntörölő hatásának analógiájára mutatja be.²³ A metaforikus, költői leírás idővel azután szó szerinti értelmet kezdett ölteni, és a szenvedő, népéért a halált is vállaló Messiás képzetének egyik fontos, ha nem legfontosabb bibliai forrása lett.

Így érkezünk el a legjelentősebb, és az európai gondolkodásra legnagyobb hatást gyakorló áldozatnarratívához, a Krisztus kereszthalálát leíró és értelmező újszövetségi tudósításokhoz: ezek Krisztus halálát ugyan alapvetően a szenvedő igaz topozára építve beszélik el, ám annak jelentőségét és a hívők számára megragadható hasznát gyakran – ha nem is kizárólagosan – a páskabarány és a vétekáldozat tipológiájával segítenek érthetővé tenni. Mindkét aspektus jelen van az Úr szenvedő szolgájáról szóló énekben (Ézs 53), melyet a fiatal keresztyénség az önmagát a

21 THOMPSON–BETZ: Opfer. I. Im Alten Testament, 1095.

22 SZALKAY: Vér, 689.

23 STUHLMEUILLER: Deutero- és Tritó-Izajás könyve, 528.

világért feláldozó Krisztusra vonatkoztatott.²⁴ Ennek a részletes bemutatása azonban már egy másik referátum témája kell, hogy maradjon.

Felhasznált irodalom

- CLIFFORD, R. J.: A Kivonulás könyve, in: Brown, R. E.–Fitzmyer, J. A.–Murphy, R. E. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*, 1. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002, 103–126.
- HAAG, H.: Áldozat, in: uő. (szerk.): *Bibliai Lexikon*, Budapest, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 1989, 35–42.
- HAAG, H.: Áldozati lakoma, in: uő. (szerk.): *Bibliai Lexikon*, Budapest, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 1989, 42–43.
- KOEHLER, L.–BAUMGARTNER, W.: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Lieferung I, Leiden, E. J. Brill, 1967.
- KOEHLER, L.–BAUMGARTNER, W.: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Lieferung II, Leiden, E. J. Brill, 1974.
- KOEHLER, L.–BAUMGARTNER, W.: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Lieferung III, Leiden, E. J. Brill, 1983.
- KUSTÁR, Z.: Jefe története (Bír 10,6–12,7), in: *Református Egyház 55/7–8* (2003), 161–164.
- KUSTÁR, Z.: A Zsoltárok könyve, in: Pecsuk, O. (szerk.): *Bibliismereti kézikönyv*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2004, 211–226.
- KUSTÁR, Z.: Mózes első könyve (Genezis), in: Pecsuk, O. (szerk.): *Bibliismereti kézikönyv*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2004, 52–67.
- O'CONNOR, M.: Bírák könyve, in: Brown, R. E.–Fitzmyer, J. A.–Murphy, R. E. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*, 1. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002, 225–243.
- RENDTORFF, R.: *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (WMzANT 24), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1967.
- RINGGREN, H.: *Die Religionen des Alten Testaments* (ATD Ergänzungsreihe), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- ROST, LEONHARD VON: *Studien zum Opfer im Alten Israel* (BWANT 113), Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Kohlhammer, 1981.
- RÓZSA, H.: *Az Ószövetség keletkezése* (2., átdolgozott kiadás), 2. kötet., Budapest, Szent István Társulat, 1996.
- STUHLMUELLER, C.: Deutero- és Trito-Izajás könyve, in: Brown, R. E.–Fitzmyer, J. A.–Murphy, R. E. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*, 1. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002, 509–537.
- SZALKAY, L.: Vér, in: Bartha, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, 2. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1993, 689.

²⁴ THOMPSON–BETZ: Opfer. I. Im Alten Testament, 110f; HAAG: Áldozat, 40.

- THOMPSON, R. J.–BETZ, O.: Opfer. I. Im Alten Testament, in: Burkhardt, H. et al. (Hrsg.): *Das Grosse Bibellexikon*, Band 2. Wuppertal, R. Brockhaus Verlag – Gießen, Brunnen Verlag, 1988, 1092–1101.
- TÓTH, K.: Áldozat, in: Bartha, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, 1. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1993, 37–39.

CZEGLÉDI PÉTER PÁL

Véres valóság vagy tudatos ferdítés? – A Kármel-hegyi Baál próféták véres rituáléjának vizsgálata

ABSTRACT

The story of Elijah on Mount Carmel has key importance in the Deuteronomistic Work. The deuteronomistic author vividly depicted the curious and bloody rituals of the Baal prophets. However, we know that the Deuteronomist is certainly biased in these questions.

The prayers to Baal were interpreted as a barbaric and shocking act, whereas Elijah's prayer is a clear cut example of the pure and calm piety.

The question is right. Is there any unbiased piece in the Mount Carmel story? Is the story only made up by the Deuteronomist or we can find these curious elements in the Baal rituals of the ancient Near East?

Bevezetés

Az 1Kir 18-ban található Kármel-hegyi istenítélet a Biblia egyik legemblematikusabb története.

A történet a Deuteronomista Történeti Műben (a továbbiakban: DTM) helyezkedik el. Az általánosan elfogadott nézet szerint a DTM-et a fogság alatt állították össze. Mindez természetesen nem zárja ki azt, hogy a DTM-et összeállító szerzőknek ne lettek volna korhú ismereteik Illés, Áháb és Omri koráról.

Jelen dolgozatban az alábbi kérdésekre keresem a választ: Vajon az 1Kir 18 tartalmaz-e korhú elemeket? A Baal papok imája és rituáléja vajon korabeli beszámoló? Esetleg későbbi szerkesztés eredménye? Ha igen, akkor a benne közölt kép vajon megfelel a valóságnak? Esetleg egy szándékosan elferdített beszámolóval állunk szemben, amely szántszándékkal akarja megbotránkoztatni olvasóit?

1. Néhány megjegyzés a szöveg elhelyezkedéséhez

Az 1Kir 18-at nem lehet, mint önálló szakaszt értelmezni, hanem úgy kell vizsgálnunk, mint az 1Kir 17–19 fejezetek szerves részét. Robert L. Cohn kiváló tanulmányt szentelt az 1Kir 17–19-ben található hagyomány egységességének.

Szerinte az 1Kir 17–19 egy nagy téma köré épül. Ez Baal és YHWH harca.¹ Cohn cikkében olyan szimbólumokra és párhuzamokra² mutat rá, amelyek egy szerkesztőt feltételeznek. De vajon ki lehetett a szöveg mögött álló szerkesztő?

¹ COHN: The Literary Logic of 1 Kings 17–19, 334.

² i. m., 340–341.

Első pillanatra a DTM alkotói tűnnek a legkézenfekvőbb megoldásnak. Viszont a történet tüzetesebb vizsgálata olyan elemeket hoz felszínre, amelyek nehezen illeszthetőek bele a DTM-i történelem értelmezés³ keretébe.

Ezek közül a legérdekesebb Aháb és Illés viszonya. A DTM számára elvetemült hitszegőként bemutatott Aháb az 1Kir 17–19-ben lényegesen kedvezőbb színben tűnik föl. A szánt szándékkal gonosz király helyett, inkább egy vasakarató feleség által manipulált embert találunk. Az 1Kir 18 egészen addig elmegy, hogy Aháb minden ellenkezés nélkül bele megy az istenségek versenyébe,⁴ amikor pedig YHWH győzelmével szembesül valamiféle megtérést is produkál.⁵

Nyilvánvalóan ezek a motívumok nem igazán férnek bele a DTM alkotóinak elképzelésébe. Nem is meglepő, hogy még említés szintjén sem utal vissza a DTM Izrael történetének e jeles eseményére. Két megoldást kínálnak a kutatók a probléma feloldására.

Az egyik megoldás egy pre-deuteronomista feldolgozást feltételez⁶, a másik szerint egy post-deuteronomista szerkesztés során került a helyére a szakasz.⁷

Frank Moore Cross az utóbbi elmélet pártfogója.⁸ Véleménye szerint az 1Kir 18–19 erőteljes szóbeli hagyományozás jegyeit mutatják.⁹

Eszerint a DTM szerkesztője mondhatni kényszerhelyzetbe került. Ha kihagyja a történeteket, akkor gyakorlatilag nyíltan szembefordul a hagyományt őrző közösség értékeivel, ha viszont beilleszti őket, akkor azt annak a tudatában kell tennie, hogy ezek következtlenül teszik a saját történet vezetését.

2. A Kármel-hegy – földrajzi áttekintés

A Kármel-hegy a part menti síkságon, annak is az északi részén magasodik.¹⁰ Földrajzi értelemben a Kármel-hegy nem egy egyedülálló magaslat, hanem egy észak-déli irányba futó hegylánc.

Az évi csapadék mennyiség a Kármel-hegy környékén megközelítőleg 650 mm.¹¹ Izrael délebbi részeihez képest ez különösen bőségesnek számít, s egyébként is figyelemre méltó mivel hazánk évi átlagos csapadék mennyisége 500–750 mm körül ingadozik.

3 CROSS: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 274.

4 OTTO: *The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History*, 495.

5 COHN: *The Literary Logic of 1 Kings 17–19*, 341.

6 Ez igazából több kérdést vet fel, mint amennyit megválaszol. Miért vettek fel a DTM szerkesztői egy olyan művet alkotásukba, amely eltér álláspontjuktól. Lásd: OTTO: *The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History*, 496.

7 Az 1Kir 17-19-ben közöltek, valamint egyéb szakaszok (1Kir 20; 22,1–38; 2Kir 3,4–8,15; 2Kir 13,14–21) a DTM törzsanagához képest későbbi betoldások, amelyeket a „Baal elleni harc” címmel foglalhatnánk össze. Lásd: OTTO: *The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History*, 497.

8 CROSS: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 166.

9 i. m., 191.

10 A partmenti síkságot három részre oszthatjuk. Akkó környékétől a Kármel hegyig; Sharon síkság; Filiszteus partvidék. HODOSSY-TAKÁCS: *Kortörténeti tanulmányok*, 112.

11 i. m., 114.

Mivel Izrael délről, illetve keletről sivataggal határos, északról pedig hegyek zárják el az utat, ezért csak nyugatról érkezhetsz csapadék. A Kármel-hegy nyugati lejtője tehát az a hely, ahol a tenger felől érkező csapadék először éri el a szárazföldet.

Földrajzi értelemben véve a Kármel-hegy logikus választásnak látszik egy szíriai-palesztinai vegetációs isten tiszteletéhez. Ha valahol kellene építeni egy oltárt az esőhozó istenség tiszteletére, aki felváltja a száraz évszak terméketlenségét az esős évszak termékenységére, azt minden kétséget kizárólag a Kármel-hegy vonulatai között képzelhetnénk el.

3. Kármel-hegy mint politikai határvidék

A Kármel-hegy és térsége egyfajta határterületként is értelmezhető. A Biblia úgy számol be róla, mint Áser törzse által elfoglalt területről (Józs 19,26). „*A Kármel hegyének északi része lehetett a törzs által elfoglalt terület dél-nyugati határa.*”¹²

Áser törzse mellett Zebulon és Manassé is a Kármel-hegy térségében telepedett le. Zebulon vette birtokba az akkói síkság déli részét egészen a Kármel-hegy északi lejtőjéig. Manassé törzse délről volt határos a hegyvonulattal, ám a törzs nem terjeszkedett tovább, mint Dór, Taanak, Megiddó, Jibleám és Bét-Seán városai (Józs 17,11). Ebből arra következtethetünk tehát, hogy maga a Kármel-hegy nem tartozott a törzsek által elfoglalt területek közé.¹³

A bibliai beszámoló mellett a térségben végzett régészeti feltárások is hasonló eredményt mutatnak.¹⁴

A letelepedés időszakában a Vaskor I. idején több kisebb telep jelenik meg az Akkó síkságától nyugatra eső hegyvidék lejtőjén. A telepnek etnikai összetételéről nehéz bármi pontosat mondani, ám annyi biztos, hogy heterogén lakosság népesítette be őket. Lehmann arra a következtetésre jut, hogy az itt megjelenő telepnek lakói később, az izraeli királyság megszilárdulása során nyerik el „identitásukat”.¹⁵ Az előkerült cserép töredékek is abba az irányba mutatnak, hogy egy jó darabig önállóan fejlődött a térség.¹⁶

A Vaskor II. a fentiekkel szemben már más képet mutat. A Vaskor I. hegyvidéki telepei megszűnnek, s Akkó, valamint a part menti nagyobb városok jelentősége újra megnő. Talán Tírusz hatalma újra megerősödik, ezzel együtt pedig a települések is átrendeződnek?

A Biblia is beszámol arról, hogy Salamon birtokokat adott át a tíruszi Hírámnak építőanyagért cserébe (1Kir 9,11–13).¹⁷ A Bibliában említett Kábúl földjét az Akkó síkság körüli hegyekkel hozzák kapcsolatba, ám a két terület összekapcsolását ör-

¹² KARASSZON: Az Ószövetség fényei, 41.

¹³ i. m., 41.

¹⁴ Az izraeli törzsek letelepedéséhez és sajátos telepeik leírásához lásd: HODOSSY–TAKÁCS: Az Úr vezette egymaga, 35–92.

¹⁵ LEHMANN: Phoenicians in Western Galilee, 90.

¹⁶ i. m., 90.

¹⁷ Kőszegyi Miklós helyesen hívja fel a figyelmünket Salamon és Hírám viszonyának árnyalt értékelésére. Véleménye szerint valamilyen üzleti kapcsolat lehetett a két fél között, ám annak pontos mibenlétéről nehéz bármit is megállapítani. KŐSZEGHY: Salamon, 103–106.

ténelmi bizonyíték nem támasztja alá.¹⁸ Annyi azonban bizonyos, hogy Szénaherib Kr.e. 8. századi felirataiban az akkói síkság és vele együtt a Kármel már mint tíruszi terület szerepel.¹⁹

Illés korában tehát a Kármel-hegy és annak környéke határterületnek számított Izrael és Tírusz között. Az Illés ciklusban a határterület jelleg, annak minden feszültségével együtt kidomborodik. Az hogy a két istenség határterületén – a Kármel-hegyen – összetűzés tör ki szinte magától értetődik. Ám az, hogy Baal teljesen cselekvőképtelen saját területén mindenképpen meglepő dolog.²⁰

4. Izrael, Tírusz és Szidón viszonya

Illés miatt vallási jellegű összetűzésre került sor – legalábbis a Biblia beszámolója szerint – katonai konfliktusra azonban nem, a két ország között. A már említett, Salamonnal kötött üzleti megállapodást, Omri fia Aháb házassága által tovább erősítette.

Áháb feleségül vette Etbaal szidóni király leányát Jezábelt (1Kir 16,31).²¹ Etbaal tehetséges és jó képességű uralkodó volt. Uralkodásának idejére tehető Tírusz és Szidón összekovácsolása²², amely megteremtette egy, a térséget meghatározó hatalom létrejöttét^{23,24}

Végül, hogy miért is nem robbant ki fegyveres konfliktus az egymáshoz meglehetősen közel lévő, felívelő félben lévő államok között azt egyszerűen magyarázhatjuk.

Izraelnek, Szidónnak és Tírusznak két komoly ellenféllel kellett szembenéznie. Északkelet felől az Arám állam, míg ha távolabbra tekintünk, akkor a feltörekvő Asszír birodalom jelentett komoly kihívást a szövetségeseeknek.²⁵

18 LEHMANN: Phoenicians in Western Galilee, 93.

19 PRITCHARD: Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 287.

20 COHN: The Literary Logic of 1 Kings 17–19, 335.

21 Ha egy pillantást vetünk a térképre, akkor rögtön feltűnik, hogy Tírusz és Szidón nem szerepelnek önálló államként, hanem Fönícia néven vannak a térképen jelölve. Az első pillantásra zavaró tény az, hogy Fönícia nem a mai értelemben vett ország, népcsoport volt, hanem sokkal inkább egy laza államalakulat, amelyet több kisebb városállam képezett, amelyeket a Késő Bronzkor maradványainak lehet felfogni. Lásd: LEHMANN: Phoenicians in Western Galilee, 66–67.

A bizonytalanságot szépen példázza, hogy az ókori források sem teljesen egyöntetűek Tírusz és Szidón királyai-val kapcsolatban. A Bibliában Etbaal úgy szerepel, mint szidóni király (1Kir 16,31), míg Josephus úgy említi őt, mint Tírusz és Szidón királyát. Lásd: BOYES: The King of the Sidonians, 40.

22 Amint már említettem óvatosan kell bánnunk a kifejezésekkel, hiszen közel sem tisztázott a térség története. Annyi azonban bizonyos, hogy a két városállam idővel, mint egységes politikai entitás lép a történelem színpadára.

23 BOYES: The King of the Sidonians, 33.

24 Politikai tevékenysége mellett érdemes megemlékeznünk Etbaal kultuszban betöltött szerepéről is. Az efezusi Menander tíruszról írt elvezett munkáját idézi Josephus, amelyben arról számol be, hogy Etbaal imája vetett véget egy kemény szárazságnak Fönícia térségében. ROWLEY: Elijah on Mount Carmel, 198.

25 WHITELEY: The Deuteronomic Presentation of the House of Omri, 139.

Izrael, élén Omrival, a kihívásokkal nem csupán sikeresen nézett szembe, hanem a nehéz körülmények ellenére egy prosperáló és terjeszkedő államalakulattá vált.²⁶

Omri érdemei között kiemelhetjük, hogy helyre állította az addigi feszült viszonyt Júdával.²⁷ Meghódította a Moábiakat, ahogy arról a Mésa sztélé beszámol²⁸, majd utódai tovább terjeszkedtek Edóm felé. A hódítások mellett, belső fellendülést is sikerült megvalósítania. Tircából áthelyezve székhelyét Samáriába, új fővárost alapít és számtalan város (Jezeél) épül újjá uralkodása alatt.

Áháb, Omri fia sikerrel viszi tovább apja politikáját. Idejében az ország a fokozódó külső nyomásnak még képes ellenállni, s számottevő tényező marad a térségben.

Erről tesz bizonyosságot III. Salmanasszer sztéléje, amelyen a 853-ban Karkarnál vívott kezes kimenetelű ütközetben Áháb, mint a több uralkodót tömörítő szövetség legerősebbje szerepel. A koalíció későbbi sorsáról, Héber Biblia is beszámol, ám annak hitelessége kérdéses. Áháb Szíriával való torzsalkodását kritikusan kell fogadnunk. A növekvő Asszír nyomás mellett, némi képen meglepő, hogy a koalíció meghatározó tagjai egymásnak estek volna, ezzel könnyű prédát adva az Asszír hadi gépezetnek.²⁹

5. Valláspolitikai

A deuteronomista történetíró szeretné azt a benyomást kelteni, hogy a két istenség konfliktusa régről eredeztethető és a kezdetektől meghatározó eleme volt a nép életének.

A bibliai anyag vizsgálata azonban arra enged következtetni, hogy a YHWH és Baal kiélezett konfliktusa új fejlemény volt.

Saul és Dávid nem fordít különösebb figyelmet Baal személyének. Uralkodásuk idejéről nincs semmiféle konfliktusról szóló beszámoló, mi több, Dávid Baal teofór neveket adott saját gyermekeinek. Salamon tíruszi ügyletei majd pedig feleségei révén került kapcsolatba idegen istenségekkel, ám törekvéseit helyesebb, ha a reálpolitika felől szemléljük.

Jeroboám esetében akár gondolhatnánk Baallal való szimpatizálásra, hiszen az istenség szimbólumának számító bikákat állított fel országa határain. A probléma a borjú szobrokkal csupán annyi, hogy ezek ellen nem szólalt fel Illés. Valamint Jéhu – egyébként roppant alapos – politikai és vallási tisztogatása is érintetlenül hagyta őket. Mindezekből arra következtethetünk, hogy az ország határánál felállított arany borjúk inkább YHWH reprezentánsai lehettek, nem pedig egy idegen istenség szimbólumai.

26 A kérdéshez lásd Hodossy-Takács Előd tanulmányát. HODOSSY-TAKÁCS: Hatalomgyakorlás és annak visszhangja, 132–142.

27 WHITELEY: The Deuteronomic Presentation of the House of Omri, 139.

28 A sztélé szövegéhez lásd: HODOSSY-TAKÁCS: Moáb, 119–142.

29 i. m., 147.

Úgy tűnik, hogy YHWH és Baal konfliktusának kezdete Aháb ideje alatt kezd eléződni. Aháb és Baal kapcsolatát nem feltétlenül kell a YHWH-val való gyökeres szakításként értelmezni.

Először is arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy Aháb semmilyen körülmények között sem tekinthető megrögzött YHWH ellenes királynak, aki csupán Baal kultuszát támogatta volna. Elég, ha gyermekei Baal teofór nevére gondolunk.³⁰ Természetesen kifogásként élhetünk azzal, hogy a Yahwista nevek inkább a köztudatban voltak, mint az „új” és „idegen” Baal teofór nevek, de ezt az érvet régészeti leletek alapján egyértelműen megcáfolhatjuk.³¹

A gyermekek nevei mellett, egyéb logikus érvek is szólnak Baal állami kultusza ellen. Egy alapvetően idegen istenség ráerőszakolása a vezető rétegre esélytelennek bizonyult volna, ismerve az északi országész politikai gyakorlatát. A próféták alapvető ellenkezését váltotta volna ki mindez, akik pedig fontos szerepet játszottak a karizmatikus, és nem pedig dinasztikus északi királyság irányításában.³² A próféták támogatása nélkül tehát elveszett volna mindenféle politikai bázis.³³

A másik fontos észrevétel, habár a házasság komoly politikai kapcsolatot jelentett két ország között, de nem jelentette az addig működő hivatalos kultusz semmibevételét. Elég, ha Salamon feleségeire gondolunk, akik magukkal hozták és gyakorolták saját kultuszukat, valamint az udvar támogatását is élvezték, de ettől Salamon még templomot épített YHWH számára és ellátta azt a szükséges juttatásokkal.³⁴

Különbséget kell továbbá tennünk a szidóni Jezabel által propagált Baal és a helyi kánaáni Baalok között. Saulnak és Dávidnak valamint prófétáiknak semmi problémája nem volt a lokális, alapvetően kánaáni Baal manifesztációkkal. Békésen megfértek egymás mellett.

Illés és követői, azonban egy az ország szuverenitását veszélyeztető, idegen istenségként értelmezték Jezabel Baalját. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy nem

30 DAY: Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, 71.

31 Day a samáriai osztrakonokra hivatkozik, ahol kilenc Yahwista teofór név mellett 5 Baal teofór nevet is találunk, egyértelműen jelezve ezzel azt hogy ezek a nevek is a hétköznapi élet részei voltak. Lásd: DAY: Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, 72.

32 BLENKINSOPP: A History of Prophecy in Israel, 69.

33 Ha abból indulunk ki, hogy az északi országész lakosságának jelentős része kánaáni származású, s éppen ezért kánaáni kultuszokat gyakorló személy, akkor hatalmas hiba lett volna Ahábtól ezen személyek érdekének figyelmen kívül hagyása. Valószínűleg az Illéséhez tettehez hasonló radikális és erőszakos következményei lettek volna, annak ha Aháb ráerőszakolja a kánaáni lakosságra YHWH központosított kultuszát. SMITH: The early history of God, 72. Ahhoz, hogy megértsük a kevert társadalom jelenségét a letelepedés elméletek talajáról kell ki indulunk. Amennyiben egyetértünk Mendenhallal, akkor elfogadjuk azt, hogy az ókori izraeliták nem egy idegen és harcias természetű bevándorló csoport, hanem ha úgy tetszik, a már meglévő kánaánita társadalomról, bizonyos társadalmi és gazdasági folyamatok okán leváló közösség lehetett. Lásd: MENDENHALL: The Hebrew Conquest of Palestine, 85. Ebből a szempontból kétségekkel kell fogadnunk a Deuteronomista beszámolóját, amely Baal és Asera kultuszát, mint idegen befolyásra meghonosodó kultuszt igyekszik bemutatni. Ennek éppen az ellenkezője igaz. Baal és Asera jelen volt a kánaáni kultúrában, s mivel végső soron Izrael is ebből a kultúrából fejlődött ki, számára Asera nem egy a saját kultúrájától idegen istenség, hanem éppen ellenkezőleg az északnyugati sémi társadalom s benne a kánaáni kultúra szerves része volt.

34 IRWIN: Yahweh and Baal in the Old Testament, 147–148.

létezett éles határ YHWH és Baal között.³⁵ Természetesen a Deuterónómista ezt a határt élesen meghúzza, de ez nem jelenti azt, hogy ez létező határ volt az egyszerű ember számára is.³⁶

YHWH és Baal valamilyen szinten osztoztak egymás tulajdonságaiban.³⁷ Ez az osztozás végső soron egy olyan elmosódáshoz vezetett, ahol már nem lehetett különbséget tenni a két istenség között.³⁸ YHWH, Baal egy formájává vált, vagy éppen fordítva, Baal vált YHWH valamilyen helyi manifesztációjává. A felcserélhetőséget egy-két bibliai név, valamint régészeti leletek is bizonyíthatják.³⁹

A történet első pillanatra az istenségek közötti harcról szól, ám tüzetesebb vizsgálat után rájöhethetünk, hogy inkább a politikai szál a meghatározó.

Aháb király nem Istennél keresi az oltalmat, hanem különböző politikai szövetségek mentén igyekszik garantálni országa jóllétét.

Illés ezt elítéli, sőt az Omri és Aháb által elért katonai, politikai sikerekre fittyet hányva az elszigetelődés mellett dönt. Illés köre a politika realitását félredobva YHWH kizárólagosságát hangsúlyozza. Ez természetesen nem arat osztatlan sikert az egyébként is kevert lakosságú térségben, de legalább az isteni segítséget garantálja.⁴⁰

6. Baal

Baal az ókori Közel-Kelet jól ismert istensége. Alakja számtalan nép panteonjában megjelenik.

A legfontosabb rendelkezésünkre álló írásos anyagok Baallal kapcsolatban az ugariti szövegek.⁴¹ Az ugariti szövegek felfedezése alapvetően változtatta meg a

35 Figyelemre méltó a Kármel-hegyi istenítélet leírásában, hogy YHWH, Baal és Asera prófétáit mindegyik helyen a *nebiim* szóval adja vissza a héber szöveg. A Baal próféták rituáléja első pillanatra roppant távol áll az Izraeli gyakorlattól. Természetesen az öncsonkítás szigorúan tiltott volt, viszont a tánc és a révület közel sem nevezhető idegennek az izraeli prófétaságtól. Simon B. Parker egy kiváló tanulmányt szentel a fogság előtti prófétaság kérdésének. A tanulmányában többek között arra hívja fel a figyelmünket, hogy a révület nem idegen a izraeli prófétákról. Saul révületbe esésének leírása ISám 10,6; vagy pedig ISám 19,24, ahol pedig már meztelenül fekszik Saul Sámuel előtt. Parker arra gondol, hogy a prófétaság intézménye végső soron Föníciából kerültek át Izraelbe. A föníciai extatikus prófétaság régre nyúló gyökereinek kiváló illusztrációja Wen-Amun története, ahol az ókori egyiptomi utazó Fönícia térségében találkozik extatikus prófétákkal. Lásd: PARKER: *Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel*, 271–285.

36 Blenkinsopp is egyet ért: „It is also likely that by the time of Ahab much of the population of the kingdom had accommodated the cult of Yahweh to that of the vegetation deities.” BLENKINSOPP: *A History of Prophecy in Israel*, 71.

37 GRAY: I & II. Kings, 352; CROSS: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 156–162.

38 VAN DER TOORN: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 104.

39 DAY: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 72.

40 KARASSZON: *Az Ószövetség fényei*, 45.

41 Az ugariti szövegek alapján jó néhány következtetést vonhatunk le a Bibliában található Baallal kapcsolatban, ám nem árt körültekintően eljárni az anyag feldolgozása során. Először is Irwin az ugariti szövegek komoly időbeli távolságára hívja fel a figyelmünket. Lásd: IRWIN: *Yahweh and Baal in the Old Testament*, 71. Az időbeli távolság mellett az ugariti szövegek egységessége sem eldöntött kérdés. Lásd: BINGER: *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, 36. Túl az egységesség kérdésén maguk az ugariti szövegek sem egybehangzóak Baal személyét illetően. IRWIN: *Yahweh and Baal in the Old Testament*, 75.

Baal kutatás menetét. Addig a különböző Baalokat külön, külön istenségeknek gondolták, majd a szövegek felfedezése után, egyazon istenség, különböző manifesztációja ként kezdték szemlélni a lokális Baalokat.⁴²

Az ugariti szövegekben Baal mint fiatal isten jelenik meg. Társa és egyben testvére Anat,⁴³ aki többször közbenjár Él előtt Baal palotájáért, valamint Baal alvilágra szállásának is fontos szereplője. Baal a termésthöző esők istene, éppen ezért az eső és a villámlás válnak állandó szimbólumaivá.⁴⁴ Természetesen ezek a szimbólumok idővel Baal teofániájává is váltak.⁴⁵

Baal esetében mezőgazdasági értelemben vett termékenységre kell gondoljunk, és nem az emberi termékenységre.⁴⁶

Baal állandó jelzőiként az alábbiak fordulnak elő leggyakrabban: a „győztes”; a „felhőkön lovagló”; s a „a föld hercege”.

Az ugariti Baal ciklus két legfontosabb momentuma Baal palota építési terve,⁴⁷ valamint harca Móttal a halál istenével.

Habár Baal kapja a legnagyobb hangsúlyt az ugariti szövegekben, mégis helytelen lenne Él és Baal konfliktusára következtetnünk.⁴⁸ A legfőbb rivális szerepét Mót tölti be, mint a halál és mindenféle pusztító erők istensége.⁴⁹

Az ugariti szövegek két nagyon fontos és ősi mítoszt dolgoznak fel, amelyek megértése kulcsfontosságú szövegünk szempontjából. Az egyik a meghaló és feltámadó istenség mítosza⁵⁰, míg a másik az évszakok váltakozásának mítosza.

42 DAY: Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, 68.

43 CASSUTO: The Palace of Baal, 53.

44 Érdekes megfigyelni az éghajlati jellegzetességeket, valamint egyéb földrajzi tulajdonságokat, hogy milyen hatással vannak ugyanazon istenségek különböző manifesztációira más és más térségekben. IRWIN: Yahweh and Baal in the Old Testament, 85. De nem csak az éghajlat, hanem a társadalmi berendezkedés is bizonyos szerepek felvételét, vagy éppen elvesztését jelenthette. Egy agrárközösség számára Baal alapvetően a mezőgazdasági termékenységet hivatott biztosítani, míg egy urbánusabb társadalomnak más egyéb jegyekre is szüksége lehetett. i. m., 78.

45 SMITH–PITARD: The Ugaritic Baal Cycle, 59.

46 IRWIN: Yahweh and Baal in the Old Testament, 184.

47 A palotaépítés azért tölt be ilyen fontos szerepet a ciklusban, mert e nélkül Baal hatalma nem lehetne teljes. A palota nem csak hatalmának szimbóluma volt, hanem a vallás gyakorlók számára az azonosulás pontja lehetett. Ahogy a Bibliában láthatjuk, hogy az ember és isten közötti kapcsolat teremtés helye a templom vagy a szent sátor, éppen így Baal esetében is kulcsfontosságú a templom léte. SMITH–PITARD: The Ugaritic Baal Cycle, 58.

48 IRWIN: Yahweh and Baal in the Old Testament, 81.

49 CASSUTO: The Palace of Baal, 52.

50 James George Frazer skót antropológus teremtette meg a „meghaló és feltámadó” istenség kategóriáját 1890-ben publikált *The Golden Bough* című művével. A maga korában nagy port kavart mű később kemény kritikát kapott. Frazer módszere inkább nevezhető önkényesnek, mint tudományosnak. Először is a mítoszok és vallások különböző elemeit kontextusukból kiragadva elemezte. Majd olyan párhuzamokat vont, amelyeket az idői és térbeli korlátok szinte lehetetlenné tesznek. SMITH: *The Origins of Biblical Monotheism*, 105. Ettől függetlenül munkájának vannak figyelemre méltó elemei. Az ugariti szövegekben Baalt mint meghaló és feltámadó istenséget értelmezni lehetséges, ám közel sem tökéletesen védhető álláspont. Személy szerint az „eltűnő és megjelenő” istenség jelzöt találok a legjobb kompromisszumnak. A meghalás és feltámadás kérdéses, ám Baal eltűnése és újra feltűnése a mítosz egyes szakaszaiban kétségtelen. Kultikus értelemben véve – véleményem szerint – az eltűnés éppen úgy elindíthat egy gyászfolyamatot, s ezzel egybekötött rituálét, mint maga az istenség halál.

Az ugariti mitikus világban az eső és ezzel együtt a termékenység késlekedésének oka az, hogy Baalt csapdába csalta Mót és a Mót által teremtett démonikus lények.

Természetesen Baal besétál a kelepcebe. Egy szűnyogcsípés miatt maláriás lesz minek következtében tehetetlené válik, ezért nem tud visszatérni palotájába. A megüresedett palotát Mót követői veszik birtokba. Ez nyilvánvalóan egyet jelent az életadó eső késlekedésével.

Eközben Anat, Baal testvére látogatóba érkezik a palotába. Természetesen, amikor az istennő megtudja testvére, a herceg különös eltűnését azonnal a keresésére indul. Miután megtalálja, együtt állnak véres bosszút Mót követőin kiűzve őket a palotából. A kiűzés természetesen nem mehet végbe vértelenül. Anat, Mót pártfogóinak véreben tisztálkodik és ezzel a rituális megtisztulással megteremti az újabb eső lehetőségét.

Nem meglepő módon Baal is feltételt szab követőinek, miszerint a földön étel- és italáldozatot kell felajánlaniuk neki.⁵¹

7. Mítosz és rítus

Nyilvánvaló azt állítanunk, hogy a mítosz és rítus között szoros kapcsolat áll fenn. A Baal papok rituális önvagdalása, mint a gyász jele nem példa nélküli a vallástörténetben. A vallástörténet eredményein túl maga a szöveg is ebbe az irányba mutat. Azt látjuk ugyanis, hogy a vagdalást kifejező igét a Biblia maga is gyász rituálékkal hozza összefüggésbe. Legszebb példát a Dtr 14,1-ben találjuk, ahol az alábbi olvasható: *„Ti az Úrnak, Isteneteknek a gyermekei vagytok. Ne vagdaltok hát össze magatokat halottért, a homlokotok fölött se nyírjátok le a hajatokat.”* Hadad-Rimon rituális gyásza Zakariásnál is felbukkan, és mint azt látni fogjuk Baal és Hadad szoros kapcsolatban voltak egymással. *„Azon a napon olyan nagy gyász lesz Jeruzsálemben, amilyent Hadad-Rimmónért szoktak tartani a megiddói völgyben.”* (Zak 12,11)

A Biblia mellett antik források is ebbe az irányba mutatnak. Apuleius a Metamorfózis írója is beszámol Baal kultuszáról figyelemre méltó hasonlósággal. Apuleius is egy extatikus és véres tánc jelenettel hozza összefüggésbe Baal kultuszát.⁵²

A Baal-papok önvagdalása után fordítsuk figyelmünket a rituálé másik fontos elemére, ami a sántikálás. Egy újabb antik szerző Heliodoros tájékoztat bennünket Tiruszi matrózok kultikus táncáról, amely hasonló elemeket tartalmaz. de Vaux ugyanazt a görög kifejezést találta itt, mint amivel a Septuaginta adja vissza térdhajlítást az IKir 18-ben.⁵³

Amint azt már említettem, a mítosz eleminek kiábrázolásra kell kerülniük a rítusban. Az önvagdalás egyik oldalról lehetséges, mint Anat gyászának az újraélése⁵⁴, vagy mint a mitikus harc újbóli kifejezése⁵⁵.

51 GASTER: „Baal is risen...”, 109–111.

52 BERLYN: *Elijah's Battle for the Soul of Israel*, 57.

53 ROWLEY: *Elijah on Mount Carmel*, 204.

54 GASTER: „Baal is risen...”, 122.

55 i. m., 117.

Anat véres harca és a vérben való megtisztulása az egyik feltétele Baalnak és az eső visszatérésének, a másik feltétel pedig az áldozat bemutatása.

A Kármel Hegyi események pontosan beleillenek ebbe a képbe. Az aszály Baal eltűnését jelzi, a helyszín, egy Baalnak szentelt magaslat, amit kvázi fel lehet fogni a földi szálláshelyének is. A rituálé elemei, a kultikus táncként értelmezett sántikálás, révület és a használt eszközök mellett a papok önvagdalása valamint az általuk bemutatott áldozat egyértelművé hasonlóságra utal bibliai szakasz leírásával. A meglehetősen pontossággal hagyományozott rituálé, annak érdekében történik, hogy Baal térjen vissza, és hozza el a termékenységet adó esőt.⁵⁶

8. Ki volt a Kármel-hegy Baalja?

Az egyik legáltalánosabban elfogadott nézet szerint a Kármel hegy Baalja egy sajátos tíruszi Baal lehetett.

A többek között, de Vaux által képviselt nézet szerint⁵⁷ Tírusz Istene Melquart volt, akit a „város királya” címen tiszteltek és az antikvitásban Héraklészszel azonosították.⁵⁸

Ha Melquart, illetve Héraklész mellett törünk pálcát, akkor három érdekes egybeesésre lehetünk figyelmesek a bibliai szakaszunkkal.

Először, Melquart filozofikus természetű istenség volt, aki különböző találmányok kiötlője volt és a bíborfestés mesterségét adományozta a Tirusziaknak. Nem meglepőek tehát Illés szavai, amikor azzal ingerli a Baal papokat, hogy bizonyára a saját gondolataiba elmerült isten nem hallgat prófétáinak könyörgésére. Másodszor, Melquart gyakran volt úton. Nem meglepő, hiszen egy alapvetően kereskedő és utazó nép istenétől mi mást várnánk.⁵⁹ Harmadszor, Melquart papjai úgy mutatkoznak meg előttünk, mint az „isten felébresztői”.⁶⁰

A probléma viszont az, hogy a Kármel hegy Baalját az antikvitásban szinte következetesen Zeusszal azonosították. Ez némiképpen megingatja a Melquarttal való azonosítást, aki hagyományosan Héraklész volt.

Megint mások, többek között Eissfeld nem Melquart-tal azonosítja az istenséget, hanem Baal-Shamem-mel.⁶¹ Baal-Shamem antikvitás korabeli megfelelője Zeus volt. Ezt az elképzelést is alá lehet támasztani, hiszen egy szobortöredék azt látszik igazolni, hogy egy a Kármel-hegyen álló antikvitás korabeli szobrot a Heliopolitan Zeusznak szenteltek. Baal-Shamem azonban sokkal inkább látszik egy fajta címenek, mint valóságos istennévnek. A cím mögött álló istenség Hadad lehetett.⁶²

56 GIBSON: Canaanite Myths and Legends, 13.

57 IRWIN: Yahweh and Baal in the Old Testament, 154.

58 ROWLEY: Elijah on Mount Carmel, 193.

59 A félremenésnek van egy hagyományosan elfogadott értelmezése. E szerint a félremenő Baal tulajdonképpen a mellékhelyiséget keresi fel. A kérdéstről írt jegyzetet a Catholic Biblical Quarterly hasábjain. Ő a történetet a székletüritéssel hozza összefüggésbe. Habár meggyőzően érvel az itt szereplő héber szó széklettel kapcsolatos köztudásával, én mégis inkább a mítosz alapján álló félremenést az utazással hoznám kapcsolatba. Lásd: RENDSBURG: The Mock of Baal in 1 Kings 18,27, 414–417.

60 AVI-YONAH: Mount Carmel and the God of Baalbek, 123.

61 ROWLEY: Elijah on Mount Carmel, 193.

62 AVI-YONAH: Mount Carmel and the God of Baalbek, 123.

Hadad atribútumai pedig a következők voltak: hegy, termékenységet hozó eső, bika, villámlás.

Számomra a második lehetőség, a Hadaddal és Baal Shamemmel való azonosítás tűnik a legelfogadhatóbbnak. Természetesen azonban azt sem tarthatjuk kizártnak, hogy a szerző összemosta az egymáshoz földrajzi és mitológiai értelemben is meglehetősen közel álló tulajdonságokat.

9. Összefoglalás

Az 1Kir 18-ban közölt történet előállításának körülményeibe, az előállításban résztvevő alkotók, iskolák, elkülönítésének kérdésében nem jutottunk előrébb. Ennek a dolgotatnak azonban nem is ez volt a célja. Sokkal inkább az, hogy annak járjon utána, hogy a történet mögött álló szerző vagy szerzők, akárkik legyenek is ők vajon pontos ismeretekkel rendelkeztek Baal vaskori kultuszáról.

Úgy gondolom, hogy munkámmal sikerült bizonyítanom, hogy a szöveg egy meglehetősen pontos leírást közöl egy teljes bizonyossággal meg nem határozható, de mindenképpen helyi Baal-manifestáció kultuszáról. Megállapíthatjuk tehát, hogy a Baal-papok imája és a hozzá kapcsolódó rituálé korhú beszámoló, s történelmileg hitelesnek tűnik.

Felhasznált irodalom

- AVI-YONAH, M.: Mount Carmel and the God of Baalbek, in: *Israel Exploration Journal* 2/2 (1952), 118–124.
- BERLYN, P.: Elijah's Battle for the Soul of Israel, in: *Jewish Bible Quarterly* 40/1 (2012), 52–62.
- BINGER, T.: *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- BLENKINSOPP, J.: *A History of Prophecy in Israel: From the Settlement in Land to the Hellenistic Period*, London, SPCK Publishing, 1984.
- BOYES, P. J.: „The King of the Sidonians”: Phoenician Ideologies and the Myth of the Kingdom of Tyre-Sidon, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 365 (2012), 33–44.
- CASSUTO, U.: The Palace of Baal, in: *Journal of Biblical Literature* 61/1 (1942), 51–56.
- COHN, R. L.: The Literary Logic of 1 Kings 17–19, in: *Journal of Biblical Literature* 101/3 (1982), 333–350.
- CROSS, F. M.: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, 1997.
- DAY, J.: Baal, in: Freedman, D. N. (ed.): *Anchore Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992.
- DAY, J.: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- GASTER, T. H.: „Baal is risen...”: An Ancient Hebrew Passion-Play from Ras Shamra-Ugarit, in: *Iraq* 6/2 (1939), 109–143.

- GIBSON, J. C.: *Canaanite Myths and Legends*, Bloomsbury, 2004.
- GNUSE, R. K.: *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, Continuum International Publishing Group, Limited, 1997.
- GRAY, J.: *I & II. Kings. A Commentary*, Louisville, Westminster Press, 1964.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: *Kortörténeti Tanulmányok*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 1999.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: Hatalomgyakorlás és annak visszhangja, in: László, S. T. (szerk.): *Utólrának téged a szavak*, Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság, 2011, 132–142.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: *Moáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2008.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: „... Az Úr vezette egymaga ...” – *Izrael letelepedése és Józsué honfoglalás-tradíciójának teológiai értelmezése* (Dissertationes Theologicae 5), Debrecen, 2002.
- IRWIN, B. P.: *Yahweh and Baal in the Old Testament*, Toronto, Theology of the University of St. Michael's College–Toronto School of Theology, 1999.
- KARASSZON, I.: *Az Ószövetség fényei*, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2002.
- KÖSZEGHY, M.: *Salamon*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2005.
- LEHMANN, G.: Phoenicians in Western Galilee: First Results of an Archeological Survey in the Hinterland of Akko, in: Mazar, A. (ed.): *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, 65–113.
- MENDENHALL, G. E.: The Hebrew Conquest of Palestine, in: *The Biblical Archeologist* 25/3 (1962), 65–87.
- OTTO, S.: The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 27/4 (2003), 487–508.
- PARKER, S. B.: Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel, in: *Vetus Testamentum* 28/3 (1978), 271–285.
- PRITCHARD, J. B. (ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- RENDSBURG, G. A.: The Mock of Baal in 1 Kings 18,27, in: *Catholic Biblical Quarterly* 50/3 (1988), 414–417.
- ROWLEY, H. H.: Elijah on Mount Carmel, in: *Bulletin of the John Rylands Library* (1960), 190–219.
- SMITH, M. S.: *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford–New York, Oxford University Press, 2001.
- SMITH, M. S.: *The early history of God: Yahweh and the other deities in ancient Israel*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- SMITH, M. S.–PITARD, W. T. (eds.): *The Ugaritic Baal Cycle*, Leiden, Koninklijke Brill, 2009.
- TOORN, K. VAN DER–BECKING, B.–VAN DER HORST, P. W. (eds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Koninklijke Brill, 1999.
- WHITLEY, C. F.: The Deuteronomic Presentation of the House of Omri, in: *Vetus Testamentum* 2/2 (1952), 137–152.

Öffentliche Kirche – Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*

ÖSSZEFOGLALÁS

Önértelmezése és eredete szerint a református egyház csakis, mint „nyilvános egyház” képzelhető el. Ebből következően az egyház önkifejező erejének kérdése új módon merül fel a XXI. században. Az alábbi tanulmány célja feleletet adni arra, hogy a protestáns egyház „nyilvános” jellege hogyan legitimálható a mai, pluralista társadalomban. A „nyilvános egyház” kérdését feltáró dolgozat az ekkleziológiai, a gyakorlati teológiai és a jelenlegi egyházi reformáramlatok elgondolásai szerint igyekszik perspektívát kínálni a protestáns egyháznak, mint a civil társadalomban közvetítő intézmény számára. A tanulmány nem csak gyakorlati szinten közelíti meg a kérdést, hanem alapvető teológiai fogalmakat is újra kíván gondolni.

1. Wie spät ist es für die volkskirche?

Nimmt man die gegenwärtige Kirchenreformrhetorik im Bereich der schweizerischen protestantischen Kirche wahr und ernst, dann drängt die Zeit wie noch nie. In Zweifel steht nicht weniger als die Zukunft der Kirche überhaupt – mindestens in ihrer gegenwärtigen sichtbaren Sozialgestalt.

Vor allem die Volkskirche und all das, was sich um diesen Begriff rankt, wird zunehmend in Frage gestellt: Die Rede ist dann nicht mehr nur ganz unaufgeregt von einer späten Zeit der Volkskirche oder einer Volkskirche im Wandel. Sondern im zugespitzten Sinn wird von einer Volkskirche „ohne Volk“ und einem Auslaufmodell gesprochen, dem keine gute Zukunft, sondern das absehbare Ende beschieden sei. Begründet werden solche negative Zukunftsprognosen zum einen mit Zahlen und Fakten, konkret einem stetigen Mitgliederschwundes und den damit verbundenen finanziell folgenreichen Entwicklungen.

Nun kann man angesichts der Zahlenbelege tatsächlich fragen, ob der Begriff „Volkskirche“ als Signatur eines bestimmten *empirisch belegbaren Struktur- und Praxisbegriffs* nicht tatsächlich ausgedient hat.

In diesem Vortrag soll aber die These entfaltet werden, dass die Grund- und Ursprungsidee von Volkskirche im normativen Sinn¹ einer gesamtgesellschaftlichen

* Az előadás 2012. március 16-án hangzott el Debrecenben.

1 Fechtnér spricht von einem normativem Konzeptbegriff; zur Vielgestaltigkeit des Begriffs vgl. LINDNER: Kirche am Ort, 48–49; MÖLLER: Lehre vom Gemeindeaufbau, 30: 1. Kirche durch das Volk (Schleiermacher, 19. Jh.), 2. Kirche zum Volk hin (Wichern 1848), 3. Kirche eines Volkes (Nationalkirche), 4. Kirche für das Volk (Kinder-tauf-/Nachwuchskirche), 5. Kirche für das Volksganze (zur politisch-öffentlichen Durchsetzung christlicher Grundsätze in der Nachkriegszeit), 6. Kirche als gesellschafts-politisch geförderte und öffentlich anerkannte Kraft (HÄRLE: Kirche VII, Dogmatisch, 306). Vgl. dazu den sehr hilfreichen historischen Überblick bei LEIPOLD: Volkskirche, 55–62. Demzufolge wurde zwischen 1945 und 1960 in der wissenschaftlichen und kirchlichen Literatur „Volkskirche“ kaum thematisiert. Offenbar trug der Begriff aus sich heraus im Nachgang zum 19. Jahrhundert noch eine hohe Plausibilität in sich, die keiner Erklärung bedurfte. Erst mit Beginn der Postmoderne rückte die Debatte um den Sinngehalt der Volkskirche zunehmend in den Vordergrund der Diskussion und musste in immer kürzeren Zeitabschnitten als gesellschaftlicher Begriff definitiv neu auf den Zeitlauf bezogen werden.

Deutungs- und Handlungsinstanz immer noch ein ebenso bedeutsames wie plausibles und zukunftsfähiges Modell von Kirche darstellt² – allerdings unter einer ganz bestimmten Voraussetzung: Eine positive Zukunftsvision setzt einen gleichsam anderen Aggregatzustand von Kirche, nämlich die konzeptionelle Form einer *öffentlichen Kirche als zivilgesellschaftlich relevanter, intermediärer Institution voraus*, und dies *auf unterschiedlichen Ebenen*, was in den folgenden Ausführungen ausgeführt und begründet werden soll.

Eine solche normative Profilierung macht in praktisch-theologischer Hinsicht eine kirchentheoretische Verständigung über die Bedeutung und Bedeutsamkeit einer *öffentlichen Kirche* notwendig. Erforderlich ist dabei eine Neubesinnung auf die Grunddimensionen eines solchen Begriffs von Kirche sowie vor allem eine selbstbewusste und wirksame Strategie der öffentlichen Präsenz des Protestantismus inmitten der Gesellschaft. Diese Neubesinnung im Sinn einer *öffentlichen Theologie* lässt sich – um es hier schon einmal anzudeuten – von evangelischer Seite her in den theologisch relevanten und auf die je individuelle Lebensführung und die gemeinsamen Handlungsvollzüge beziehbaren Zentralbegriffen Freiheit, Verantwortung und Hoffnung konkretisieren. Von der Bestimmung als intermediärer Institution also kann *öffentliche Kirche* als Raum freier, verantworteter und hoffnungsvoller kirchlicher wie zivilgesellschaftlicher Deutungspraxis erkennbar werden. Zudem soll gezeigt werden, welche Konsequenzen dies für konkrete kirchliche Kommunikations- und Gestaltungsprozesse haben kann.

Unter Öffentlichkeit wird eine zivilgesellschaftlich, politisch und kirchlich bedeutsame wahrnehmungs- und handlungsrelevante Kategorie verstanden: Als *öffentlich* wird grundsätzlich die politische Gestaltungssphäre bezeichnet, in der sich unterschiedliche Akteure und Institutionen mit ihren je eigenen Profilen und Handlungsabsichten engagieren und dies mit dem Ziel, sich am Diskurs über die je entscheidenden gesellschaftlichen Aufgaben zu beteiligen und diese auch durch eigene Wirklichkeitsdeutungen mitzuprägen.

Eine solche *öffentlich-intermediäre* Perspektive ist dabei kein irgendwie geartetes zusätzliches Merkmal kirchlichen Selbstverständnisses, sondern soll als sinnvolle und sachgemäße kirchentheoretische Querschnittsperspektive durch alle kirchlichen Gestaltungsformen hindurch dargestellt werden.

Wie stellen sich nun, um damit einzusetzen, jenseits der angedeuteten demographischen und finanziellen Entwicklungen die Herausforderungen für eine öffentlich präsente Volkskirche und für eine kirchentheoretische Profilierung dieses Leitbilds einer *öffentlichen Kirche als intermediärer Institution* dar?

² So illustriert Fechtner einerseits: „Die ererbte Kirche und Kirchlichkeit schrumpft und steckt nun in alten Begriffen der Volkskirche wie eine Greisin, der die Kleider um den kleiner gewordenen Leib schlottern“, kann gleichwohl im Volkskirchenbegriff noch eine „wirklichkeitserschliessende Kraft“ erkennen, vgl. FECHTNER: Späte Zeit der Volkskirche, 15.

2. Öffentliche Herausforderungen

Vier solcher Herausforderungen seien benannt:

2.1. Ignorierungsstrategien

Blickt man auf die öffentlichen Diskurse etwa in brennenden Fragen des politischen Lebens, so scheint dabei die Kirche gegenwärtig tatsächlich keine wesentliche Rolle zu spielen. Ihre Repräsentantinnen und Repräsentanten werden zwar, wenn sie sich zu bestimmten brisanten gesellschaftspolitischen Entwicklungen äußern, von den öffentlichen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Meinungsmachern durchaus wahrgenommen – insbesondere dann, wenn sich dies mit einer erhöhten medialen Aufmerksamkeit verbindet. Gleichwohl scheinen deren Haltungen in der Regel dann sogleich ignoriert zu werden, entweder weil sie nicht verstanden werden, oder auch, weil deren Aussagen als zu abstrakt, zu komplex, als weltfremd oder schlichtweg als politisch nicht opportun erscheinen.

2.2. Kirchliche Selbstinfragestellungen

Man mag zwar manches an der Kritik einer Selbstsäkularisierung von Kirche für überzeichnet halten, gleichwohl sind Vorwürfe einer öffentlichen Selbstinfragestellung von Kirche nicht von der Hand zu weisen. Der manchmal nur allzu geringe Mut, den Gegenwartsbezug der eigenen Traditionen auch tatsächlich herauszustellen, gibt hier zu denken und befördert am Ende möglicherweise sogar die öffentliche Meinung über den kirchliche Gegenwartsirrelevanz. Möglicherweise liefert das kirchliche Personal dazu immer wieder auch neues Futter einer gewissen Biederkeit und auch stillloser Weltabständigkeit, aber auch durch eigenes Versagen und irritierendes Verhalten, durchaus auch durch ein Verhalten zwischen Larmoyanz und einer gewissen depressiven Grundstimmung.

2.3. Plausibilitätsverluste der Theologie

Die benannten Herausforderungen treffen und betreffen nun aber nicht nur die Kirche, sondern auch die Theologie als Deutungswissenschaft für das kirchliche Selbstverständnis und die Praxis ihrer Akteure. Auch der Einfluss der Theologie als Wissenschaft in Gesellschaft und Öffentlichkeit scheint gegenwärtig gering zu sein.

Aber auch im Bereich des kirchlichen und kirchenleitenden Handelns stellen kirchentheoretische Reflexionen nicht automatisch schon bedeutende Orientierungsgrößen dar. Nicht selten wird gerade der theologischen Reflexion keine Relevanz für die „eigentlichen“, konkret zu lösenden kirchlichen Alltagsprobleme zugesprochen.

2.4. Herausforderungen der Zivilgesellschaft

Auch wenn die politischen, sozialen und ökonomischen Verhältnisse am Beginn des 21. Jahrhunderts für die allermeisten Menschen in den deutschsprachigen Ländern vergleichsweise stabil und sicher erscheinen, ist doch von sowohl sichtbaren wie unbemerkten hochprekären, Lebenslagen innerhalb der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse auszugehen.

Dies zeigt sich zum einen in faktischen Exklusionen von Menschen und ganzen sozialen Gruppen aus der Gesellschaft, die sich am deutlichsten als Mangel an gesellschaftlicher Anerkennung, an Teilhabegerechtigkeit etwa in Fragen der schulischen und kulturellen Bildung, aber auch der gesellschaftlichen Integration und politischen Beteiligungsmöglichkeiten manifestieren.

Von einem Gemeinwohl- oder Solidarprinzip kann bestenfalls noch in den kleinen überschaubaren Einheiten die Rede sein – dies mag sich graduell im bundesdeutschen und schweizerischen System unterschiedlich darstellen, aber letztlich zeigt sich doch eine Art egozentrischer und familialer Konzentration auf den Nahbereich, gar eine Art der Nahraumfixierung.

Was durch die Dynamik einer *Occupy-Bewegung* (H. Prantl), die Rede von einer *Post-Demokratie* (C. Crouch) oder auch durch die digitalen Kommunikationsformen ausgelöst werden wird, lässt sich gegenwärtig noch nicht absehen.

Vermutlich werden aber neue politische und zivilgesellschaftliche Artikulationsformen auch durch die Möglichkeiten der beschleunigten medialen Verbreitung weiter zunehmen.

Im Anschluss an diese skizzierten Aspekte soll entfaltet werden, welche besondere Kompetenz und Verantwortung Kirche angesichts dieser Herausforderungen sowie der gesellschaftlichen Spannungen und Friktionen hat und wie sie sich konzeptionell als *öffentliche Kirche* im Kontext zivilgesellschaftlicher Dynamiken positionieren kann, indem sie ihre eigenen Traditionen und Deutungspotentiale profiliert zu artikulieren versteht. Dafür ist aber von praktisch-theologischer Seite aus zuallererst eine kirchentheoretische Klärung notwendig, um dann über die sachgemäßen Grundlagen für die Bearbeitung dieser Herausforderungen zu gewinnen.

3. Gute Gründe für eine kirchentheoretische Neuorientierung

3.1. Gute Traditionen öffentlicher Verkündigung

Ist es überhaupt gerechtfertigt, *konzeptionell* von einer *öffentlichen Kirche* und einer *öffentlichen Theologie* zu sprechen? Auf den ersten Blick ist die zugespitzte Rede von einer *öffentlichen Kirche* und einer *öffentlichen Theologie*, gar im Sinn einer eigenen Zuschreibung nicht notwendig. Denn sowohl die kirchliche Praxis wie die theologische Arbeit leben ihrer Sache nach von dem Anspruch, öffentlich erkennbar und auch wirksam zu sein. Der Anspruch, das Evangelium in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit zu kommunizieren, gehört zum Wesen der jüdisch-christlichen Religion ebenso wie zu ihren institutionellen Ausgestaltungsformen durch die Zeiten hindurch.

Eine öffentlich-kritische und zugleich in hohem Maß mutige Haltung zeigte sich auch im reformatorischen Anspruch, inmitten der gleichsam göttlich etablierten kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit eben nicht auf die formalen Legitimationen zu vertrauen, sondern diese allezeit am Maßstab des Evangeliums selbst zu messen – und dies vor aller Augen und Ohren der Öffentlichkeit selbst. Eine der entscheidenden Voraussetzungen für die Durchsetzung der reformato-

rischen Ideen war die theologische Kritik an den bestehenden öffentlichen Macht- und Geltungsansprüchen sowie die kluge, ebenfalls theologisch begründete Schaffung wirkmächtiger Gegenöffentlichkeiten.

3.2. Zeiten besonderer Dringlichkeit und die Rede von einer *public church*

Interessant ist nun, dass in jüngster Zeit ausdrücklich und konzeptionell von einer *öffentlichen Kirche* und in systematischem Sinn auch von einer *öffentlichen Theologie* die Rede ist:

Systematische Reflexionen zum Aspekt der *public Theology* zählen gegenwärtig sicherlich zu den spannendsten systematisch-theologischen Debatten überhaupt. Im deutschsprachigen Raum sind hier bisher vor allem Vertreter der systematischen und ethischen Theologie aktiv; die Konsequenzen für die praktische Theologie sind bisher noch nicht ausführlicher bestimmt und bezeichnet.

Für eine solche bewusst öffentliche Ausrichtung der Theologie sind grundsätzlich mehrere Aspekte charakteristisch:

3.2.1. Theologische Dimension

Ausgegangen wird von einer engen Verbindung von theologischer Wissenschaft und gesellschaftlicher Analyse bzw. sogar davon, dass eine *public theology* ihre Themenstellung und auch ihre inhaltliche Ausrichtung und Zuspitzung in enger Verbindung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und deren Analyse erfährt.

Der Theologie wird der Auftrag und das Potential der Einmischung und Anwaltschaft aufgrund der christlichen Tradition und ihrer Werte, die ein Orientierungspotential anbieten, zugeschrieben.

Die *public theology* greift zudem weit auf die reformatorische und in besonderer Weise auf die reformierte Theologie zurück. Dies zeigt sich an einer immer wieder starken Bezugnahme auf Grundelemente von Calvins und Barths Theologie. Dies manifestiert sich etwa darin, dass die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche eher auf die reformiert-barthianischen Linie der Christen- und Bürgergemeinde als auf die lutherische Zwei-Regimenten-Lehre rekurriert.

Der theologische Referenzrahmen beinhaltet zugleich aber auch eine starke Bezugnahme auf Bonhoeffer und dabei nicht nur auf dessen Theologie, sondern auch dessen persönliches Schicksal und seine verantwortliche Zeugenschaft. Von dort her wird die politische Artikulation auch mit der Bekenntnisfrage selbst verbunden, insbesondere in den Zusammenhängen unterdrückter politischer Konstellationen, wie etwa die starke Beteiligung von Theologinnen und Theologen aus Ländern wie Südafrika, Korea oder auch aus mittel- und südamerikanischen Ländern deutlich macht.

Der Kirche bzw. der Gemeinde wird aber überhaupt eine paradigmatische Rolle für gelingende Gemeinschaften beigemessen. Unverkennbar ist auch ein deutlich ökumenischer und interreligiöser Impetus der *public theology*: Konfessionelle Unterschiede spielen nur eine marginale Rolle, wobei sich allerdings die politische Kritik durchaus auch immer wieder vor allem mit der Kritik an einer bestimmten Ausgestaltung der römischen Amtskirche, gerade wenn diese im Zusammenhang ihrer Rolle in politischen Unterdrückungssystemen erörtert wird, verbinden kann.

3.2.2. Politische Dimension

Im Bereich der politischen Äußerungen ist eine grundlegende Opposition gegenüber dem politisch-demokratischen bzw. pluralistisch-repräsentativen Systemgedanken nicht zu verzeichnen. Ausgegangen wird vielmehr davon, dass Reformen innerhalb des politischen Systems erfolgen sollen, so dass folglich eher eine Reformsemantik als eine Revolutionsrhetorik zu konstatieren ist. Allerdings ist immer wieder eine deutliche Kritik an den USA und der westlich-hegemonialen Machtansprüchen ebenso herauszuhören wie eine weitreichende Globalisierungs- und Kapitalismuskritik als durchgehendes Hintergrundmotiv, das sich zugleich mit einer starken Sensibilität für ökologische Fragen verbindet.

3.2.3. Zivilgesellschaftliche Dimension

Demokratiethoretisch wird stark von der Notwendigkeit zivilgesellschaftlicher Gemeinschaftsbildungen ausgegangen und damit das Verhältnis von Kirche und Staat um den Begriff der Gesellschaft erweitert. Charakteristisch ist auch die Hervorhebung der Bedeutung kleiner Gemeinschaften. Kirchliche Arbeit wird dabei als Gemeinwesenarbeit bzw. als Arbeit im politischen Sozialraum und kirchliche Gemeindegemeinschaften als Beitrag zu einer Art Nachbarschafts- und grassroots-Politik verstanden³.

Diese aktuelle theologische Argumentationsdynamik ist jedenfalls – auch in Verbindung mit den gesellschaftlichen Herausforderungen und der gegenwärtigen weltzivilgesellschaftlichen Dynamik – für eine praktisch-theologische Ekklesiologie durchaus inspirierend.

Gerade vor dem Hintergrund dieser kirchentheoretischen Problemlagen und der gegenwärtigen Konjunktur einer *public church* und *public theology* scheint es mir von daher hilfreich, die möglichen Schnittstellen zwischen Individuum, Kirche und Gesellschaft nochmals genauer in den Blick zu nehmen: Denn der Anspruch auf öffentliche Präsenz und Relevanz bedingt notwendigerweise konkrete Handlungsorte und Kontaktflächen zwischen Kirche und Zivilgesellschaft. Dafür soll im Folgenden die Denkfigur von Kirche als einer intermediären Institution in der Zivilgesellschaft aufgenommen werden.

3 Im deutschen Zusammenhang geht das von J. Moltmann in Unterscheidung zur Volkskirche entwickelte Modell einer offenen Kirche in Form von Basisgemeinden in diese Richtung: Die vorfindliche „Betreuungskirche“ mit ihren parochialen Strukturen sei durch die individuelle Mobilität der Menschen ineffektiv geworden sei und wisse auf die beruflich geprägten Lebenskonzepte der Menschen nicht mehr angemessen zu antworten. Moltmann überträgt hierbei offenkundig seine befreiungstheologischen Erfahrungen aus den lateinamerikanischen Basisbewegungen. Die Unwirksamkeit der Reformbewegungen von oben zeige laut Moltmann, dass die Erneuerung der Kirche nur aus der Kirchengemeinde erfolgen könne, vgl. J. Moltmann, *Offene Kirche durch Doppelstrategie? Die Krise der Volkskirche als Chance der Gemeinde*, 1976 sowie dazu LEIPOLD: *Volkskirche*, III.

4. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie in der Perspektive einer öffentlichen Kirche

4.1. Kirche als intermediäre Institution

Nach W. Huber stellen folglich die Aufgaben des Teilsystems Kirche vornehmlich öffentliche Aufgaben der intermediären Vermittlung zwischen unterschiedlichsten Dialogpartnern dar. Von daher blende jeglicher Versuch, das Religiöse auf das Private zu begrenzen und die Kirchen aus dem öffentlichen Diskurs herauszuhalten, den tatsächlich vermittelnden Beitrag der Kirchen für die Gesellschaft aus.

Die intermediär-vermittelnde Rolle, die die Kirchen innerhalb dieser funktional-ausdifferenzierten und demokratisch verfassten Gesellschaft ausüben, hat nach Wolfgang Huber drei Kennzeichen: zum einen die Teilnahme am öffentlichen Diskurs zur Meinungsbildung als eigenständiger Verband, zum zweiten aufgrund ihrer historisch gewachsenen Verantwortungsaufgabe eine Vielzahl (staatlich-subsidiärer) Gestaltungsmöglichkeiten, zum dritten das Auftreten als selbstständige, aber staatlich kontrollierte Körperschaft öffentlichen Rechtes (Art. 140 GG)⁴.

Das Wächteramt als „Dienst der Versöhnung“ besteht folglich auch in der je und je neu zu bestimmenden kritisch-kontroversen Stellungnahme zu gesellschaftlichen Fehlentwicklungen. Das Recht zu derartigen Stellungnahmen entspringt dabei aus ihrem Auftrag und ihrer Sendung. Es beruhe zudem auf ihren Grundlagen im Bereich der Ethik, der Dogmatik und der Moral.⁵

Von hier aus wird deutlich, dass die Rede von der Kirche als intermediärer Institution ihrerseits einer theologischen und kirchentheoretischen Begründung bedarf, will sie ihrem spezifischen öffentlichen Auftrag im Licht ihrer Evangeliums-botschaft wirklich gerecht werden.

Für eine solche kirchentheoretische Grundlegung erscheinen die Leitperspektiven Freiheit, Verantwortung und Hoffnung in besonderer Weise geeignet, diese Ausgestaltung der Vermittlungsaufgabe als intermediärer Institution zu verdeutlichen.

Als Begründung für die Auswahl dieser *Leitperspektiven* kann genannt werden, dass es sich dabei zum einem um theologische *Zentralbegriffe* handelt, von denen her sich die Vielfalt des Handelns einer öffentlichen Kirche strukturieren lässt und man es zum zweiten hier mit *Schlüsselbegriffen* zu tun hat, die gerade aufgrund ihrer *alltagssprachlichen Verwendung* und *Begründungsoffenheit* mögliche kommunikative Schnittstellen zwischen zivilgesellschaftlichem und kirchlichem Handeln darstellen können. Von diesen Leitperspektiven her kann deutlich werden, was es heisst, konkrete gesellschaftspolitische Problemlagen im Licht des Evangeliums zu bedenken und durch die jeweilige kirchliche Praxis zu bearbeiten.

4.2. Kirchentheoretische Folgerungen

Die Leitperspektiven der Freiheit, Verantwortung und Hoffnung stellen nun wahrlich keine neue und ganz überraschende Begrifflichkeit dar, wenn über die Zukunft von Kirche und die dafür notwendigen Bedingungen nachgedacht wird. Allerdings

4 Vgl. zum Ganzen HUBER: Kirche und Öffentlichkeit, 34–49.

5 Vgl. *ibid.*, 533–573.

tragen die Begriffe in ihrer üblichen semantischen Fassung das Problem in sich, dass sie zwar gleichsam wie Verfassungsprinzipien einerseits in ihrer Richtigkeit kaum bestreitbar sind, andererseits aber häufig gerade bloss bleiben, wenn sie nicht direkt mit der notwendigen Akteursperspektive und der bereits angedeuteten Ausdifferenzierung der konkreten Vermittlungsebenen und -praktiken verbunden werden.

Es erscheint mir jedenfalls durchaus eine sachgemässe und verheissungsvolle Zielstellung, von Kirche nicht nur etwas hölzern als Institution der Freiheit, sondern in theologisch-inklusivem Sinn als einer „Institution der Befreiten, Verantwortlichen und Hoffenden“ zu reden und damit überhaupt von allen normativen Substantivierungen sehr viel stärker zu den Handelnden und deren möglicher Praxis zu gelangen – und dafür gibt es fraglos gute Gründe und Belege. Um es an dieser Stelle noch einmal in den grösseren Rahmen der praktisch-theologischen Ekklesiologie einzuspannen:

Kirche lebt entscheidend von der Grundspannung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Sie geht weder ganz und gar in den weltlich denkbaren Aktivitäten auf noch ganz und gar in der Hoffnung auf die Überwindung aller weltlichen Bedingungen und Gegebenheiten oder gar der Absonderung einer eigenen Gemeinde der Heiligen. In ihrem Handeln entscheidet sich theologisch gesprochen nicht das Wohl und Wehe und schon gar nicht das Heil der Welt, aber beides wird gerade im Vollzug als öffentlicher Kirche immer wieder neu manifest und zur Sprache gebracht.

Eine rein soziologische Bestimmung von Kirche hingegen, etwa als Teilsystem der ausdifferenzierten Gesellschaft, als eine teilhabeoffene Diskursgemeinschaft oder als eine über Mitgliedszahlen und Vollzugsformen empirisch eindeutig bestimmbare Grösse, vermag der Sache nach ihren Anspruch und Grund nicht zu erfassen. Dies bedeutet, dass Kirche als eine institutionelle Grösse mit sehr spezifischen pluralen und prozesshaften Vollzugsformen zu verstehen ist, die sich immer erst durch den öffentlichen Vollzug neu konkretisiert und erst dadurch öffentlich plausibel werden kann.

Dieser dynamische Gestalt- und Vollzugscharakter ist wesentlich von der unhintergehbaren Pluralität seiner Akteure und Deutungen dieser Pluralität im Sinn des individuellen, kirchlichen und öffentlichen Christentums bedingt⁶. Dafür erscheint das Bild des wandernden Gottesvolkes, das sich über seine eigene Identität überhaupt erst im ergründenden Vollzug und auf dem Weg ins Neue klar wird, als hilfreiche Orientierungsgrösse. Alle statischen Formierungsversuche, etwa durch bestimmte lehramtliche oder leitbildartige Formulierungen über das vermeintliche Wesen und Ziel von Kirche vermögen diesem öffentlich-dynamischen Vollzugscharakter in keiner Weise gerecht zu werden.

Insofern zeichnet sich Kirche gerade als Volkskirche ihrer Sache und ihrem Auftrag nach durch sehr unterschiedliche Möglichkeiten der dynamischen Aus-

⁶ Wobei ich allerdings die Rösslersche Dreiteilung insofern anders aufnehme, als aus meiner Sicht individuelles und kirchliches Christentum eben gerade auch in ihrer eminent öffentlichen Perspektive und das so genannte öffentliche Christentum eben vice versa unter Beugnahme auf die individuelle und kirchliche Dimension gesehen und verstanden werden müssen.

formung und ebenso durch hochflexible Sozialgestaltungen aus. Gerade eine solche Sicht auf die Kirche und ihre Vollzugsformen findet im Bild des Leibes und der Glieder seinen sachgemässen und angemessenen Ausdruck. Insofern muss jeder Versuch, hier Homogenitäten und Eindeutigkeiten über die Köpfe einzelner Akteure und Mitglieder hinweg zu schaffen, von vorneherein als theologisch ausgesprochen bedenklich angesehen werden, da es gerade die inhärente Pluralität dieses Leib-Glieder-Bildes und zudem den Grundgedanken der in der Taufe zugesagten Rechtfertigung in erheblicher Weise unterläuft.

Auf der anderen Seite zeichnet sich Volkskirche im Vollzug theologisch gesprochen gerade durch das Vertrauen seiner Akteure darauf hin aus, dass sich im Ereignis und Vollzug kirchlicher Praxis von Gott her das entscheidende schöpferische Wort ereignet, in seiner Lebensbedeutung entwickelt, das dann tatsächlich auch zu gelingender neuer Gemeinde- und Gemeinschaftsbildung im Licht des Priestertums aller Gläubigen führen kann.

Dass dieses Menschen mögliche Handeln gelingen kann und soll, ist wiederum nur als ein Vertrauen auf den Heiligen Geist angemessen zu reformulieren. Die paulinische Charismenlehre vermag hier, trotz aller immer wieder unheiligen Funktionalisierungstendenzen, als eine wesentliche Richtgröße für die Ausgestaltung des konkreten kirchlichen und gemeindlichen Lebens vor Ort zu dienen. Diesem Geistereignis kann streng genommen von menschlicher Seite aus nur dadurch entsprochen werden, dass nach dem Tiefensinn aller biblischen Verkündigung gefragt und immer wieder neu nach Formen gelingender kirchlicher Gemeinschaft gesucht wird. Zudem ist von der ekklesiologischen Fassung von Kirche als *corpus permixtum* die immer wieder angestrebte Scheidung der Geister am besten dem Heiligen Geist selbst zu überlassen.

Dazu ist von menschlicher Seite aus nicht mehr, aber auch nicht weniger zu tun, als durch das Hören und Deuten in aller Freiheit, Verantwortung und Hoffnung zu dieser Gemeinschaftsbildung beizutragen. Gerade eine solche christliche Grundhaltung macht den spezifischen Charakter von Volkskirche als einer geistorientierten, prinzipiell auf Partizipation hin ausgelegten und angewiesenen Kommunikations- und Diskursgemeinschaft auf.

In ethischer Hinsicht ist dies dann nicht nur im Fall enger moralistischer Vorgaben problematisch, sondern allein schon die Annahme, dass es ein jederzeit eindeutiges ethisches Urteilen und Handeln aus christlichem Geist geben könne, unterläuft die Komplexität ethischer Themen und ebenso die mögliche Vielfalt jeweils sehr gut auch theologisch zu begründender unterschiedlicher Urteile und Handlungen in erheblicher Weise. Damit widersprechen etwa bestimmte missionarische Kommunikations- und Rekrutierungsstrategien den Maßstäben einer seriösen praktisch-theologischen Ekklesiologie und die faktische und notwendige Pluralität von Volkskirche.

Natürlich ist jedem kirchlichen Praktiker die Not und Schwierigkeit gelingender Gemeindebildung durchaus vertraut. Und dass die Selbstverständlichkeiten kirchlicher Zugehörigkeit nachlassen, weiss jede Mitgliedschaftsstudie so eindrücklich wie deprimierend vor Augen zu führen. Insofern ist mit einer liberalen Grundposition tatsächlich dort „wenig Kirche“ zu machen, wo die eigene Grundposition

schwammig und unscharf bleibt. Auch eine liberale Grundhaltung steht vor der Aufgabe, sich so plausibel, attraktiv und inhaltsbezogen wie möglich verständlich machen zu müssen.

Die eigentliche zukünftige Attraktivität kann nur darin bestehen, das eigene Angebot möglichst attraktiv auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten zu platzieren und vor allem dort an die Bedürfnisse und Interessen von Menschen anzuknüpfen, die sich nach wie vor mit der Kirche verbunden fühlen und ihr genau eine solche offene Orientierungsleistung auch nach wie vor in erheblichem Mass zutrauen⁷. Es ist folglich mindestens für den Bereich der deutschen und schweizerischen evangelischen Kirchen nicht von blühenden Landschaften auszugehen, aber sicherlich genauso wenig von brachliegenden wüstenartigen Einöden, die eines grundsätzlich neuen Biotops bedürften. Dass natürlich einzelne Neu-Pflanzungen und grass-roots dabei nicht ausgeschlossen sind, sondern sogar bewusst zu fördern sind, sei schon an dieser Stelle ausdrücklich betont. Die einzig mögliche Form kann folglich die des einübenden Hörens und gemeinsamen Deutens bestimmter Überlieferungsgehalte und Interpretationen sein. Alles andere würde gerade den prinzipiellen Vollzugscharakter volkskirchlicher Praxis sogleich wieder in sträflicher Weise unterlaufen.

Dies kann nun allerdings aber ebenso wenig bedeuten, dass man in einem bestimmten liberalen Geist ganz auf die kulturelle Verflüssigung christlicher Ursprungstraditionen setzt. Gerade vor dem Hintergrund einer liberalen Fassung praktisch-theologischer Ekklesiologie sind hier die theologischen Herausforderungen einer profilierten Kommunikation und Deutung christlicher Glaubensgehalte intensiv in den Blick zu nehmen: „Kirche als vollmächtiges Wortgeschehen muß kenntlich sein. Und zwar um der Öffentlichkeit willen, die der Kirche wesentlich eigen ist. Die Öffentlichkeit ist keine akzidentielle Bestimmung, die aus taktischen Gründen zugelegt oder abgelegt werden könnte. Sie ist identisch mit der Vollmacht des Wortes, die eine Geheimlehre ausschließt und darum auch Kirche nicht als Geheimbund existieren läßt“⁸. Und zugleich gilt dann auch: „Kirche als vollmächtiges Wortgeschehen geht auf in der Freiheit zum Dienen“⁹.

5. Theologische Kommunikation als Perspektive einer praktisch-theologischen Ekklesiologie

Ausgangspunkt für eine gelingende theologische Kommunikation muss hier sein, dass diese selbst zum einen von ihren Akteuren und deren Artikulationsbedürfnissen und -potentialen aus gedacht wird und andererseits die faktische Komplexität und Pluralität dieser Kommunikationsvorgänge unbedingt mit in den Blick genommen wird.

⁷ Bei aller sachlich berechtigten Kritik an den gegenwärtigen Milieustudien ist doch offenkundig, dass gerade in diesen dieser nach wie vor vorhandene Vertrauensvorschluss gegenüber der Kirche und ihren RepräsentantInnen auf eindruckliche Weise vor Augen kommt.

⁸ EBELING: Theologie und Verkündigung, 101.

⁹ Ibid., 102.

Es macht jedenfalls einen erheblichen Unterschied, ob davon ausgegangen wird, dass im kommunikativen Vollzug innerhalb der kirchlichen Praxis eine Theologie für Menschen angeboten oder mit ihnen gemeinsam entwickelt wird und natürlich, ob überhaupt von einer solchen theologischen Grundkompetenz von Menschen ausgegangen wird.

Mit diesen Überlegungen soll im Übrigen die traditionelle Unterscheidung zwischen Theologie und Religion, die ja entscheidend mit der Befreiung des Individuums sowohl von dogmatischen wie von kirchlichen Zwängen einhergeht, nicht hintergangen werden. Es soll, indem im vorliegenden Zusammenhang aber ausdrücklich von theologischer Kommunikation die Rede ist, dafür sensibilisiert werden, dass jegliche individuelle religiöse Kommunikation immer auch mindestens auf ihre theologische Anschlussfähigkeit hin zu befragen ist¹⁰. Insofern ist schon das Bewusstsein der vielfältig aufgefächerten Kommunikationsbedingungen und Kommunikationsakte unbedingt notwendig, damit kirchliche Praxis in ihrer Verkündigungsabsicht nicht von vorneherein am Ziel und vor allem an den Menschen selbst vorbei zielt. Reformatorisch gesprochen ist hier alles Vertrauen auf das Gelingen dieser Kommunikation zu setzen, die gerade aus guten theologischen Gründen unverfügbar bleibt. Trotz dieser theologisch gut begründeten Unverfügbarkeit kirchlichen Gelingens muss ebenso deutlich sein, dass sich ein solcher Gedanke gelingender kirchlicher Gemeinschaft von Beginn an immer auch über sein Verhältnis zu den realen Weltverhältnissen – nicht als ganz anderes System, sondern als Teilbereich der eigenen kirchlichen Existenz – klar werden muss.

Dies bedeutet, dass eine von den Subjekten ausgehende Rede zugleich einen starken Anschluss an den durch die *public theology* stark gemachten, gesellschaftskritischen Gedanken der „Option für die Schwachen“ zu finden hat. Gerade in dieser Hinsicht einer *Volkskirche für alle* mit der besonderen Aufmerksamkeit auf die Schwachen im Sinn einer *Kirche für andere* sind die Leitperspektiven der Freiheit, Verantwortung und Hoffnung nochmals in besonders eindeutiger Weise durchzubuchstabieren und im Sinn solidarischer Gemeinschaft zum Vorschein zu bringen. Gerade ihre notwendige Vermittlungsaufgabe nach innen wie nach aussen legen es nahe, von Volkskirche als intermediärer Institution zu sprechen und damit ihren Platz inmitten der gegebenen Weltverhältnisse zu bestimmen, der sich mit einem für sich selbst unverzichtbaren Deutungsanspruch verbindet.

Auch hier ist insofern die Spannung zwischen einer der Welt prinzipiell zugewandten Kirche und zugleich einer Kirche als Kontrastmoment zu eben jener Gesellschaft produktiv aufzunehmen und aufrechtzuerhalten. Ganz im reformatorischen Ursinn geht es im Ernstfall tatsächlich immer auch darum, notwendige Gegenöffentlichkeiten gegen die etablierten Öffentlichkeiten herzustellen und wirkmächtig zu etablieren. Eine reine Konzentration auf innerorganisatorische Entwicklungsaufgaben hingegen wird diesem Anspruch und Auftrag gerade nicht gerecht.

10 Vgl. dazu SCHLAG–SCHWEITZER: Brauchen Jugendliche Theologie?

Es liessen sich nun unterschiedliche Felder nennen, um diese Praxisdimension öffentlicher Kirche näher zu bestimmen, etwa das Feld öffentlicher Bildung, die diakonische Arbeit und das freiwillige kirchliche Engagement, der Pfarrberuf oder auch eine partizipatorische Gemeindeentwicklung. All dies wäre dann aber ein weites Feld, das an anderer Stelle behandelt und diskutiert werden muss.

Herzlichen Dank für Ihre Aufmerksamkeit.

Literaturverzeichnis

- LINDNER, H.: *Kirche am Ort*, Stuttgart-Berlin-Köln, Neuauflage, 2000.
- MÖLLER, C.: *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1987.
- HARLE, W.: Kirche VII. Dogmatisch, in: *TRE* 18, 277–317.
- LEIPOLD, A.: *Volkskirche*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1997.
- FECHTNER, K.: *Späte Zeit der Volkskirche*, Kohlhammer, 2010.
- HUBER, W.: *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart, E. Klett, 1973.
- EBELING, G.: *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1962.
- SCHLAG, T.–SCHWEITZER, F.: *Brauchen Jugendliche Theologie?*, Neukirchen, Neukirchener, 2011.

RECENZIÓK

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

A szerkesztő könyvespolca...

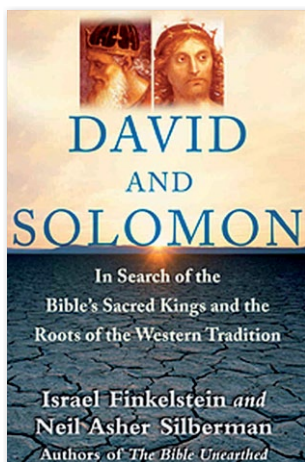
A szerkesztő könyvespolcán időről időre megjelennek olyan könyvek, melyek vagy témájukban összefoglaló jellegűek, vagy egyszerűen áttekintenek egy területet saját szemszögükből. Ez alkalommal két ilyen kötetet veszünk elő – az egyik Dávid és Salamon koráról, a másik pedig a Holttengeri tekercsekről szól.

Finkelstein, Israel–Silberman, Neil Asher: *David and Solomon. In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition* (Free Press, 2006). A kívülálló számára talán érthetetlen, hogy mi szükség van arra, hogy a tucatnyi Dávid-könyv és a számtalan Qumran monográfia mellé betegyünk egy-egy újabbat? A válasz a két kötet vonatkozásában más. A Dávid–Salamon problémakör esetén az elmúlt két évtizedben (a híres Tel Dan sztélé felfedezése óta) egy érdekes, és időnként rendkívül vehemens kirohanásokkal terhelt folyamatnak vagyunk tanúi. Az 1990-es évek elejére ugyanis az ún.

minimalista-iskola (melyre jelen írásban többször hivatkozni fogunk) elegendő muníciót halmozott fel ahhoz, hogy alapjaitól kezdve tegye zárójelbe az izraeli monarchia kialakulását leíró bibliai szövegeket, megkérdőjelezve az ún.

Deuteronomista történeti mű legnagyobb részének történetiségét. Természetesen nem egy-egy részlet, történet, vagy összefüggés irodalmi jellegének hangsúlyozása volt az újdonság. Nem egyszerűen túlzó történetekre, vagy fiktív elemekre mutattak rá, hanem kései irodalmi fabrikációnak minősítették mindazt, ami ezekben a könyvekben leírva található. Magától értetődik, hogy ez a személyek-

re is vonatkozik: számukra Dávid vagy Salamon pusztán agyszülemény. Ezeket a bibliai karaktereket a hellén korban kreálta egy, a nép gyökereit mesterségesen megteremtő írói kör – szólt az ítélet. Ezzel a felfogással a minimalista kutatók nagy támadásoknak tették ki saját magukat. Számtalan lelet, régészeti anyag, és nem utolsósorban két



évszázad szentírástudományának minden összefüggése semmivé lehet? Ez nem ilyen egyszerű.

Az 1990-es évek egyik legnagyobb régészeti szenzációja, a Tel Dan sztélé megtalálása épp arra mutatott rá, hogy bár a bibliai elbeszélés (ahogy neve is mutatja!) a szó legszorosabb értelmében elbeszélés, történet (ha úgy tetszik: sztori), és mint ilyen, irodalmi alkotás, melyben a legmerevebb írónoki viselkedés mellett is megjelennek az irodalmi kompozíciók jellegzetességei, de mégis: a Dávid-ház sarokpontja szilárdan áll. Ezen az egyébként igen nehezen rekonstruálható feliraton (melynek magyar fordítása Egeresi László munkája, ld. Kőszeghy Miklós: *Dávid*. Kréné 1., Új mandátum, 1997, 39.) az válik egyértelművé, hogy a térségben Júdára úgy tekintettek, mint „Dávid házára”, tehát a jeruzsálemi királyokat Dávidtól eredeztették. Ez az alap, aminek egzakt voltát a felirat egyértelművé tette – a felépítménynél már beszélhetünk különböző hagyományokról, ezek rétegeiről, teológiai szempontokról, stb. De mégis, hogyan lehetne tagadható valakinek a létezése, akit alig egy évszázaddal halála után dinasztiaalapítóként jelölt meg egy ókori felirat?

Meglehet, Izrael történetét nem ismerjük olyan részletességgel, ahogy szeretnénk. Való igaz, hogy sok a fehér folt, és igen, az elbeszélésben számolatlanul akadnak irodalmi elemek, az írók által túlhangsúlyozott részletek, és ezek között van torzítás is. Ez van a mérleg egyik serpenyőjében. De a másikban feltárt ókori városok, rövidebb-hosszabb írott emlékek, antropológiai és szociológiai tanulmányok, valamint ókori birodalmi feliratok Izraelre tett utalásai találhatók. A pohár talán félig üres, de lássuk inkább félig teljnek! Ezért érdekes egy

Dávid-Salamon könyv ma: a Szentírás terjedelmes részét uraló alakokról van szó, akiknek a hagyományanyaga és háttértörténete messze túlmutat a keresztyén kánon keretein is, és akikről úgy tűnik, hogy a jelen kiváló régészeinek is van mondanivalója. Dávidról könyvet írni óriási kihívás a legkitűnőbb tudósoknak is – és ugyanez érvényes Salamonra is. Tetézhető is a nehézség, legegyszerűbben úgy, ha az adott kutató mindkettejükre, az ún. „egységes királyság” problémájára fókuszál. Erre vállalkozott az ismert és sikeres szerzőpáros, Israel Finkelstein [Tel Aviv University, Izrael] és Neil Asher Silberman [a kötet megjelenésekor: Ename Center for Public Archaeology and Heritage Presentation, Belgium; jelenleg: University of Massachusetts – Amherst]. Magas példányszámban fogyott előző könyvük, a magyarul is elérhető *The Bible Unearthed* is; de siker és vitagerjesztés tekintetében nem marad el ettől jelen kötet sem. Ez a könyv a Finkelstein nevével összeforrt „*low chronology*” (alacsony kronológia) elméletének kissé talán populáris, de minden szempontból közérthető megfogalmazása. Igaz ugyan, hogy többen már el is temették ezt az elméletet, mégis érdemes fontolóra venni lehetséges igazságtartalmát. A temetésről egyébként csak annyit, hogy ezt szó szerint végrehajtotta Y. Garfinkel and S. Ganor a 2008-as ASOR konferencián, amikor prezentációjuk során sírba helyezték a „*low chronology*” koporsóját [online elérhető: http://qeyafa.huji.ac.il/qdb/ASOR_2parts.pdf, 24. sz. dia]. Érdekes pillanat lehetett – mellesleg a Khirbet Qeiyafa ásatásokról szólt előadásuk. (Ld. még *Tel Aviv* 37, 2010, 84–88) De mi az elmélet lényege?

Az Ószövetségben központi helyet foglal el a Dávid-Salamon nevével fém-

jelzett időszak, Izrael népének egyfajta tengelyét adja ez a két uralkodó. Dáviddal dől el visszafordíthatatlanul a királyság intézményrendszerének sorsa. Sámuel első könyvében hangsúlyos, hogy az új hatalmi formáció nem tekinthető minden további nélkül Isten akarátával egyezőnek. Sámuel egyenesen az Isten megvetésének tartja, hogy Izrael le akarja zárni a bírák korát (1Sám 8,7 és 19–22), amit amikor már késő, a nép is belát az elbeszélés szerint: „*minden vétünköt tetéztük azzal a gonosszággal, hogy királyt kértünk magunknak*” (1Sám 12,19) – de az is egyértelmű, hogy a bírák korának véget kell érnie (Bír 21,25). Sok évtizede vizsgált kérdés ez, nem feladatunk most a tisztázás. Ezt követően Saul tragikus sorsa voltaképp már 1Sám 15,35-ben egyértelművé válik, amikor megtudja az olvasó, hogy „*megbánta az Úr, hogy Sault Izrael királyává tette.*” Óhatatlanul felmerül ezen a ponton, a Dávid történet kezdete előtti utolsó vers olvasásakor, hogy vajon mi lesz a következő lépés? Visszafordul-e Izrael? Csak Saul személyének szól az ítélet? A Dávidról szóló elbeszélést azért tekinthetjük tengelynek, mert utána soha többé nem merül fel, hogy Isten megbánná dinasztiajának kiválasztását. Vannak bűnös királyok (a többség), és vannak Dávidhoz mérhető alakok, igaz, nagyon kevesen (mindenekelőtt Jósiás). Dávid távolról sem tökéletes, különösen pályájának utolsó szakasza dicstelen (ld. 2Sám házasságtörési, családi problémákkal és lázadással terhelt történeteit, valamint a népszámlálás elbeszélését; az első szakaszból különösen a vérengző Dávid képe negatív, pl. 1Sám 27,11), személye mégis etalon marad.

Salamon a Királyok első könyvében megrajzolt portré szerint már egy valószínű birodalmat kormányzott. Az Ószö-

vetség-tudományban örökzöld témának számít, hogy ennek a birodalomnak milyen lehetett a tényleges határvidéke és belső struktúrája, de az elbeszélés értékeléséhez valójában ennél mélyebbre kell menni. Itt nem egyszerűen eltúlzott méretekről, túldimenzionált gazdagságról, és felnagyított hatalomról van szó; kötetünk szerzőpárosa pedig ennek a problémának a valódi gyökerére igyekszik rátapintani. Ez egy hamisítatlan aranykor-leírás, és leghelyesebb ennek a kifejezésrendszerén keresztül szemlélni az egész történetcsoportot. Ezen a ponton lesz igazán érdekes a *low chronology* felvetése; hisz ha aranykor-leírás, akkor következésképp (1) tényként kezelhető, hogy a valószínűségi hatalmi struktúra szinte feltárhatatlan mélységben van eltemetve a szöveg rétegei alatt; (2) kell, hogy legyen egy modell, akinek ténylegesen gyakorolt hatalma a bibliai szerzők számára mintául szolgált Salamon portréja megrajzolása során. Ez a modell feltehetőleg egy olyan király, akinek a regnálását a szerző(k) jól ismerték, és akinek az uralma nagyságát csak fel kellett nagyítani ahhoz, hogy az aranykor leírás megszülessen. Ezek az okok vezettek ahhoz a minimalista felfogáshoz, mely szerint a két meghatározó dinasztiaalapító király a mitikus ködben elvesző figura. Kötetünk nem megy ilyen messzire, sőt, hangsúlyozza: elképzelhetetlen, hogy ez a két király egyszerűen a képzelet szüleménye lenne. Nem csupán a már tárgyalt Tel Dan sztelé alapján állítható ez, hanem a kötet nagy erénye, hogy tételesen felsorakoztatja az elbeszélés azon elemeit, melyek tökéletesen értelmezhetők a 10. század régészeti kontextusában. Dávid hatalom megragadásához vezető útja illeszkedett a politikai vákuumhelyzetben lévő Palesztina vi-

szonyainak bizonytalanságaihoz. Helyi vezérként, főnökként építette ki hatalmát, majd megszerezte székhelyét – Jeruzsálemet. Probléma ezen a ponton jelentkezik, ugyanis a város szinte egy csapásra vált egy birodalom székhelyévé, viszont a centrum-szerepet betöltő városok régészetiileg meghatározhatók: paloták, szentélykörzet, erődítmények sorakoznak egy ilyen típusú városban. Egy fővárosban írnokok, hivatalnokok, testőrök és katonák igyekeznek dolgukra vagy sétálgatnak kényelmesen. Bazár, sürgés-forgás, fejlett infrastruktúra jellemez egy fővárost. De mit mutat Jeruzsálem? Ha az előbb felsorolt jellegzetességeket keressük, a válasz rövid, de tömör: mindebből semmit. Dávid városa a mai óváros falaitól, az Ófeltől délre feküdt, egy kicsiny dombtetőn. Később terjeszkedett a templom-hegy felé, de itt régészeti feltárások vallási okok miatt nem lehetségesek, a templomból tehát semmit nem láthatunk. Az egykori Dávid városa területén viszont kiterjedt feltárások folytak és folynak (e sorok írójának legutóbb pár héttel ezelőtt, 2013 novemberében volt lehetősége bepillantani az ásatási mezőbe); melyek évtizedes erőfeszítések ellenére is csak minimális anyagot nyújtottak a 10. század vonatkozásában. Virágzó városi létforma? Nincs nyoma! A település csak a 9. században indult növekedésnek, jóval Salamon halála után. De egy faluból még soha senki nem volt képes ellátni egy kiterjedt birodalom kormányzati feladatait – mert az adminisztráció nélkül nem megy. Következésképp a Finkelstein–Silberman-rendszerben a két király történeti szereplőként elismerést nyer, viszont birodalmi uralkodóként nem. Így a *low chronology* lényegét tekintve annyit tesz, hogy az a nagyság,

amit a bibliai szöveg nekik tulajdonított, csak jóval később érkezett el.

Van-e gyenge pontja a Finkelstein–Silberman szerzőpáros művének? A koncepció szimpatikus: nem kezelnek bibliai helyzeteket történeti értékük alatt, vagy azon felül. Komolyan veszik, hogy a Biblia történeteket közöl, irodalom, és nem pedig dokumentumgyűjtemény az ókor egy meghatározó pontjából és idejéből. Komolyan veszik a régészeti anyagot, és pontosan érzékeltetik azt is, hogy Izrael vaskori történetének megírásához ez a kulcs, és nem bibliai parafrázisok gyártása, vagy a mindenáron kierohtendő (és nehezen működő) verifikáció a módszerük. Az is egyértelműen pozitív, hogy meggyőzően keresnek történeti alakokat az elbeszélések mélyén. Ennek során komolyan veszik azt, hogy a kérdéses történeti könyvek redakción estek át (elsősorban a Sámuel első könyvétől a Királyok második könyvéig terjedő egység, de Ezsdrás–Nehémiás is), mégis őriznek hiteles információkat. Ez azért lehetséges, mert nem a történeteket értékelik ki, hanem régészeti alapon azt állapítják meg, hogy valami lehetséges, vagy sem. Rendelkezünk Biblián kívüli részletes leírással Dávid királyról? Nem. Viszont Dávid korának régészeti képét ismerjük. Ez alapján egyértelműen állítható, hogy Dávid Jeruzsáleme alkalmatlan volt arra, hogy onnan egy kiterjedt birodalmat kormányozzanak. De ez nem azt jelenti, hogy Dávid nem létezett (minimalista válasz), hanem azt, hogy Dávidot nem egy kiterjedt birodalom királyaként kell elképzelnünk. Ő valószínűleg egy helyi vezető – akiből az elbeszélés egyre részletesebb és az évszázadok során egyre legendárisabb alakot épít fel. A királyt, a harcost, a zenészt.

A gyenge pont talán az, hogy ez az egész ebben a formában túlságosan tetszetős. Túl kerek így ez a történet, pláne, mivel a kötet második felében, a 121. oldaltól kezdődően a szerzők konkrét történeti helyzetekre mutatnak rá, mikor az elbeszélés mindig egy-egy árnyalattal gazdagodott. A kötet végén egészen a dávidi Messiás-képig jutunk, ami egyébként történetileg egzaktabbnak tekinthető, mint a korábbi évszázadok anyaga, hisz pl. az evangéliumok keletkezésének idejét sokkal pontosabban meg tudjuk határozni, mint a legtöbb ószövetségi történeti könyv korát. Érződik, hogy a szerzők bibliamagyarázati téren minden esetben az épp az elmélethez kapcsolódó kritikai elvet applikálják; mindig egy, állításukkal egy irányba mutató elképzelést karolnak fel; eközben azonban mégiscsak adott marad a dilemma:

mi van, ha pl. a deuteronomista történeti mű keletkezése kapcsán nem Frank More Cross elmélete a helytálló? Mivel a szerzők mindig az optimális esetet rögzítik, ebből a könyvből nem derül ki, hogy mennyire szerteágazó szakterület a bibliai történeti anyagnak a vizsgálata. Kicsit olyan ez, mintha egy építkezésen az erős kövek mellett egy csomó olyan anyagot használnának fel, melyek megbízhatósága kétesélyes – lehetséges, hogy a fal masszívan fog állni? Úgy vélem, igen! Legalábbis egy darabig...

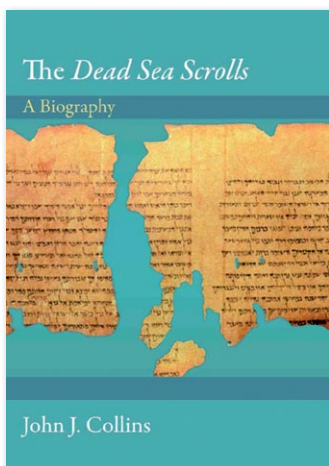
A másik kötet első ránézésre semmi új; amiért nagyon közel áll a szerkesztő szívéhez, az éppen ez! Végre egy

Qumran-könyv, egy olyan szerzőtől, aki a témát tökéletesen átlátja, aki azt akarja megmondani, hogy hol járunk most. Ennyi. Nem áll be irányzatok közé, nem forradalmasít, nem akarja feje tetejére állítani eddigi ismereteinket, egyszerűen összefoglal és áttekint. Nem véletlenül írta a Holt-tengeri tekercesek kutatásának egyik legmeghatározóbb mai alakja, számos szöveg szerkesztője és publikálója, Emanuel Tov: ez a könyv kell! („*This book is a must for everyone*

who wants to learn about the scrolls.”) Talán messzebb is mehetünk: lehet, hogy napvilágot látott a qumran-kutatás új alapműve, melyből sokan fognak tanulni és tanítani.

John J. Collins Holt-tengeri tekercesekről szóló monográfiája (*The Dead Sea Scrolls. A Biography*. Princeton University Press, 2013) egy különleges, új sorozatban jelent meg. Zseniális a

gondolat, hogy rövid köteteket szánjon a kiadó olyan könyveknek, melyek a lehető legtágabban értelmezett módon vallási jellegűek, és az emberiség szempontjából meghatározó jelentőségűnek bizonyultak, valamint komplex történetük, utóéletük és hatástörténetük van. Ez a célja a „Lives of Great Religious Books” sorozatának. Így egy-egy kötetet kap a Tibeti halottaskönyv, a Mózes első könyve, vagy a Mormon könyve – de a modern teológiai irodalom egy-egy csodálatos darabja is, pl. Bonhoeffer börtönben született írásai. A kétkedők persze ezen rögtön felkaphatják a fejüket: lehet ugyanúgy kezelni egy 20. szá-



zadi teológus munkáit, mint egy 2000 éves közösség könyvtárának darabjait? Amennyiben komolyan veszik a szerzők a feladatot, hogy itt az egyes irodalmi korpuszok biográfiáját kell megírni, akkor igen. Ezt csodálatosan bizonyítja Collins rendkívül sikeres kísérlete is. A szerző arra kíváncsi, hogy mennyiben változtatták meg a tekercsek az ókori júdaizmusról és a korai keresztyénségről alkotott képünket. Collins tehát végző soron nem egyszerűen a tekercsek kutatásának történetét írja meg, nem pusztán azt tisztázza rövid művében (270 oldal), hogy hol áll most a qumran-kutatás, hanem végig következetesen ügyel arra, hogy kiderüljön: egy-egy új szöveg publikálása milyen hatást váltott ki, mi volt a jelentősége, túl a teológián, irodalomkritikán, szövegkritikán. Innen nézve persze ez az egész história már nem is 2000 évet, hanem csupán pár évtizedet ölel fel.

A könyv felépítése nem különleges. Az első két fejezetben áttekinti a felfedezések történetét; valamint az esszéus közösség történetét (és ennek keretében a qumrani felfedezésekkel gyakorlatilag egyidős esszéus-hipotézist, ami szerint Qumran mai romjai virágkorukban az esszéus közösséget szolgálták, és itt készültek a kéziratok is). A harmadik fejezetben a qumrani romokkal, és az azokhoz kapcsolódó igen változatos magyarázatokkal ismerkedhet meg az olvasó. Ezután a tekercsek és a keresztyénség (4. fejezet), majd a tekercsek és a júdaizmus (5. fejezet) kapcsolatát járja körül a szerző; ezután némiképp meglepő a hatodik fejezet: a tekercsek és a Biblia. Kérdés: mi indokolja egy ilyen önálló fejezet megírását az említett ket-

tő után? Az, hogy ebben a részben nem a vallási tradíciókra gyakorolt hatás, ill. a keresztyénség és a júdaizmus első századi történetének kérdései kerülnek elő, hanem az, ahogy a holt-tengeri felfedezések új fejezetet nyitottak a szentírástudomány történetében. Érthető és indokolt ez, hisz a felfedezéseknek köszönhetően örökre megváltozott szövegkritikai gondolkozásunk (ahogy azt W. F. Albright az első felfedezés nyomán előre látta!), a kánonról alkotott felfogásunk, valamint (köszönhetően a zseniális Vermes Gézának) megismerkedtünk egy új fogalommal, az újraírt Bibliával (*Rewritten Bible / Rewritten Scripture*) is. Ezeken kívül egy új írásmagyarázati módszer, a folyamatos *peser* is a qumrani felfedezéseknek köszönhetően vált ismertté, forradalmasítva azt a szemléletmódot, mellyel az ószövegségi szövegek újszövetségi használatát szemléljük. Végül egy kényes téma, a szövegek körül kibontakozott csatározások története kerül elő a hetedik fejezetben. Furcsa vagy nem, de óriási tudományos viták mellett a fél évszázados történet bővelkedett összeesküvés elméletekben (ilyenek ma is előbukkannak), de arra is volt példa, hogy egy elfajult vita végére a bíróságnak kellett pontot tennie.

Két kötet, melyek alapján az olvasó átgondolhatja magában mindazt, amit Izrael kultúrájáról, valamint a régészet és az irodalomkritika szerepéről gondol. Nem fog minden helyre kerülni, de inspirációt nyerhetünk: bőven vannak itt még nyitott kérdések, a szentírástudomány kincseshányóját egyelőre nem fenyegeti a kimerülés veszélye. Legfeljebb minket.

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD (SZERK.)

A Tíz Ige. Tanulmánykötet Marjovszky Tibor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából

Szerző: Hodossy-Takács Előd (szerk.)
ISBN 978 963 8429 77 3
Kiadó: Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem,
2013 (228 oldal)
Sorozat: Acta Theologica Debrecinensis 5

Marjovszky Tibor 60. születésnapjának tiszteletére összeállított tanulmánykötetet, úgy gondolom, az ünnepelt megelégedéssel vehette kezébe. A diákkoromból megismert Marjovszky Tiborban egy szerteágazó teológiai érdeklődésű, ámde józan, a hasznosságot és gyakorlatiasságot messzemenőig szem előtt tartó embert ismerhettem meg. A munka, amelyet jelen írásban igyekszem bemutatni, sokban hasonlít ahhoz az emberhez, akinek szánták. Szerteágazó, józan, hasznos és gyakorlatias.

A tanulmánykötet tizenkét munkát tartalmaz. Egy bevezető és záróértekezés mellett mindegyik parancsolathoz egy-egy tanulmányon keresztül kerülhetünk közelebb. A recenzióban igyekszem mindegyikre néhány mondatban kitérni.

A bevezető tanulmány Hodossy-Takács Előd munkája, aki egy fajta általános áttekintést kíván adni a Tízparancsolat elhelyezkedéséhez és keletkezéséhez. A szerző felvillantja azokat a bibliai teológiai kulcsfogalmakat pl.: Sinai események, Mózes személye, törvényadás, szövetségteológia és a törvény számonkérhetőségének motívumai. Ezeknek a kulcsfogalmaknak az előzetes tisztázása nagyban hozzájárul a tanulmányok könnyebb megértéséhez.

Az első parancsolattal Karasszon István foglalkozik, aki két magyarázati lehetőséget kínál az olvasónak.

Az egyik esetben az eredeti szövegállományt próbálja rekonstruálni, míg a másik esetben magát a kompozíciót veszi górcső alá.

Az eredeti szövegállomány mögött tiltó listákat feltételez. A rekonstrukcióval foglalkozó kutatók közül E. Nilsen és W. Harrelson kap kiemelt figyelmet.

A másik esetben a kompozíciót vizsgálja. Karasszon szerint a Tízparancsolat szerkezete nem lineáris, hanem koncentrikus. A koncentrikus körök középpontjában a szombat megszentelésének parancsa áll.

A 2Móz a teremtéssel hozza összefüggésbe a szombat megszentelését, míg az 5Móz-ban a szabadításhoz kapcsolódott. Tekintetbe véve az 5Móz keletkezésének korát és megfogalmazását, arra következtethetünk, hogy egy asszír vazallus formula szolgálhatott a Tízparancsolat számára modellül. Karasszon szavaival élve tehát „Deuteronomium Izrael történetének új teológiai interpretációját adja, s az első parancsolat épenséggel ennek a megfogalmazása.” (31. o.)

Kőszeghy Miklós írása a második parancsolatot vizsgálja. A képtilalom parancsát archeológiai leletekkel illusztr

rálja. A régészeti emlékek fényében egyértelmű, hogy helyesebb egy megkövetelt képtilalomról beszélni, mint valós képnélküliségről.

A leletek nem képnélküliségről, hanem éppen ellenkezőleg a képek gazdag használatáról árulkodnak. A szerző hosszabb részt szentel a Kuntillet Adzsrud-i leletnek, amelyet érdekes módon nem az epigráfia, hanem a képek felől közelít meg. A következő fontosabb egység a pecsétnyomatok, amelyek uralkodó ábrázolásai közel sem mentesek a szakrális jellegű szimbólumoktól.

Nyilván nem lehet pálcát törni a kérdésben, de Kőszeghy arra látszik elmozdulni, hogy a parancs nem a képeket mint olyan tiltja, hanem a kimondottan kultikus célú képek készítése és ezek imádata ellen emel szót.

Zsengellér József tanulmánya nehéz helyzetbe hozza a recenzálót. A nagyívű munkát szinte lehetetlen összefoglalni néhány sorban. Az írás a 3. parancsolattal és annak fejlődésével foglalkozik. Mit jelentett eredetileg a parancsolat és hogyan kapta meg azt a sajátos értelmezést, amely Isten nevének még a kiejtését is tiltja a zsidóságban. Az Ószövetségi szövegektől indulva időrendi sorrendben mutatja be a Qumráni közösség, az LXX, Ben Szira, IÉnók, Alexandriai Philón, Josephus és a Misna azon pontjait amelyek érinthetik a 3. parancsolatot és Isten neve kimondásának kérdését.

A szerző véleménye szerint a parancs szigorodásának és egyben az eredeti értelmétől való elrugaszkodásnak a hátterében a diaszpóra zsidóság görög Biblia fordításai és a jeruzsálemi szentély lerombolása áll.

Fazakas Sándor az etikus szemszögből közelít a 4. parancsolathoz, ám mindeközben pontosan és alaposan

elhelyezi a szombat fogalmát a Biblia és annak kortörténeti kontextusában. Amíg a 2Móz 20, 11 egy a teremtésből eredő családi és személyes békességről beszél, addig a Deut 5, 1 társadalmi síkra terjeszti ezt ki, ahol a szabadság és békesség hasznélvezője nem csupán az izraeli család, hanem annak minden tulajdona és szerzeménye.

Fazakas Sándor helyesen hangsúlyozza, hogy az ószövetségi szabadság fogalom „nem absztrakt, hanem személyes és közösség-orientált fogalom.” (73. o.)

A szombat megtartása arra emlékezteti az embert, hogy saját jólléte nem az ő kezében, hanem Isten kezében van, ezzel lebontva a társadalom igazságtalan és kizsákmányoló struktúráit. A szombat parancsának pontosabb megértése a szerző szerint folyamatos munka, amely nem csupán a bibliai kutatás feladata, hanem egyszersmind a társadalom tudomány feladata is, amely folyamatosan reflektál korának társadalmi jelenségeire.

Szűcs Ferenc a szülők tiszteletét taglalja írásában. A parancsolat alapvető feszültségeket hordoz mai individuális világunkban, hiszen a közösségre irányítja figyelmünket.

A parancsolat egy töről fakad Isten tiszteletének parancsával, ahogy Isten tisztelete elengedhetetlen a földi élethez, úgy a szülők tisztelete is nélkülözhetetlen eleme az emberi együttélésnek. Az ószövetségi vizsgálódás mellett Jézus és az apostolok szavait is részletesen tanulmányozza a szerző. Ezen a vonalon elindulva terjeszti ki a parancsolat értelmét a szülőkről végső soron a felsőbbiség iránt való tisztelet felé is.

A parancsolat és a felsőbbiség iránti tisztelet fejlődését követi Kálvin, a Heidelbergi Káté valamint Barth teológiájában. A szülőkkel és a felsőbbiséggel

kapcsolatban helyesen következett bibliai és teológiai alapon, hogy a keresztyén ember feladata nem az egyetértés, hanem a megértésre és értelmezésre való folyamatos törekvés.

Ferencz Árpád a „Ne ölj!” parancsolat esetében annak egy konkrét határterületéről, az eutanáziáról értekeznek.

A szerző szerint a „Ne ölj!” parancs alapjában érinti az embert, és a sztereotipikus magyarázatok mellett saját emberségünk mélységével és morális dilemmájával szembesít bennünket. Keresztyén szemszögből ezt a dilemmát megnyugtatóan feloldani nem lehet. Nincs igazán jó, csak kevésbé rossz megoldás. (100. o.) A döntés súlyát pedig az egyénnek kell elhordoznia nem pedig valamilyen társadalmi vagy vallási rendszernek.

Ferencz Árpád öt paradigmát kínál, amelyek meg gondolása útmutatást adhat a döntéskényszerben és segít elkerülni az abszolút általánosítások veszélyét. Ezek a szabadság, autonómia, méltóság, helyettség és haszon paradigmái.

Sóhajda Levente munkája egy egészen új és érdekes irányból közelíti meg a „Ne paráználkodj!” parancsolatot. A tanulmány írója a parázsnaságot nem szűkebb értelemben vett szexuális kihágásként értelmezi, hanem úgy, hogy abban a nép és Isten viszonya kerül pontosabb körülírásra.

A parázsnaság végső soron a *cdkh*-t, a rendezett élet alapját veszélyezteti. Éppen ezért a tanulmány írója számára a parázsnaság egyenlő az isteni rendből

való *kilépéssel*. A *kilépés* mellett az Isten által szétválasztott dolgok jogtalan *összekapcsolása* is e parancsolat hatálya alá tartozik.

Kodácsy Tamás élvezetes és gördülékeny írása a „Ne lopj!” parancsolat határterületeire kalauzol el bennünket. Olyan kérdéseket feszeget a cikk írója, amelyek ritkán merülnek fel a „Ne lopj!” parancsolat kapcsán. Miért ez a parancsolat a leginkább betartott parancsolat? Vajon az igazságtalanul szerzett tulajdon is Isten oltalmát élvezí?

Szót ejt a parancsolat és az emberrablás kapcsolatáról, valamint a Biblia lopásról kialakított változatos képével is megismerkedhetünk. Érdekesítően bizonyítja a cikk írója a 8. parancsolat kapcsolatát a 3. parancsolattal úgy, hogy elgondolkodtatóan köti őket a szolgaság motívumához.

Kókai Nagy Viktor egy komoly és kidolgozott áttekintéssel kezdi a 9. parancsolat magyarázatát. Előbb a Tízparancsolatot helyezi el az Ószövetség kontextusában, majd pedig a 9. parancsolatot az Ószövetség egészében vizsgálja. Az Ószövetség talaján állva bizonyítja, hogy a parancsolat nem az igazságról, hanem végső soron ember és ember viszonyáról rendelkezik.

Az értelmezési keretet tovább bővíti, amikor a LXX, Pseudo Poklides, Josephus, Szibilliák és XII. Patriarcha Testamentum szövegében is a 9. parancsolatot és annak nyomait keresi. Ezek után Jézus mondásait és Pál apostol leveleit veszi górcső alá a szerző. A részletes és alaposan átgondolt tanulmány



arra következtet, hogy a parancsolat a diaszpóra-zsidóságban a pogányokkal való érintkezés során kristályosodott ki.

Pecsuk Ottó a 10. parancsolat magyarázata során a Róm 7, 7–12-t és a bűneset történetét hívja segítségül. A tanulmány folyamán Pál törvényszemléletének sajátosságait tárgyalja. A sajátos törvényszemlélet értelmezési kulcsa Pál apostol missziói tevékenysége volt, amely más hangon szólalt meg a pogány és zsidó keresztények között.

Miután a szerző elhelyezte a szakaszt a tágabb páli korpuszban, arra a kapcsolatra irányítja a figyelmünket, ami a bűn, bűneset, a kívánság valamint a törvény között rejtőzik. A kívánság fogalmának további elemzésével folytatja a szerző, a fogalom nyomait keresve a kortárs görög nyelvű zsidó irodalomban.

Fekete Károly sem teszi könnyebbé a recenzáló dolgát. A tanulmány pusztán terjedelme okán is feszegeti a pár mondatra szorítókozó összefoglalóm kereteit. Ezzel együtt az utolsó munka nagyszerűen foglalja össze a tanulmánykötet írásait.

A Heidelbergi Káté évfordulója kínálta az alkalmat a Tízparancsolat és a Káté összekapcsolására. Fekete Károly érdekesítően oldotta meg ezt a könyvnyűnek egyáltalán nem nevezhető feladatot. A tanulmány felépítése érdekes és különösen is figyelemre méltó. A Tízparancsolathoz tartozó Káté kérdéseket és válaszokat magyarázza a szerző, úgy

hogy közben sikeresen ver évszázadokon és ezredeken átívelő hidat.

A kötet zárótanulmánya egy aktuális és fontos rendszeres teológiai reflexió, amely véleményem szerint Káté magyarázat, egyháztörténet, hitvallásismeret és egy kiforrott biblikus látásmód érdekesítő elege.

A tanulmánykötet egésze élvezetes olvasmány. Az írások tömörek, velősek, és a felhasznált szakirodalom tekintetében is naprakészek. Ezenkívül a kötet egy olyan témát jár körül, amelyről rendszeresen prédikálnak lelkipásztorok és tanítanak vallástanárok. Véleményem szerint e kiadvány formájában olyan igényes Tízparancsolat-magyarázatot vehetnek a kezükbe az olvasók, ami párját ritkítja magyar nyelvterületen. Csak remélni tudom, hogy viszontláthatom gyakorló lelkészek, vallástanárok és természetesen diákok kezében.

A tartalom mellett végül szeretném kiemelni magának a kiadványnak a minőségét. Igényes és tartósnak ígérkező külső, szépen megszerkesztett, jól olvasható, lábjegyzetekkel és az egyes írások végén található bibliográfiával ellátott munkákat tartalmaz.

A munka tehát nem csak a tartalom, hanem az esztétikum tekintetében is értékes ajándék a 60. születésnapját ünneplő Marjovszky Tibornak, és vele együtt természetesen az érdeklődő olvasóközönségnek.

Czeglédi Péter Pál

BALOG MARGIT–KÓKAI NAGY VIKTOR (SZERK.)

Újszövetség és eszkatológia. Tanulmánykötet

Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából

Szerző: Balogh Margit–Kókai Nagy Viktor (szerk.)

ISBN 978 963 8429 76 6

Kiadó: Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem,
2013 (348 oldal)

Sorozat: Acta Theologica Debrecinensis 4

Az előszóban (9–10. old.) Fekete Károly rektor ismerteti dr. Peres Imre egyetemi tanár szakmai életútját, aki 2007-től a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszékének tanszékvezető tanára és a Patmosz Újszövetségi Kutatóintézet megalapítója. Tudományos munkásságáért Károli Gáspár díjban részesült. Az írók között, akik értékes tanulmányaikkal szeretettel köszöntik debreceni egyetemünk újszövetségi tanárát, református és katolikus teológusokat is találhatunk, akik különböző egyetemeken és főiskolákon oktatnak. A kötet gazdag anyaga 20 tanulmányt tartalmaz 5 témakörbe csoportosítva.

1. ÓSZÖVETSÉG

Hodossy-Takács Előd: Királyi alak és eszkatológia (11–24). A végső idők királyi alakja Jézus Krisztus, aki olyan, mint a földi királyok, de mégis egészen más. *Karasszon István: Apokaliptika és irodalom. A Dán 7 értelmezéséhez* (25–34). A Dán 7 teológiai egységbe foglalja az 1–6, és a 8–12 fejezeteket. Az a kijelentés, hogy a hatalom, dicsőség és királyi uralom az Emberfiának adatik, megfelel a Gilgames eposz lezárásának. *Németh Áron: Eszkatológia a Zsoltárok könyvében?* (35–59) A zsoltárok eszkatológiájával kapcsolatban szélsőséges véleménykülönbség figyelhető

meg, de kijelenthető, hogy a Zsoltárok könyvében explicit eszkatológia is megjelenik, amely lehetővé teszi a könyv messiási értelmezését.

2. ÚJSZÖVETSÉG

Balla Péter: Megszegte-e Jézus az ötödik (negyedik) parancsolatot? (61–87) Jézus és követői megtartották azt a parancsolatot, amely a szülők iránti tiszteletről szól. Akkor sem szegték meg ezt a parancsolatot, amikor az első helyet Istennek adták át életükben. *Benyik György: Jézus és a farizeusok tanítása* (89–106). Jézus és a farizeusok kapcsolatát nehéz pontosan definiálni. Az éles különbségek ellenére a tanítási céljuk – a nép hitéletének erősítése – hasonló lehetett. *Kocsis Imre: Gazdagokról szóló példabeszédek Lukács evangéliumában* (107–118). Lukács kemény kritikával illette a gazdagokat, de a megtérés számukra is lehetséges, aminek következménye a földi javak önzetlen szétosztása. *Kókai Nagy Viktor: A zsidó „vallás” Jézus korában* (119–144). Vallási meggyőződésről Jézus korában csak a nép kategóriájával együtt lehet beszélni. Teljes jogú hívővé csak a zsidósághoz csatlakozva válhatott az ember. Változást a pogánykereszténység elterjedése hozott.

3. ESZKATOLÓGIA

Adorjáni Zoltán: Szélgjegyzetek Jn 3,1–21 margójára. Jézus találkozása Nikodé-

mussal (143–158). Minden Istennel való találkozás egyedi, de ugyanazzal az Istennel történik, így hasonlóságok is vannak. Az Istennel való találkozásnak következményei vannak. *Geréb Zsolt: A kis-ázsiai keresztyének élő reménysége az IPéter 1,3–9 alapján* (159–173). Péter első levele krisztocentrikusan beszél a hívők reménységéről. Eszkatológiai tanítása megegyezik Páléval, de a reménység első helyet foglal el a hit, remény, szeretet hármásában. *Herczeg Pál: Hinni és (örökké) élni János evangéliumában* (175–182). Jézusban hinni azt jelenti, hogy a hívő örök életet kap. A hit nem csupán ismeret és bizalom, hanem egy exkluzív közösség Krisztus és a hívő között. *Jenei Péter: Az Ige, a méz, és az angyalok. Vallástörténeti adalékok a Jel 10,8–10 értelmezéséhez* (183–194). A tanulmány a zsidó-keresztyén vallástörténeti háttér vizsgálata segítségével mutatja ki a kapcsolatot az Ige, a méz és az angyalok között. Jézus a testet öltött Ige, mézédés ízével táplál az örök életre. *Lenkeyné Semsey Klára: Aki eljött, eljövendő. Eszkatológia a szinoptikus evangéliumok szerint* (195–222). Aki eljött, megnyitja az üdv történet új korszakát, megteremt a jövő, az eljövendő feltételét. Jézus, aki eljött, egyenlő azal, aki majd eljövendő. *Vladár Gábor: „Ha pedig először mirajtunk kezdődik” (1Pt 4,17) (223–237)*. Az 1Pt 4,17 tétele a Jelenések könyvében levő hetes sorozatok vizsgálatakor legitim kiindulópont lehet.

4. RENDSZERES TEOLÓGIA

Fazakas Sándor: A jótékony megszakítás reményében...Krisztus áldozatára való emlékezés eszkatológiai meghatározottsága és a kiengesztelődés társadalmi realitása (239–254). A communió felidézése a múltnak (páska), és megelőlegezése a jövőnek. A keresztyén egyház az úrvacsora által részese a végső időben eljövendő Úr már most tapasztalható jelenlétének.

Fekete Károly: A feltámadás és az örökélet reménysége. A Heidelbergi Káté 57–58. kérdés-feleletének teológiai magyarázata (255–264). Rendíthetetlen üdvbizonyosság fogalmazódik meg a test feltámadásáról és az örök életről szóló tanításban. Az örök

élet már az ember földi életében megkezdődik. *Ferencz Árpád: Sötétségből a világosságra? Karl Barth eszkatológiai megközelítése a Göttingeni Dogmatikában* (265–278). Barth eszkatológiája a végső időkről szólva a lehető legvilágosabb emberi válaszokat fogalmazza meg. A sötétségből a világosság felé törekvő ember reménységét elemzi. *Gaál Botond: A Higgs-bozon üzenete a teológiának* (279–288). A teremtés rendjét és értelmét hit által Jézus Krisztusban érthetjük meg. A Higgs-bozon felfedezése során Isten teremtésben közölt jóságát és bölcsességét jobban megérthetjük.

Kovács Ábrahám: „És ti kinek mondotok engem?” Eltérő szotériológiák a magyar református teológiában (289–295). A liberális teológia az ókori tévtanításokból sok mindent átvett. A debreceni



hitvalló nyilatkozat szótériológiai látásmódja bibliai és evangéliumi volt.

5. EGYHÁZTÖRTÉNET

Baráth Béla Levente: Egyházszervezet és politika. A református egyház szervezeti felépítésének és állami kapcsolatainak áttekintése Magyarországon az 1881/82. évi debreceni alkotmányozó zsinatot megelőző időszakban (297–320). Az egyház belső viszonyai rendezetlenek voltak, az állammal fenntartott kapcsolatrendszere pedig sok területen tisztázatlan. *Hörcksik Richárd: Az Európai Unió működési mechanizmusa, az integráció előnyei (321–339).* A tanulmány ismerteti az európai integráció-történet főbb állomásait, és az Unió intézményrendszerét. Elemzi a magyar EU-integráció előnyeit.

A kötet végén (341–347) Peres Imre publikációinak válogatott jegyzéke található, melyek jelentős része eszkatológiai irányultságú. Ez is mutatja, hogy a jubiláns milyen teológiai irányvonalat képvisel, és hogy az általa kutatott és művelt eszkatológia napjainkban milyen fontos tényezővé vált nemcsak debreceni oktatásában, hanem külföldön publikált írásaiban is egyaránt.

A tanulmánykötetet jó szívvel tudom ajánlani teológusoknak, tanítóknak, mindenkinek, akiknek a hit és a tudomány fontos, és akik az értékes tanulmányokon keresztül mélyebben akarják megismerni nemcsak a tárgyalt teológiai témákat, hanem szerzőiket is.

Pótor János

FEKETE KÁROLY

A Heidelbergi Káté magyarázata

Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben

Szerző: Fekete Károly
ISBN 978 963 558 226 6
Kiadó: Budapest, Kálvin Kiadó, 2013 (567 oldal)

Fekete Károly *A Heidelbergi Káté magyarázata* című könyvének háttéranyagát két forrás szolgáltatja. Az egyik, a „lelki háttéranyag”, melyről így ír: „A Heidelbergi Kátét nemcsak meg lehet tanulni, hanem meg is lehet szeretni.” (15. old.) Személyes élettapasztalata ez a szerzőnek, akivel a konfirmáció órákon, illetve gimnáziumi, és egyetemi tanulmányai alatt voltak, akik megszerették a hitvallási iratot, és így több lett számára, mint pusztán tananyag. A mű másik, szellemi háttéranyagát a Kampenben, Bécsben, és Lipcsében végzett kutatásai során összegyűjtött források szolgáltatják. Az anyaggyűjtést többéves előkészítés és kidolgozás követte, melynek eredményeképpen a Heidelbergi Káté első, magyar nyelvű, átfogó teológiai magyarázatát tarthatjuk kezünkben.

Fekete Károly szándéka, hogy megfelelő segítséget nyújtson művével a gyülekezetek tanító jellegű alkalmainak, hogy a Heidelbergi Káté üzenete teológiai-elméleti vezérfonalként szolgáljon. Megkívánja ennek szükségét a kontextus, melyben az egyház a „vallások piacán” találja magát, és a történelmi egyházak tagjait fenyegeti az identitáskriszis. Erről így ír: „Elodázhatatlan feladatunk a gyülekezeti felnőttképzés szisztematikus megszervezése, hogy a keresztyén hit

alapelemei sokak tudatában és életfolytatásában tudatosabban beépüljenek.” (16. old.) Ezért nyit számunkra ablakot Fekete Károly a kérdés-feleletek magyarázata által, hogy Krisztust és az ő akaratát felismerjük, megszilárdulhasson bennünk az igaz hit, és biztos pontot találjunk a jelen zűrzavaros vallási vélekedései közt.

A kérdés-feleletek tárgyalását megelőzi a Káté előállításának és jellemzőinek rövid bemutatása, majd úrnapi beosztás szerint követik egymást a magyarázatok, melyek többsége után a témához tartozó, továbbgondolásra szánt könyv és tanulmány részleteket, verseket, stb. közöl a szerző, személyes megjegyzések nélkül. A jelen recenzióknak nem lehet célja a részletes és pontos magyarázatok átfogó bemutatása, ezért mintegy ízelítőként arra a „boldog látomásra” szorítkozom (1–2. kérdés-felelet) „amely előrevetíti azt a látást, amely átszövi az összes többi kérdést”. (31. old.)

Ezzel a vigasztaló kezdettel a Heidelbergi Káté teljes mértékben eltér a korabeli hitvallásoktól. A vigasztalás két kérdés-feleletben fogalmazódik meg, melyek egymást kiegészítik. Az első Krisztus személyére koncentrál, míg a második az ember felé irányul.

Az első kérdés-felelet kulcsfogalma a vigasztalás. Az ember életét aktuális

helyzetétől függetlenül beárnyékolja az a negatív tény, hogy meg kell halnia, így az ember élete határok közé van szorítva. Ez alapján tulajdonképpen mindenki rászorul a vigasztalásra, amelyet valójában nem az élet értelmének a keresése csillapít, hanem maga Isten, ahogy a kérdés-felelet is ráirányítja a figyelmünket. A vigasztalás fogalom nem a XVI. század találmánya, saját irodalmi műfaj foglalkozik a témával, a *consolidatio-irodalom*. A műfaj eredete Ciceróig nyúlik vissza. Szerinte a filozófusnak háromféleképpen kell vigasztalnia az embereket: a) Be kell bizonyítani, hogy nincsen rossz, vagy ha van is, az nem jelentős. b) Rá kell mutatnia, hogy minden bánat az élet törvénye. c) Be kell bizonyítani, hogy értelmetlen az embernek önmagát emésztienie, holott tudja, hogy nincs a bánat ellen orvosság. Cicero szabályai rámutatnak, hogy mennyire futja az ember erejéből, mikor vigasztalásra van szükség.

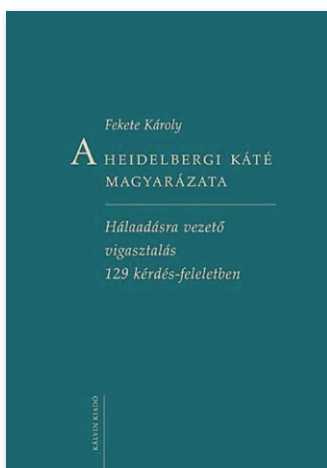
A Káté azonban egészen másfajta vigasztalást tár elénk. Nem a sztoikus belenyugvást mutatja be, hanem egy olyan segítségről beszél, melyet a „mégis” szóval lehetne leginkább kifejezni. A világ nem olyan, amilyennek szeretnénk, mégis van megoldás Jézus Krisztusban, aki felkínálja a segítségét az embernek az élet minden viszontagsága között. Ezzel a kezdéssel a Káté az evangéliumot mindenek elé helyezi, még az isteni parancsolatok elé is. Ebből a sajátos református gondolatmenetből fakad a Heidelbergi Káté korabeli hitvallásoktól eltérő hangvétele.

Még beszédesebben áll előttünk vigasztaló jellege, ha felidézünk a történelmi helyzetet, melyben megfogalmazódott. Pfalz tartomány a kálvini irányvétel miatt kiesett az augsburgi vallásbéke védettségéből. Ez azonban nem jelentette, hogy kiestek volna az Atya gondviselő kezéből, sőt, ebben a helyzetben érezték még inkább, mit is jelent „a rájuk is érvényes krisztusi tulajdonjog”.

De mit is jelent Krisztus tulajdonjoga? Krisztus nem csak úgy áll előttünk, mint aki a mi Urunk, akinek mi a tulajdonai vagyunk. A Káté egyetlen totális uralmat ismer el, Jézus Krisztus uralmát. Nem csak a mi életünk felett Úr, hanem Ura az egyháznak, a világnak, a gyülekezetnek, az államnak, a politikának. Akinek tehát mi tulajdonai vagyunk, a Világ Ura és Megváltója, az Úr Krisztus (Küriosz Khrisztosz), akinek adott minden hatalom mennyen és földön. (Mt 28,18b)

A vigasztalás három szó párral van pontosítva: *egyetlen-egy vigasztalásod, testestől-lelkestől, életedben és halálodban*. Ezek kifejezik, hogy a vigasztalás a teljes embert érinti, és hogy mindenkorra érvényes. Nincs tehát olyan állapot, melyre ne vonatkozna, egész életünket és személyünket minden helyzetben lefedti.

A keresztyén élet kiindulópontja, hogy az ember felismeri, nincs magára hagyva, hiszen tudja: *nem az önmagamé, hanem Jézus Krisztusnak tulajdona vagyok*. Első pillantásra talán korlátozónak tűnik, hogy az ember nem a maga ura, azonban az ember önmagától képtelen



megállnia a helyét a világban, próbálkozásainak a következménye a „ziláltság” lesz. Tehát az, hogy az ember Krisztus tulajdona, nem megkötöttséget jelent, éppen ellenkezőleg, felszabadító hatása van, mert az ember megtalálja a helyét, és így az élete nem zilált, hanem van, ami, pontosabban, *aki* összetartja. Amikor az ember erre rádöbben, elkezd megérteni, hogy köze van Krisztushoz, és mindahhoz, amiről a Bibliában olvas, megelevenedik életében az Írás, mely már nem holt betű, hanem élő valóság lesz számára. Az ember nincs egyedül, „az egocentrikus élet kelepcéjét felváltja a krisztocentrikus élet perspektívája, ahol az ember társra talál”. (36. old.)

A második kérdés-felelet a keresztyén tanítás szándékát, értelmét és tervezetét adja elénk. A kérdés egy adott ismeretet feltételez, mely szükséges a vizsgálat megragadásához. Ez a tudás azonban nem egyfajta XVI. századi misztikus tudást takar, mely kevesek kiváltsága, hanem olyan keresztyén tudást, mely a reformáció alapelve szerint közkinccs. Ez az ismeret három fogalom köré csoportosul: bűn, szabadítás, hála, melyek tulajdonképpen az egész keresztyén életet átölelik. Az első fogalom az ember saját helyzetének felismerését jelöli. Az ember a nyomorúság állapotában van. Ez több, mint a bűn erkölcsi értelmezése. Nyomorúság az, ami (agyon)nyom, nyomaszt, nyomorba dönt. Bármennyire is negatív azonban ez a felismerés, tulajdonképpen azt rejti magában, hogy az ember Istennel találkozási igazi önismeretre jut. A második kifejezés magában hordozza a fölfedezést, hogy ebből a helyzetből csakis a kívülről ér-

kező szabadítás a megoldás, tehát Jézus Krisztusnál otthonra lel. A harmadik fogalom a következményekről beszél, és mintegy eligazítást nyújt. A bűnből megszabadult ember hálával tartozik a megszabadításért, vagyis a megváltott élet hálaadó élet. Ez a három elválaszthatatlan egységben áll. A hitismeret „labilissá” válik, ha valamelyik hiányzik, azonban nem szabad ezek megállapítása során az „üdvrendi metodizmus” hibájába sem esnünk. Itt három momentumról van szó, melyek elválaszthatatlanul összekapcsolódnak a keresztyén ember életében. „A keresztyén lét egyidejűleg jelenti a magában elveszett bűnös, a Krisztusban megigazitott és a hálás, megszentelt élet gyümölcseit termő embert.”

A fentebb leírtakból világosan kirajzolódik előttünk, mennyire átfogóan kezeli Fekete Károly a Heidelbergi Káté kérdés-feleleteit. Református alapon, református irányvonalakat követve, a mai magyar kontextust szem előtt tartva reflektál arra az üzenetre, mely a Kátéban a Szentírás alapján megfogalmazást nyert. Élettel teli, a valósághoz ragaszkodó, tudományos igénnyel és széles tájékozottsággal megfogalmazott magyarázattal járul hozzá a Heidelbergi Káté születésének 450. évfordulójához. „Isten áldja meg ennek a könyvnek az útját, hogy enyhítse egyházunk népének lelki-szellemi-testi nyomorúságát, hirdesse a megváltás csodáját, és növelje sokakban a háládatosságot a Kárpát-medencében és a nagyvilágon szétszórva élő magyar református hívek javára, Isten nagy nevének dicsőségére!” (17. old.)

Kovács Gergő

BODÓ SÁRA

Gyászüidőben

A gyászolók lelkiigondozásának lehetőségei

Szerző: Bodó Sára
ISBN 978 963 558 219 8
Kiadó: Budapest, Kálvin Kiadó, 2013 (221 oldal)

Bodó Sára *Gyászüidőben* című kötete – az alcím szerint – a gyászolók lelkiigondozásának lehetőségeit mutatja fel. Azonban a tartalomjegyzékhez lapozva észrevesszük, hogy a kötet többet ad, mint amennyit a borító ígér: a gyászolásnak nemcsak gyakorlati, hanem elméleti jellegű megközelítéseivel is találkozunk. A kétféle szemlélet összefonódása teszi a könyvet az érdeklődő olvasó, a kutató vagy a lelkiigondozó számára is hasznos olvasmánnyá.

A könyv bevezetéséből kiderül, hogy az írást a szerző eredetileg doktori dolgozatként nyújtotta be, *A gyász mint a keresztény ember krízise és a lelkiigondozás lehetőségei* címmel – s bár tizenkét év eltelt a megírás óta, jelen szöveg csupán néhány változtatásban tér el az eredetitől. A gyászolók ugyanis hasonló időszakot élnek át ma is, mint korábban, így a doktori dolgozatban megfogalmazott konklúziók most is érvényesek lehetnek. A kötet három része a gyászolás szentírásbéli formáira, az egyéni és közösségi gyász folyamatára, valamint a gyászolásban segítő, támogató fél feladataira irányítja a figyelmet. A gyászt olyan fogalomként jeleníti meg a kötet, mint amelynek változó története van, de ebben a történetben az Isten-ember

és az ember-ember kapcsolat mindenkor rendkívül fontos szerepet játszik.

Az első nagyobb egységben abba nyerhetünk betekintést, hogy a Szentírás embere hogyan dolgozta fel egyéni és közösségi gyászát, s hogyan változtak ezek a gyászritusok a történelem folyamán. *A gyász krízise a Szentírásban* című fejezet a bibliai antropológia tanulmányozásával indul: ez az alapvetés készíti elő a halál és a gyász biblikus nézőpontból történő értelmezését. Az Ó- és Újszövetség halálszemléletének összefoglalása után a bibliai gyászolókról és gyászritusokról, majd a gyászolás történetéről olvashatunk. A szerző a téma nyelvi aspektusainak vizsgálatához is eljut. „[K]ülönösen is feltűnő, hogy a gyászra vonatkozó bibliai kifejezések milyen árnyaltan hordozzák magukban az azzal együtt járó érzelemgazdagságot.” (33. old.). A kötet képes arra, hogy a Bibliában is megjelenített érzelemgazdagságot a (pásztorál)pszichológia nyelvén, precíz és jól végiggondolt érveléssel állítsa elénk.

Így történik *A gyász folyamata* című fejezetben is. Itt olyan kurrens elméletekről olvasunk, amelyek a gyászolást mint folyamatos munkát értelmezik. Az értelmezési lehetőségek közül Bodó Sára a krízislélektani szemléletet emeli

ki. A gyásznak a krízislélektani szemléletbe való beágyazása arra is választ ad, hogyan kezelje a keresztyén ember a saját életében a gyász krízisét. A szerző a gyászt a keresztyén hit kríziseként értelmezi, két olyan fogalmat párosítva össze, amelyek kapcsolata nem magától értetődő.

„Indokolt lehet az a felvetés, hogy a kettő ki is zárhatja egymást, mondván: az a hit, amelyik krízisben van, már nem hit, ha pedig nincs krízisben, akkor a gyász sem lehet az számára.” (75. old.). Azonban a krízis a keresztyén ember életéhez is hozzátartozik, és nem szabad elfeledkez-nünk arról sem, hogy „a keresztyén hitnek eredendően is egy krízis-történettel van kapcsolata” (77. old.), sőt Isten elhívása is krízishelyze-tet teremthet, hiszen az

arra adott válasz átformálja az emberi egzisztenciát. A továbbiakban a gyász-folyamat lineáris modelljeit ismerhetjük meg, különös tekintettel Y. Spiegel és V. Kast modelljeire. Ezek a modellek részleteiben mutatják meg a gyászfolyamat különböző stádiumait (a sok fázisa, a kontrollált fázis, a regresszió fázisa, a felszakadó érzelmek stádiuma, a keresés és elválás szakasza, az adaptáció), így segítenek megérteni a gyászolók érzelmeinek, lelkiállapotának változásait a kritikus időszakban. A lineáris szemléletű modellek az egyéni gyász értelmezésére, míg a rendszerszemléletű modell a gyásközösség leírására alkalmas. Utóbbi megközelítés a családterápiában különösen hasznos, így a fejezet áttanulmányozásával a lelkigondozó nemcsak

az egyéni gyászbeszélgetéshez, hanem a gyászoló családdal történő kommunikációhoz is fogódzókat kap.

A *Gyászolók lelkigondozása* című harmadik fejezet lép közelebb a gyakorlatban is alkalmazható ismeretek felé: ezt jelzi az is, hogy néhány fejezet végén a szerző továbbgondolandó kérdéseket tesz fel az olvasónak, és biztatja a saját gyász-, illetve veszteségtörténetek felidézésére is. A fejezet egyik hangsúlyos gondolatmenete a következő idézet köré rendeződik: nagyon fontos, hogy „a lelkész maga is megtanuljon gyászolni” (150. old.). E rész rendkívül szerteágazó, hiszen végigjárja e tanulási folyamat lépcsőfokait, emellett pedig szinte az összes olyan gyász-momentumról beszél, amellyel kapcsolatban a lelkésznek feladata le-

het: a temetéssel összefüggő adatok felvételétől kezdve, a családlátogatáson és a gyászbeszélgetésen keresztül a prédikáció lelkigondozói hatásáig jutunk el. A gyászolók az istentisztelet mellett bibliaórákon is találkozhatnak egymással. A gyülekezeti bibliaóra előzetesen is nyújthat segítséget a gyászhoz, s kialakulhat olyan csoport is, melynek tagjai közösen gyászolnak. Bodó Sára ennek megfelelően kétféle bibliaórai sorozat vázlatát közli, és szempontokat is kínál az alkalmazásukhoz.

Az utolsó Michael Ende *Momo* című klasszikus meseregényét idézi: „Sose szabad egyszerre az egész utcára gondolni, érted? Csak a következő lépésre kell gondolni, a következő lélegzetvé-telre, a következő sóprúvónásra. Aztán



megint csak a következőre.” (211. old.)
A konklúzió szerint a gyász folyamata is olyan, mint egy hosszú, fárasztó és küzdelmes út, ezért ezt az utat is lépésenként kell megtenni. A kötet egésze – a pszichológiai fejtegetések, a történe-

ti áttekintések, a gyászfolyamat leírása – azonban arról tanúskodik, hogy ezt a hosszú utat a Szentháromság Istennel együtt lehet megtenni.

Lovas Anett Csilla

GAÁL BOTOND–VÉGH LÁSZLÓ (SZERK.)

Fenntartható élet és vallás

Szerző: Gaál Botond–Végh László (szerk.)

ISBN 978 963 88961 3 1

Kiadó: Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont,
2013 (128 oldal)

Sorozat: Tudomány és Teológia

Már húsz éve munkálkodik a Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, amely célul tűzte ki a természettudósok és a teológusok közötti párbeszéd elindítását. Nyolc tudományos konferenciát szervezett annak érdekében, hogy olyan kulcsfontosságú témákat fejtsenek ki természettudományos és teológiai megközelítésből, mint hogy kicsoda az ember, milyen az emberi értelem világa, hogyan lehet értelmezni tudományos és teológiai szempontból az antropikus kozmológiai elvet, hogyan látja ez a két megközelítés a jövőt, a rend és szabadság kapcsolatát, miért kell a tudományos gondolkodásnak nyitottnak maradnia, hogyan értelmezzük az embert mint lelki létezőt.

Ezeken az országos és ökumenikus konferenciákon elhangzott előadások a Tudomány és Teológia sorozat kötetiben jelentek meg. A 2012-re tervezett újabb konferencia helyett, amely finansziális okokból egyelőre nem jöhetett létre, készült el a könyvben levő két összefoglaló tanulmány, amelyet a konferenciák szervezői, teológiai részről Gaál Botond, a DRHE professzora és természettudományos részről Végh László atomfizikus, az MTA debreceni Atommagkutató Intézetének főmunkatársa készített. Az élet kérdéséről két

lényeges témát tárgyalnak ezek a tanulmányok. Az élet keletkezéséről szól Gaál Botond tanulmánya *Élet a teremtett világban* címmel, majd Végh László a *Fenntartható élet és az ember helyzete* című tanulmányában azt veti föl, hogy meddig lesz élet.

Nézzük először az első témát. Az élet, közelebbről az emberi élet felől az antropológusok három kérdésre úgy vélik, találtak megfelelő választ arra, hogy *hol, mikor és hogyan* jött létre az élet, illetve az ember. Van azonban egy negyedik kérdés is, amely megválaszolatlanul maradt: *miért* van ember? Vagy ahogyan Szentágothai János professzor fogalmazta, ha az agyunk minden sejtjét ismerjük már, ha tudjuk, hogyan és hol születik a gondolat, még mindig marad egy kardinális kérdés: miért jött létre a természetben egy ilyen finoman komplikált élő szerkezet?

Gaál professzor is először a természet üzenetét vizsgálja meg a teremtésről, mert a Higgs-bozon, az „isteni részecske” emberi eszközökkel mért megtapasztalása, nemkülönben a Hubble teleszkóp képei – bármennyire meglepő – teológiai jelentést hordoznak. „Lényegében a Higgs-bozonnal ahhoz kerültünk közelebb, hogy milyenek alkotta Isten ezt a világot, és talán megértünk belőle valamivel többet, miért is ilyennek terem-

tette.” Nem véletlen, hogy éppen ezért a felfedezésért adtak Nobel-díjat abban az évben, 2013 őszén. Minden felfedezéssel megtapasztalhatjuk azt, amire Isten az embert méltatta, „hogy a teremtésben közölt jótéteményét, bölcsességét jobban megértse, s ezzel közelebb kerüljön Ő hozzá, aki Krisztusban rendezte el az ember sorsát itt a Nap alatt”. Amikor a *miért* kérdésére keressük a választ, már nem azt kérdezzük, hogy mi az élet, hanem azt, hogy mi a lét értelme. Albert Einstein, aki először félreérthetetlenül feltette ezt a kérdést, arra a véleményre jutott, „hogy ha el akarjuk érni az egységes szemléletet a mindenségről, akkor annak valamilyen vallásos alapra kell helyezkednie”. A világnak ugyanis „eleve vannak törvényei, amelyek szerint léteznek”, sőt azt is kimondhatjuk, hogy az emberre nézve teremtett minden, tehát a bibliai teremtésleírás és a természettudományos antropikus kozmológiai elv összecsengenek.

Végh László tanulmánya a fenntartható életről szól, s az ember törekény valóságáról beszél. Fenntartható fejlődésről sok helyen lehet olvasni, ennek a lehetetlenségéről is egyre gyakrabban. A természettudós azonban nem ezt a kérdést teszi fel, hanem azt, hogy a sarki jégretek eltűnése után, s azzal számolva, hogy az életet valószínűleg nem tehetjük át egy másik bolygóra, milyen módon élhetünk tovább.

Annak felvázolása után, hogyan jutottunk a folyamatos krízis állapotába, a fenntartható élethez két lehetséges utat lát. Az első, hogy „nemcsak értenünk, éreznünk is kell, tudatunkban mélyén is rögzülnie kell annak, mennyire erős a természettől való függésünk, mert a természet az emberlét hordozója, és ha a természetet felemészítjük, nekünk is végünk”. Ezután arra mutat rá, hogy a fenntartható lét alapja mindig is az „embert megtartó vallás” volt. „Az mutatja a vallás erejét, hogy az alapjául szolgáló hit mennyire tudja az ennek megfelelő viselkedésre indítani a társadalom tagjait.” A keresztyénség gyengesége mutatkozik meg abban, hogy nincsen elegendő ereje a társadalom és az erkölcs formálására. Krisztus istenségét csodálja és imádja, de az ember Jézust nem akarja követni. „Pedig az evangé-

liumok Jézusnak, mint embernek a követésére szólítanak fel és az ítéletkor Krisztus csak akkor ismer meg engem, ha én is megláttam őt a gyengében, a szenvedőkben és másokban itt a földi világban.”

Aki ezt a könyvet kezébe veszi, két, elgondolkodásra készítő, higgadt, megalapozott érvelésű tanulmányt olvashat arról, hogyan juthatunk közelebb a tudomány és teológia ismeretével az élet és lét titkához, valamint az élet felelős szemléléséhez és éléséhez.

Németh Tamás



KARL BARTH

A keresztyén tanítás a Heidelbergi Káté alapján

Szerző: Karl Barth
Fordította: Ferencz Árpád
ISBN 978 963 558 227 3
Kiadó: Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója,
2013 (139 oldal)

Karl Barth *A keresztyén tanítás a Heidelbergi Káté alapján* című munkáját befejezetlen vázlatnak tekinti. Anyaga egy gyorsított kézirat átdolgozása, melyet a Bonni Egyetemen a Heidelbergi Kátéről tartott előadásai során vetettek papírra. Azért tekint a szerző ilyen módon nyomtatásban megjelent munkájára, mivel, ahogy ő fogalmaz, „a félév nagyon gyorsan véget ért”, ezért a Káté harmadik részének tárgyalása során csupán az összefoglaló tézismondákat közölte.

Ferencz Árpád, akinek köszönhetően a 20. század egyik legnagyobb teológusának ez idáig magyar nyelven nem olvasható tanulmányát vehetjük kezünkbe, szükségesnek tartotta, hogy néhány háttér információval szolgáljon a könyv utószavában az olvasók számára, melyek a „töredék” értelmezésében segítséget nyújthatnak.

Barth elűzetése után először 1946-ban tért vissza Németországba, hogy a Bonni Egyetemen tartott előadásaival hozzájáruljon a német egyház és a teológia újjáépítéséhez. A teológus válaszut elé került, mivel dönteni kellett, vagy véglegesen visszatér hazájába, és minden energiáját a német kérdésnek szenteli, vagy elsősorban az Egyházi Dogmatika befejezésére koncentrál, és ezzel közvetlen ráhatását „a németországi dolgokra,

egy-egy alkalmakra” korlátozza. Bevallása szerint: „Úgy véltem, a második utat kell választanom.”

Bár lemondott a Bázeli Egyetem rektori tisztére való jelöléséről, de a német kérdés folyamatosan foglalkoztatta. Nem tért vissza véglegesen Németországba, de vendégelőadásokkal segítette a teológiai munka újjászervezését. Az első háború utáni nyári szemeszterben tartotta azokat az előadásait, melyek később a „Kis dogmatika” anyagát képezték.

1947-ben Barth ismét Bonnba látogatott, hogy teológiai előadásokat tartson. Ekkor születtek meg a jelen kötet előadásai. Barth tisztában volt vele, hogy a hallgatók a háborús helyzet miatt nem rendelkeztek azokkal az előismeretekkel, melyekkel a háború előtti évek hallgatói. Ez az oka, hogy a szöveg lényegileg új információkat nem közöl, valamint hogy bizonyos gondolatok újra és újra megjelennek benne.

A Keresztyén tanítás a Heidelbergi Káté alapján olyan töredék, melynek fő célja nem a hitvallási irat történelmi exegézise, hanem mintegy átfogó módon rámutatni arra a dogmatikai rendszerre, amelyben az evangélium a Káté tanítása szerint kifejezhető. Nem célja a jelenlegi recenzióknak, hogy meghatározza ezt a dogmatikai rendszert, mégis a könyv első fejezetének főbb pontjai, melyek

által Barth a „keresztyén tanítás” lényegét határozza meg, érdekes ízelítőként állhatnak előttünk arra nézve, hogy milyen cél lebegett a szerző előtt előadásai alkalmával.

A keresztyén tanítás tárgya és tartalma, Jézus Krisztus evangéliuma. Ennek pontos megértéséhez szükséges megállapítanunk, egyfelől, hogy az evangélium jelentése *örömhír*, másfelől, hogy Jézus Krisztus egy olyan név, mely egy *sze-mélyre* utal. Ezen kettős jelleg különbözteti meg a keresztyén tanítást a világnézettől, filozófiától, egy életszabálytól, vagy társadalmi rendtől. A keresztyén tanítás nem egyfajta emberi szellemi teljesítmény, vagy az emberi lelkiismeret produktuma. „A keresztyén tanításban sokkal inkább egy az emberhez eljutott, hozzá közel lépett, számára eljuttatott üzenetről van szó, egy üzenetről, mely újdonságot jelent, és amely címzettjét egy jól meghatározott, teljesen új és váratlan helyzetbe állítja.” Ez az üzenet elsősorban eljuttatja az embert őhozzá, akiről az üzenet szól, Jézus Krisztushoz. Az ő személyének az egzisztenciája, léte, és cselekedete, az üzenet által érintett ember életében radikális váltoásokat hoz. Az evangélium azonban nem csak egyszerűen üzenet, hanem *öröm-üzenet*. Így az újdonság, mely az ember életében megjelenik, öröm, segítség és biztatás.

A keresztyén tanítás csupán *kísérlet* az evangélium összefoglaló bemutatására, mely olyannyira végtelen és kimeríthetetlen, hogy egyetlen tanítás sem

tudja azt a maga teljességében visszaadni. A keresztyén tanításban ezért csak a főbb pontok összefoglalásáról lehet szó. Barth előadásait is ilyen kísérletnek minősíti, melyeken „csak egy távoli pillantást vetünk azoknak a dolgoknak a gazdagságára, melyekből a keresztyén tanítás áll”. Nem csak „mennység” szempontjából kísérlet a keresztyén tanítás, hanem abból kifolyólag is, hogy Jézus Krisztus evangéliuma egy önmagában is tökéletes dolog. Minden bemutatás hozzá képest csak töredékes lehet, mivel függ a kor ismeretének a szintjétől. Ennek ellenére a kísérletet *meg kell* tenni, és *szabad* is megtenni. Ezzel kapcsolatban felvetődik a kérdés, hogy beszélhetünk-e egyáltalán a keresztyén tanításban *előrehaladásról*? Erre a kérdésre azonban nem létezik sem egyértelmű igen, sem egyértelmű nem, mivel „egyedül Isten a tudója annak, hogy két évezred dogma- és teológiatörténete előrehaladt-e, vagy a keresztyénség pusztán körbeforgott”. Nem a mi feladatunk tehát ennek megítélése. A mi feladatunk, hogy kísérletet tegyünk Jézus Krisztus evangéliumának hű és összefoglaló bemutatására.

Ennek során egyházi felelősséggel járunk el, azaz úgy, mint akik magunk is készek vagyunk a hallottakat saját ügyünként felvállalni. Úgy, mint akik számára az üzenet nem életükön kívül esik, hanem akik életére az üzenet hatással van, mint akik az egyháznak abba a közösségébe tartoznak, amelyet Krisztus örömmüzenete alapoz meg,



és amelyre ezen üzenet továbbadása bízott. Ennek a feladatnak az elvégzéséhez újra és újra szükség van a keresztyén tanítás összefoglalására. Az evangélium nem „holt tőke”, mellyel rendelkezünk. Az evangéliumot újra és újra kutatni, keresni, és kérni kell. A keresztyén tanítás tehát nem öncél, „*poula théologie*”, sokkal inkább a gyülekezeti szolgálat része, szolgálat Istennek és felebarátainknak.

A keresztyén tanításnak *forrása* és *célja* van. Forrása fölötté áll normatív módon, az evangélium bizonyágtétele, úgy, amint azt az Ó- és Újszövetség elénk adja. Jézus Krisztus az, akít a próféták és apostolok minden örömmel összefoglalásaként hallottak és sejtettek meg. Az Ő konkrét alakjától ered a keresztyén tanítás, így tehát a keresztyén tanítás az exegézisből származik, és célja egy jobb exegézis, azaz Jézus Krisztus még jobb felismeréséhez való elvezetés. Ennek alapján Barth a dogmatika őseredeti *feladatának* az exegézist jelöli meg.

Végül megállapítja, hogy a keresztyén tanításnak nincs *abszolút módszere*. Fontosabb annál, hogy milyen utat választunk, az, hogy hogyan járunk rajta. Barth mégis meghatároz bizonyos fő, és mellékszabályt a módszerre nézve. Főszabályként előttünk áll, hogy a keresztyén tanítás az Íráson alapul, és az Íráshoz vezet. Mellékszabályként rámutat, hogy „jó, azaz helyes keresztyén tanítás nem a magányos gondolkodás légüres terében zajlik, hanem a helye a szentek közössége”. A szentek közössége alatt a múlt és a jelen egyházát közösen érti, és ebből a témára való tekintettel arra teszi a hangsúlyt, hogy az igaz keresztyén tanítás összefügg az *atyák* tanításával. Ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy az egyházban vannak megbízható

és kevésbé megbízható atyák. A Kátét mintegy az elsőhöz sorolva megállapítja: „a Heidelbergi Kátéban az evangélium által megújított reformátori egyház jó, azaz evangéliumra alapozott hitvallásával van dolgunk.”

Előadásaival kapcsolatban kifejezi, nem dogmatörténeti, hanem dogmatikai szempontból közelíti meg a Kátét, azaz alapvetően a keresztyén tanításra, mint olyanra koncentrálnak és nem a Heidelbergi Kátéra. A cím (Keresztyén tanítás *a Heidelbergi Káté alapján*) még csak azt sem jelenti, hogy heidelbergi ortodoxiát kíván tanítani. A Heidelbergi Kátéra úgy tekint, mint egy *kísérletre*, abban az értelemben, ahogy a fogalmat korábban használta. Számol a 16. és a 20. század közötti különbséggel, mely hatványozódik az akkori németországi helyzetben. Értelmetlen a 16. századi tanítást változatlanul és mozdulatlanul megtartani. „Ez reformációellenes cselekedet lenne.” – írja Barth. A szentek közösségében *tisztelettel és hálával* adózunk az egyház atyáinak, de a szentek közösségében a *szabadság* érvényesül. „Az igaz tisztelet és az igaz hála szabad.” Barth a kötetben lévő előadásaiban mindkettőnek helyet kíván adni. A szöveg fő vonalát kívánja követni, de ahol szükséges, eltér attól. Ezekben az esetekben is azonban igazodik ahhoz, amit a Káté valójában mondani akar. Megállapítja, ha e szabadsággal nem élhetne, azt jelentené, hogy a Heidelbergi Kátét a Szentírással azonos szinten kezeljük.

Barth fent összefoglalt gondolataiban nagyon világosan felvázolja előttünk azt az irányt, melyet előadásaiban követni kíván. Határozottan a Szentírás talaján áll, a Heidelbergi Káté hiteles bizonyágtételét szem előtt tartva, így kalauzolva az olvasót 28 fejezeten ke-

resztül a Heidelbergi Káté alapján megfogalmazott keresztyén tanítás útján.

A fordító szerint a mű értékét az adja, hogy rámutat, „hogyan lehet az ősi hitvallásból kiindulva, annak talaján állva saját és sajátos teológiai gondolatokat megfogalmazni. Erre pedig, úgy vélem, minden időben szükség van.” Különö-

sen fontos jelentőséggel bírnak Ferencz Árpád szavai a Heidelbergi Káté születésének 450. évfordulója alkalmával, melynek méltó ünnepléséhez járul hozzá Karl Barth: *A keresztyén tanítás a Heidelbergi Káté alapján* című műve magyar nyelvre fordításával.

Kovács Gergő

MICHAEL WELKER

Mi történik az úrvacsorában?

Szerző: Michael Welker

ISBN 978 963 842 978 0

Kiadó: Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2013 (216 oldal)

MA maga nemében egy teljesen egyedülálló írással találkozik az olvasó, amikor Michael Welker, Heidelbergben élő teológus úrvacsoráról szóló könyvének magyar nyelvű fordítását veszi kézbe. Már első olvasásra is egy olyan utazásnak lehetünk részesei, amely egyszerre visz vissza bennünket a reformáció korának nagy kérdésfelvetéséhez, és előre korunk gondolkodásának, s nem csupán a protestáns, katolikus, vagy éppen ökumenikus teológiai kérdésfelvetésének mélysége felé. Ezt sejteti maga a cím is: *Mi történik az úrvacsorában?* Ma is az egyik legközpontibb kérdés ez a protestáns egyházak közösségében. Annak ellenére, hogy részben eredményesnek mondhatjuk azokat a törekvéseket, amelyeket a protestáns egyházak az intercommunio érdekében tettek, még mindig nem jutottunk el ennek teljes mélységben történő megélésére.

A könyv olvasása során egy percre sem nélkülözzük a teológiai igényesség, alaposág, széles kitekintés, többdimenzióság szükségszerű feltételének teljesülését. Erre a szerző a könyv minden egyes gondolatvezetésében nagy hangsúlyt fektet, hiszen meggyőződése, hogy csak alapos és elmélyült tisztázással lehet megérteni az úrvacsora közösséggyakorlásának felemelő alkalmát.

A sajátos teológiai vállalkozást a szerzőre jellemző, s egyben egyedülálló megközelítés is erősíti, mely szerint munkamódszere meghatározó eleme a bibliai textusoknak rendszeres teológiai nézőpontból történő olvasata, ami természetesen nem hagyja figyelmen kívül a meghatározó bibliai tudományok eredményeit az adott részekre vonatkozóan. A rendszeres teológiai látást, valamint a bibliai tudományok által megfogalmazott szempontokat egymás mellé állítva fogalmazza meg álláspontját.

Ebből fakadóan a könyv nagy erőssége az analízáló és egyben szintetizáló látásra való törekvés az úrvacsora értelmének meglátatása érdekében. Ez a teológiai munkafolyamat vezet oda, hogy igen elgondolkodtató megállapításokat tesz az úrvacsora gyakorlatára, értelmére és leginkább közösségi jellegére vonatkozóan. Különösen is hangsúlyos gondolattá válik éppen ezért az úrvacsora közösségi jellegének és az ebből fakadó elkötelezettségnek, illetve lehetőségeknek a kidomborítása, mely valóban új értelmet adhat a mi aktuális úrvacsorai gyakorlatunknak is.

Ezért sem véletlen az, hogy a szerző a téma felvezetésében az úrvacsora tekintetében megélt jó és kevésbé jó személyes tapasztalatait úgy sorakoztatja fel, mint amelyek a kérdés átgondolására

indították. Rendkívül elgondolkodtatja, hogy miért van az, hogy az egyház, a keresztyén közösség életének csúcspontja gyakran lehangoló élményekkel párosul, amit ő maga is Kantra utalva „lehangoló tapasztalatként” élt meg. Azt az ünnepet, ami az általa megvizsgált ökumenikus dokumentumokban is mint az »egyház egységének legmagasabb kifejeződése«, valamint »a keresztyén élet forrása és tetőpontja« (22. old.) jelenik meg. Az úrvacsora közösségi jellegét hangsúlyozva a szerző az úrvacsora megértését Krisztus feltámadásának, vagy amint több helyen megvilágítja, Krisztus húsvét előtti és húsvét utáni életének összefüggésében véli fölfedezni. Különösen is a protestáns teológiai gondolkodás tekintetében, ahol az úrvacsora értelmezésében leginkább, s tegyük hozzá helyesen, Krisztus bűnbocsátó kegyelmére helyezzük a hangsúlyt.

Ezt a szerző is így vallja. Amiben mégis új, az az, hogy mindezt a feltámadás után is legalább ilyen lényegesnek tartja, mégpedig a Szentlélek munkáján keresztül. Ezért az úrvacsora értelmezésnek ez a megközelítése, mely kálvini gondolatokat tükröz, egyensúlyba képes helyezni a bűnt és Isten irgalmát anélkül, hogy a bűnt relativizálná, vagy Isten kegyelmét olcsóvá tenné. Így már a könyv bevezető részében rendkívül fontossá válik a feltámadásra vonatkozó bibliai és teológiai tradíciók átgondolása, amit a szerző nagy odafigyeléssel valósít meg. Jellemző az írásra a végleteket vizsgáló, de polarizálástól mentes középútkeresés. Írása olyan gazdag,

hogy itt csupán néhány figyelemfelkeltő utalás megtételére nyílik lehetőség.

A könyv a bevezető után a már említett munkamódszert alkalmazva vizsgálja az úrvacsora kérdését, az úrvacsora szerzetési igéjének részekre bontott tárgyalásával és kifejtésével, három nagyobb egységbe tömörítve. Minden egyes rész végénél az olvasó talál egy néhány gondolatban összefoglalt következtetést, amelyek egyrészt átfogják a szerteágazó kitekintéssel befogott üze-



netet, másrészt pedig az olvasói elmélyítés eszközeként is szolgálnak. Az egyes egységeken belül első látásra logikai ellentmondásnak tűnik, ahogy a szerzetési ige egyes részeit összekapcsolja. Alapos megfigyelés után azonban egyértelművé válik, hogy csak tűnik, mivel egyértelműen felismerhető a szándék. Ilyen az első nagyobb téma az ember Isten iránti hálaadásá-

nak kérdése, mely a következő bibliai passzusokat veszi górcső alá: „ezt cselekedjétek...”, „azon az éjszakán, amelyen elárultatott...”, „vegyétek, egyétek...”, „azért, aki méltatlanul eszi az Úr kenyerét, vagy issza az Úr poharát...”. Különböző római katolikus és ökumenikus dokumentumokat megvizsgálva az a felismerés domborodik ki, hogy az úrvacsora egy szimbolikus közösségi étkezés, ami túlmutat a hálaadás keretein, hiszen ebben egy közösség formálódik. Ezt azzal is erősíteni kívánja, hogy kritikai megjegyzéssel illeti az eucharisztia kifejezés használatát is ebben a tekintetben. Az eucharisztia szava az ökumenikus gondolkodásban ugyanis

előtérbe került, de a szerző szerint – mellyel egyetérthetünk – nem alkalmas az úrvacsora és Krisztus jelenléte teljes értelmének kifejezésére, de ugyanakkor komplementer fogalomként megmaradhat (79–80. old.).

Az úrvacsora közösségi jellegéről szólva fontosnak tartja még kiemelni, hogy ebben a kölcsönös elfogadás eseményével van dolgunk, mely a »szimbolikus igazságosságot« is magába foglalja, »kifejezi az emberek közötti megbékélést« (84. old.), mely azonban nem az ember önigazságát jelenti. Meglátásunk szerint a szerző nagyon helyesen ragadja meg az úrvacsora lényegét, amikor arról szól, hogy e kettő azonban, ahogy ő nevezi a »vertikális dimenzió« és a »horizontális dimenzió«, azaz Istennek az emberhez, és az emberek egymás közötti viszonya nem választható el egymástól. A kenyér és a bor a teremtő Isten ajándékaiként éppen erre hívják fel a figyelmet. Az első rész befejező gondolatai között az olvasó abban a kérdésben is útmutatást kap, ami egyrészt úrvacsora értelmezési kérdésként is felmerülhet, másrészt többnyire a hagyományokban mélyebben gyökerezett gyülekezeti közösségek életében lehet feszültség forrása, nevezetesen, hogy lehet-e az úrvacsorai jegyeket más „jegyekkel” helyettesíteni, azaz a szőlőlé, valamint a kis kelyhek kérdése. Hasonlóan választ kapunk arra is, hogy a méltatlan evés és ivás bibliai képe tulajdonképpen mit is jelent. A szerző meglátásunk szerint helyesen ragadja meg mindennek lényegét, amikor arról szól, hogy ez nem indíthat bennünket arra, hogy az úrvacsorával, mint „erkölcsi vagy egyházfegyelmi ellenőrzés gyakorlatával” (96. old.) visszaéljünk. Biblikus látással ragadja meg ennek jelentőségét az 1 Korinthus kontextusába

helyezve. A figyelmes olvasónak, mindezzel egyetértve, ugyanakkor hiányérzete marad abban a tekintetben, hogy az úrvacsorához kapcsolódó bűnvallás gyakorlatának teológiai aspektusát nem tárgyalja.

A második nagyobb egységben Krisztus jelenlétének ünneplése a fő vezérgondolat, mely a következő passzusok értelmét kutatja: „ez az én testem...”, mert valamennyiszer eszitek e kenyeret és isszátok e poharat az Úr halálát hirdessétek...”, „ezt cselekedjétek az én emlékezetemre...”. A fejezet az úrvacsora kérdésének egyik legizgalmasabb, és egyben a mai napig a legnagyobb vitát kiváltó pontját teszi vizsgálódás tárgyává: Krisztus jegyekben való jelenlétének problematikáját. Ma is igaz, hogy a legnagyobb tanbeli feszültséget még mindig Krisztus önközlésének kérdése jelenti. Különös odafigyeléssel és egyben érzékenységgel lát hozzá ehhez a feladathoz a szerző, melynek során nem testi jelenlétről, hanem »személyes jelenlétről« beszél. Ezzel úgy látjuk, sokakat elmozdíthat az úrvacsora értelmezésében a testi jelenlét kérdése körüli holtpontról. A személyes jelenlét értelmezésének ugyanis éppen Krisztus húsvét előtti és húsvét utáni életének összekapcsolása a kulcsa. A szerző meglátása szerint a „keresztyén vallási életet”, egyébként helyesen, meghatározzák a „teljes Krisztusra” vonatkozó képek, amelyeket jól ismerünk. Ezeknek azonban Krisztusnak az úrvacsora jegyeiben való jelenlétére is hatása van, mégpedig úgy, ahogy a szerző írja: *„ezek mind ebben a kenyérben és ebben a borban találkoznak, koncentrálnak és fonódnak egybe, s így a szó legszorosabb értelemben helyes azt mondani: ez a kenyér és ez a bor érzéki, földi és testi módon magában hordozza Krisztus je-*

lenlétének és személyének teljességét, amit egyébként »az igében« találunk meg.” (122. old.). Majd folytatja: „Ez az én testem; Ez az én vérem,» azonosítás révén Krisztus az úrvacsorában a külsőképpen is észlelhető, földi életmegnyilvánulását, s ezzel az Ő legkézzelfoghatóbb, belső élet-erejét az úrvacsora jegyekbe helyezi. Többé nem az által nyújtott kenyér és bor jelentik önmagukban azt, hogy Ő ezek által él itt a földön, mint Feltámadott. Még csak nem is a kenyér és a bor fölött elmondott szereztetési ige gondoskodik önmagában arról, hogy a feltámadt Krisztus valóban jelen legyen az Ő személyének teljességével. Jézus sokkal inkább az ember Istennel való és az emberek egymással való megbékélésének ünnepét hozta el, amely a kenyeret és a bort a feltámadt Krisztus jelenlétének hordozóivá teszi, s így válnak az úrvacsora jegyeivé. ...Ebben a folyamatban, ahol Jézus Krisztus önmagát adja, és ahol egyenlőképpen jelen van az Isten dicsőítése és a jegyekben való közös részesedés, valamint a kenyér megtörése és a bor ivása, ott Krisztus testileg jelen van.” (123. old.). Azaz, amint később utal rá a szerző, a személyes jelenlét, avagy a „reálprezencia” nem az érzéki tapasztalás kérdése, hanem sokkal inkább annak, hogy a megbékélésnek az a közössége, amit Krisztus irgalma munkál megtapasztalhatóvá válik-e? Ahol Ő jelen van, ott mindez megvalósul.

A szerző ezzel a látással minden bizonnyal sokakat megdöbbsent, de ugyanakkor utat nyit annak komolyan vétele felé, hogy az úrvacsora értelmét nem lehet megtalálni az Ige, az igehirdető, az igehirdetés, a gyülekezet közössége nélkül – amint maga is utal erre. A személyes jelenlét krisztusi közösséget formáló értelmezése megelevení-

tő hatással lehet az egyház, valamint gyülekezeti közösségek és keresztyén életek vonatkozásában. A a szerző a probléma mélységét látva, annak is egyértelműen hangot ad, hogy minden pozitívuma ellenére a »személyes jelenlét« kifejezése nem alkalmas arra, hogy megfelelőképpen kifejezze Krisztus jelenlétének közelségét és távolságát. Ennek felismerése a figyelmes olvasó számára sem marad el. Részbeni megoldását e problémának a szerző abban látja, hogy Krisztus úrvacsorában való »valóságos jelenlétét« nem lehet elválasztani a kereszten bemutatott áldozatának és halálának »valóságos jelenlététől«. S ezen a ponton fontos megállapítást tesz, amikor így ír: „A mérhetetlen bűn és szenvedés ténye áll az úrvacsora ünnepelésének középpontjában” (143. old.), kifejezve mindezzel azt, hogy Krisztus éppen ezt hordozza el, és győzi le, s így lehet az úrvacsora az ebben való megújulásnak az alkalma.

Ebben az összefüggésben a mű alaposan részletezi az áldozat és az áldozattá válás közötti különbséget, mellyel egyrészt hamis etikai lehetőségektől fosztja meg az úrvacsora értelmezését, másrészt pedig elutasítja Jézus áldozattá válásának Isten oldaláról megmutató tervszerűségét, s helyette az önfeláldozás karakterét domborítja ki. Ez számára az „élő kulturális és kánoni emlékezetben” él tovább, amikor is az úrvacsorában részt vevők létükben kapcsolódnak és vesznek részt az úrvacsora üzenetének továbbadásában.

A harmadik, egyben befejező egység az úrvacsora kérdésének ekkleziológiai vetületével foglalkozik. Nem véletlen tehát, hogy itt szerepel többek között a „tí-érettetek adatik - sokakért kiontatik...”, vagy a „menjetek el békével...” üzenetének vizsgálata. Az utolsó részben a mű

részletesebben igyekszik megvilágítani, hogy a megbékélés gondolata mit jelent az úrvacsorán keresztül az egyház életére nézve. Welker szerint az úrvacsora „minden időben és világ minden táján élő egyházának ünnepe” (167. old.), és ugyanakkor egy konkrét gyülekezetnek is szól. Így a szerző az úrvacsorát ökumenikus kontextusba helyezi, s vallja, hogy e kettő nincs egymás nélkül. Ezzel összefüggésben nagyon fontos megállapítást tesz, amikor így ír: „*Felelősnek kell lennünk az alakításban és óvatosnak az újrafarmálásban.*” (178. old.) Egyetérthetünk a meglátással is, hogy az úrvacsora kiszolgáltatása tekintetében a lelkésznek át nem hárítható felelőssége van, s ehhez az úrvacsorai közösséget komolyan vevők figyelmességének is társulnia kell az úrvacsora helyes gyakorlatában.

Fontos témaként érinti azt a kérdést, hogy gyermek részesülhet-e az úrvacsorában. Meglátása szerint az úrvacsorát akkor engedhetjük meg a megkeresztelt gyermekeknek, ha az „*az érettségükben való előmenetelt és az úrvacsora teológiájában való jártasság növekedését*

szolgálja.” (177. old.) Ezen a ponton a szerző inkább engedékenyebbnek tűnik, s bár elismeri, hogy az úrvacsora bizonyos ismereteket igényel, mégsem a konfirmációhoz, hanem a megkereszteltség tényéhez kapcsolódva fogalmaz meg ajánlást. Ez minden bizonnyal vonzó megközelítés lehet, azonban meglátásunk szerint a hit személyes megvalósása szükségességének igényéről nem mondhatunk le, s az úrvacsora teológiájában való növekedést pedig elősegítheti egy-egy úrvacsorás istentiszteleti alkalmon történő részvétel. A szerző az úrvacsora békességteremtő erejére irányítva a figyelmet a mű végén arra tereleli az olvasó gondolatait, hogy mindez a Szentlélek munkája által válik teljessé. Az olvasó számára ajánlasként álljanak itt a mű utolsó sorai: „*Az úrvacsora ünneplésében a Szentháromság Isten gazdag munkájával találkozunk, amelynek sokrétű elemei értelmi szinten, világosan előadva szükségszerűen egybekapcsolódnak. A szimbolikus étkezés szégyességében Isten mennyei dicsőséget ajándékozik az embernek.*”

Borsi Attila

BUDAY PÉTER

A pozsonyi református templom építésének története (1895–1913)

Szerző: Buday Péter

Szerkesztette: Peres Imre

ISBN 978 80 971465 3 5

Kiadó: Pozsony, Pozsonyi Református Gyülekezet (148 oldal)

A pozsonyi református gyülekezet a múlt század építészetének történetéhez pozsonyi épület-együttesével járult hozzá. Az ezt tárgyaló kiadvány a témának száz év után első monografikus jellegű feldolgozása. A templomból és bérházból álló úgynevezett Kálvin udvar egy építési periódus eredményeként jött létre. Kialakulásának a kutatás által felderített körülményei, az eszmei háttér megközelítése, valamint az ismertetett stílusbeli és formális előképek adatgazdag s egyben nagyon színes képet nyújtanak erről az alkotásról. A templom – Pozsony egyik legforgalmasabb terének látványossága – monumentalitásával, egyedi építészeti alakításával, s nem utolsósorban történetével annyira hatásos, hogy nemcsak történelmi, de építészet- vagy művészettörténeti szempontból is figyelemreméltó téma. Kétségtelen építészeti kvalitásai ellenére az épületről meglepően kevés adat állt rendelkezésre. Buday Péter tanulmánya egy hosszantartó, tartalmas és sokoldalúan orientált kutatás összegzése, sok új információval, mely új fényt vet a templom építésének folyamatára, illetve architektúrájára.

A templom építéstörténetével foglalkozó fejezetekben a szerző igyekezete meghatározó mértékben a mű létrejöttének korabeli összefüggéseire irányult.

Ismert s kevésbé ismert faktumokat közöl, a munka túlnyomó részét azonban teljesen új, mostanáig nem közölt tények, értelmezések és gondolatok alkotják. A levéltári források hiányát a kor helyi sajtójának elemzésével ellensúlyozza, melyből nagy mennyiségű, az épület szempontjából fontos konkrét részletet nyert. A korabeli cikkek lényeges támpontként szolgáltak a templom pályaterveinek ismertetése során. A levéltári források hiánya ellenére a munka dokumentációs értékkel bír, melyet a szerző az interpretációs szinten is felhasznált. Mindjárt a bevezetőben megpróbálkozott a szakirodalom kritikájával, mely a templommal – dacára kedvező értékelésének és az építészeti kvalitások egyértelmű kimutatásának – csak futólagosan és szerényen foglalkozott, csaknem kizárólag nagyobb áttekintésekben közölt jegyzetek formájában. A tanulmány írója reflektálja az épület idáig ismert szakmai ismertetéseit, miközben az új tények alapján sikerült átértékelnie, revidálnia vagy teljesen átértelmeznie több, már hagyományosnak hitt állítást.

A munka magvát a történelmi háttér alkotja, mely a második, minőségében egyenértékű rész alapja is egyben. Ebben túlnyomóan az építészeti összefüggések formális, stílusbeli és bizonyos mértékig ikonográfiai elemzése is helyet

kapott. A templom építészeti megoldásának stílus-előképeinek és a lehetséges ihletforrásainak keresése mellett a szerző felhívja a figyelmet a mű szimbolikus összetevőjére is. A munka e részének jó bázisát alkotja az ezt megelőző, Pozsony építészeti fejlődését a 19. század második felétől a templom építéséig tárgyaló rövid vázlat, ill. a templom helyének megjelölése Pozsony, 19–20. század fordulójának szakrális építészetének kontextusában. Annak köszönhetően, hogy az épületet olyan szélesebb történelmi, társadalmi és végül építészeti kapcsolatokba helyezi, melyek túllépnek Szlovákia határain, figyelembe véve a német hatást vagy a magyar környezetet, a monográfia a 20. század építészettörténetének megismerése szempontjából is hasznos munka.

Buday Péternek egy konkrét mű kutatásán keresztül sikerült megvilágítania az építészet bonyolult fejlődését két elmentéses tendencia, a visszavonuló historizmus és a jelentkező modern találkozásának korában. A templom elmélyült kutatása, mely e változások megtestesítése, segített kitölteni egy újabb ismeretlen helyet ennek a nyugtalan korszaknak a történetében.

Végezetül leszögezhető, hogy a pozsonyi református templomról szóló tanulmány átfogó képet nyújt annak architektúrájáról, történetéről és művészeti értékeiről. A templom múltjának utolsó hiányzó fragmentuma már csak az ez ideig föl nem lelt tervdokumentáció, mely hozzájárulhatna e téma lezárásához, mely egyszersmind nyitott

marad a további kutatás előtt. A tudományos tanulmány kritériumait is kielégítő munka szakmai értéke mellett népszerűsítő potenciállal is bír. A szerzőnek sikerült vonzó módon elbeszélni ennek a figyelemreméltó pozsonyi templomnak a történetét. Minden feltétel adott ahhoz, hogy felhívja nemcsak a szakmai közönség, de a laikus olvasó figyelmét is a város és építészetének fejlődésére, a református egyház múltjára vagy a szakrális építészetre általában. Öröndetes – ahogy hangsúlyozza a könyvhöz írt előszóban Peres Imre lelkipásztor, egyetemi tanár, aki a könyvet szerkesztette és recenzeálta is –, hogy a pozsonyi református egyház ebben a tekintetben folytatni kívánja a kutatást, hogy még több adat kerüljön az egyházi és a szakmai nyilvános-

ság ismeretébe. „Az olvasó nagyon hamar felismerheti, hogy ez a tanulmány nem tekinthető vallási irodalomnak, hanem ez egy határozottan tudományos, illetve a tudományos ismereteket érthető módon népszerűsítő munka. Azért is határoztuk el a könyv kiadását, mert jól beleillik azoknak a kiadványoknak a sorába, amelyek fokozatosan foglalkoznak pozsonyi református gyülekezet történetével. És így érthető, hogy szeretnénk hasznosítani mindent, ami segítségünkre van történelmünk feltárásában, megértésében és megőrzésében annak leghitelesebb formájában.” Ehhez a törekvéshez a pozsonyi gyülekezetnek sok sikert kívánunk, az érdeklődő olvasóknak pedig igazi kutatói élményeket.

Kapišinská Veronika



SIMON T. LÁSZLÓ

A kezdetek varázsa és lendülete. Közelítések a Lukács evangéliumához és az Apostolok Cselekedeteihez

Szerző: Simon T. László
ISBN 978 963 236 598 5
Kiadó: Budapest, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 2012 (365 oldal)
Sorozat: A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének Kiadványai

„A sorozat jelen kötete két újszövetségi könyv, a Lukács evangéliuma és az Apostolok cselekedetei olvasásához jelöl ki néhány tájékozódási pontot, és adja az olvasó kezébe Lukács evangélista művének egy új fordítását.” – kezdi előszavát a szerző (7. old.). Az már a címből is egyértelművé válik, hogy nem egy klasszikus, a bibliai könyvekhez megszokott írást vesz kezébe az olvasó, mint amilyen egy kommentár, egy bevezetést vagy egy kortörténeti megközelítés. Ennél kevesebbet, de egyben többet is ígér ez a mű. Kevesebbet, mert nem találunk meg benne mindent a Lukács által írt mű egészéhez. De jóval többet, mert nem csupán a megfontolt végeredményt közli, a konklúziót, amit a tudós sok könyvet és cikket elolvastva megérrel magában, hanem az addig elvezető úton is együtt járhatunk egy-egy szakaszon az íróval. Ennek a munkamódszernek köszönhető – bár lehet, hogy csak a magyar olvasóra gondolt Simon T., aki nem jut hozzá minden aktuális irodalomhoz – hogy némelyik számára fontos tézist nem csupán megemlíti két-három mondatban, hanem hosszan tárgyalja annak kifejlődését, követve a hivatkozott szerző írásában megtett lépéseit. Csak két példát említek a teljesség igénye nélkül: MacDonald

1999-ben megjelent cikkét bemutatva (197–200. old.), vagy éppen Rotschild vitáját közölve, a néha van Unnik elméletével (206–215. old.). Még ugyanitt azt is érdemes megjegyeznünk, hogy a szerző nem marad neutrális bemutatója ezeknek az elméleteknek, gondolatoknak, hanem állást is foglal, ami különösen fontos, ha valóban tájékozódási pontot szeretne kínálni az olvasóknak.

A könyv tematikája, ahogyan fentebb utaltunk rá, megengedi, hogy az író szabadon váltogathassa témáit, csupán egyetlen kötöttséget figyelembe véve: legyen köze Lukácshoz. Első nagy témája a „Hagyománybontó tradíció-építés” címet viseli. Ebben a részben gyakorlatilag a négy evangélium bevezető fejezeteit tárgyalja, nyilván a leg részletesebben Lukács evangéliumáét. Ennek kezdőmondata jó záróköve és egyben megfelelő felütése a lukácsi rész tárgyalásának: „Az evangélisták vélhetően nem kiegészíteni, hanem helyettesíteni akarták elődjek munkáját. Úgy tűnik, az Újszövetségben olvasható evangéliumok szerzői szándékának is ellentmond, hogy a keresztény Bibliában egymás mellett olvassuk őket” (38. old.). Lukács valóban jobban szeretné művét önállóan olvasva látni, hiszen – ahogyan ebből a könyvből is egyértelművé válik – annyira karakteres szerző

és olyan markáns teológiai elgondolások mentén írja meg kétkötetes művét, hogy talán mind közül őt kell zavarja a leginkább, hogy össze lehet hasonlítani másokkal. A annak bizonyosan határozottan örvendene, ha látná, miként hasonlítjuk össze saját magával, amit Simon T. László is megtesz egy kiválóan használható táblázatban, rávilágítva a párhuzamos helyekre az evangélium és az Akta között (50–52. old.). Majd ezt követően a két írás egységes szemléletmódját folyamatosan hangsúlyozva tárgyalja a két könyv közötti párhuzamokat és eltéréseket. Így jutunk el a könyv bevezető szakaszának a végéig. Inentől kezdve egészen más stílusúvá válik az írás.

A 79. oldaltól, a könyv második részében, egy-egy bibliai fejezet, vagy perikópa vizsgálatán keresztül juttatja el a szerző az olvasót a bevezetőben ígért tájékoztatósi pontokhoz. Azt mondhatjuk, hogy ezen kiválasztott és magyarázott szövegek jó keresztmetszetét adják a lukácsi teológiának – az pedig nem a szerző hibája, hanem Lukács zsenialitása, hogy legalább még kétszer ennyi, ugyanennyire jó rész kiemelhető lenne művéből. A második rész címe „Határesetek”. Ebben két olyan nagy témáját érinti a keresztény teológiának, amelyek kifejtése évszázadok óta zajlik, de pont még nem került egyik mondat végére sem. Az első téma mi lehetne más, mint a Törvény kérdése, amit a szerző az ApCsel 15 (81–105. old.) és a Lk 10,25–39 felől tárgyal (105–115. old.). Furcsa páros első pillantásra az apostoli konvent és az irgalmas szamaritánus története, de a magam részről meggyőztetem, hogy

bizony a másodikkal is létjogosultsága van a törvény kérdésének megértésében. Az apostoli konvent fő problémája, hol húzható meg a határ a törvény alóli mentesség és a törvénytelenység között, a szamaritánus esetében pedig az, hol van a törvénynek az a határa, amit átléphet még az ember és mégsem válik törvényen kívülivé. A nagy kérdés ehhez a fejezethez kapcsolódóan, hogy amikor Pál zsidósághoz és törvényhez fűződő viszonyát megemlítjük, miért kérjük számon az apostolon azt a képet, amiről csak az Apostolok Cselekedete tud, saját levelei nem? Miért vesszük alapigazságnak, hogy Pál a zsinagógákban kezdi minden alkalommal ténykedését és „csábítja” el az istenfélőket, amikor az autentikus levelekben a zsinagógák majdnem csak akkor kerülnek említésre, amikor Pált vádolják pl. a pogány hatóságok előtt.

Ugyanez a kérdés merülhet fel az emberben, akkor is, amikor az istenfélőről olvas Pál missziójához kapcsolódva, majd az ApCselre hivatkozik a szerző. Biztos, hogy olyan nagy volt ennek a csoportnak a jelentősége az első missziók idején, mint amekkorát az ApCsel tulajdonít neki? Nem lehet, hogy ez sokkal inkább Lukács teológiai koncepciójának egyik pillére, aki üdvtörténeti szerepük miatt hangsúlyozza jelenlétüket a zsinagógákban?

A második nagy téma a „Gondviselés és emberi kezdeményezés” lett (115–169. old.). Számomra ez volt a legizgalmasabb fejezete a kiadványnak. Nem is annyira a téma miatt, mint sokkal inkább a megközelítés módja miatt. Ugyanis itt is az történik, mint az előző, a Törvény kér-



dését tárgyaló alfejezet esetében, hogy nem csupán egy elméleti kérdés- feleletet látunk, hanem bibliai szövegeken mutatja meg Simon L. az isteni elrendelés, amit leginkább valóban gondviselés formájában tapasztalunk meg, és az ember szabadságának feszültségét. Ez valóban egy termékeny feszültség, ami cselekménybe öltöztetve jelenik meg a Szentírás lapjain. Isten esetében nem újdonság, hogy leginkább cselekedeteiben ragadható meg, abban közli magát. Az ember viszont szeret beszélni, de vajon elég-e a beszéd, ha meg kell keresni az elveszett drachmát, juhot (Lk 15,1–10), vagy ha haza kell térni elveszett fiúként az atyához (Lk 15,11–33). Amikor viszont cselekszik, nagy eséllyel hibázik is, ahogyan ez megjelenik a hamis sáfár példázatában (Lk 16,1–12), amit a „gazdag és Lázár” története követ, végül a Lk 24 és az ApCsel 13 zárja a sort. A kettő határesepe pedig nem más, mint ezek egymásnak feszülése, amikor az ember „akarom”-ja Isten „kell”-jével szembeül. Olvasom a sorokat és jó olvasni. És elém kerül másfél mondat, ami felett roppant örvendeztem, főképpen, hogy egy katolikus testvér írta le: „... a *Lk-ApCsel* teológiájának egyik meghatározó eleme az a meggyőződés, hogy Isten beavatkozik az események menetébe. Más szóval, *predestináció nyelvezete az olvasó bátorítását szolgálja*” (129. old., kiemelés tőlem). És ez nem csak ennek a két könyvnek az esetében mondható el – tehetnénk hozzá.

A könyv harmadik része a „Nemzedékváltás” címet kapta. Ha az előző fejezetben inkább az evangéliumon volt a hangsúly, úgy ebben főként az Apostolok Cselekedetei jut szóhoz. Ha pedig a nemzedékváltás a téma, és az Apostolok Cselekedete tükrében, akkor óhatatlanul előbb, vagy utóbb eljutunk Pálhoz.

Esetünkben előbb. Pálhoz kapcsolódóan két kisebb téma közé présel szerzőnk egy harmadik, hatalmas topikot. Az első „A levelek és az ApCsel” (171–175. old.), az utolsó az ApCsel 27 tényszerűségével és irodalmiságával foglalkozik (192–201. old.), e kettő közé szorulva az „Életfordító pillanat és élethosszig tartó értelmezés” (175–192. old.) című fejezet. A helyszűke miatt ez utóbbi írás a páli fordulatnak csupán egy részterületét képes megszólaltatni, annak az Apostolok Cselekedetén belüli ábrázolásait járja körül, választ keresve az eltérésekre és felmutatva az eltérő hangsúlyokat.

A „Történetírás és retorika” című rész (202–218. old.) központját, ahogyan recenzióm elején már utaltam rá, Clare Rotschild 2009-ben megjelent könyvének témája adja. A fejezet címe „Történetírás és irónia” (206–215. old.), központi alakja pedig Lukianosz. Van Unnik 1979-ben megjelent tanulmányában, Lukianosznak a történetírásról szóló művét veszi alapul, hogy bemutassa, Lukács megfelel kora történetírása elvárásainak. Ezzel szemben Rotschild szerint, Lukianosz művének alaptónusa az irónia, és ennek megfelelően kell olvasnunk sorait. Simon T., miután mindként álláspontot bemutatja, így összegzi vizsgálata eredményét: „Rotschild, úgy tűnik, igazságtalan Van Unnikkal szemben, és az látszik valószínűnek, hogy Lukianosz iróniája nem teszi érveinek hitelét semmissé” (212. old.).

A könyv utolsó húsz oldalán (218–238. old.) szerzőnk „A Pál utáni korszak feladatai”-t tárgyalja. Az első fejezet Pál egyetlen, csak tanítványai előtt, Milétoszban tartott beszédét magyarázza, amiben „Az apostol elköszön” (218–221. old.) – és valóban, a beszédnek számos eleme a búcsúbeszédre emlékeztetheti az olvasót. Ezt „Az ApCsel

befejezésének enigmái” című fejezet követi, amely egyben az utolsó szakasza a tanulmánykötetnek (221–238. old.). Ez a fejezet Az ApCsel 28,30k verseinek titkára kíván fényt deríteni. Simon T. 14 különféle magyarázatot említ meg írásában, majd olyan példákat, amelyek esetleg magyarázatot adhatnak Lukács művének eme elnagyolt zárlatára. Minden kérdésünkre ez a tanulmány sem ad választ, de lehet, hogy nem is ez a célja; viszont jó áttekintést ad a kutatás fejlődéséről.

A könyv végén található egy függelék, amely az evangélium és az Apostolok Cselekedetének a fordítását tartalmazza. Az ötlet maga, hogy egy tematikus kiadvány végén jelenjen meg a forrásmű szövege, nagyon kiváló. Az pedig

még inkább dicsérendő, hogy ez egy saját fordítás. Viszont úgy gondolom, sokkal használhatóbbá tenné a szöveget, ha alkalmanként a szerző igazolná is döntését a görög szöveg alapján.

Összességében, úgy vélem, különösen azok forgathatják haszonnal Simon T. László könyvét, akik Lukács művei vizsgálatának kezdetén állnak, és nyitottak arra, hogy tovább foglalkozzanak ezekkel a remek írásokkal. A könyv ugyanis nem kényszeríti ránk véleményét, viszont számos gondolkodóét bemutatja, így nem csupán széles áttekintést ad, de arra is nagyszerű lehetőséget teremt, hogy egy-egy kérdésfeltevést mi magunk is továbbgondoljunk.

Kókai Nagy Viktor

